

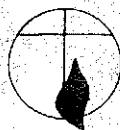
przegląd powszechny

10/818/89

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ
Jacek Ambroziak
Henryk Bogacki SJ
Jacek Bolewski SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Tadeusz Filas SJ
Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżyski

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1980 zł
za I półrocze 1080 zł
za II półrocze 900 zł
cena egzemplarza 180 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,

Warszawa, ul. Rakowiecka 61

Zam. 2/87, (A-37), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 13 VII 1989 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Stanisław Czapiewski SJ

Przez zakratowane okienka. Wspomnienia syberyjskie (I)

7

Wspomnienia polskiego jezuity deportowanego w połowie czerwca 1941 r. z Wilna do obozu na Syberii. Autor, ur. w 1911 r., obecnie mieszka i pracuje w USA.

Jan Wróbel

Rewolucje i religia

22

Państwo rewolucyjne tworzyło wizję nowego obywatela, do której nągało perswazją i przemocą mieszkańców swego kraju.

Pierre de Charentenay

Kościół i państwo na Kubie

36

Kuba: kraj latynoamerykański, państwo socjalistyczne i jednocześnie wyspa na Morzu Karaibskim – stanowi układ jedyny w swoim rodzaju i trzeba się wystrzegać stosowania doń jakiejś rutynowej analizy.

Odruch demokracji

46

Z Mario Vargasem Llosą rozmawia Roman Warszawa.

Aleksandra Putrament

Etologowie o człowieku i innych zwierzętach

61

Wszystkie cechy behawioralne są uwarunkowane przez współdziałanie wielu genów, a więc podlegają silnym modyfikacjom pod wpływem środowiska.

Józef Kulisz SJ

Człowiek – animal mythicum

74

Opisanie mitu jako wyrazu ludzkiej świadomości pozwoliło Mircei Eliademu stwierdzić, że sacrum przynależy do jej wewnętrznej struktury.

Antoni Podsiad

Paramodlitwy i antymodlitwy w poezji polskiej

88

Czy poetycka „modlitwa” przeciwko Bogu stanowi bunt przeciw bezsensowi życia, cierpieniu i złu, złu przede wszystkim w nas samych?

Szukam mechanizmu historii

96

Z reżyserem Markiem Dążewskim rozmawia Jerzy Uszyński.

Deportacje Polaków w ZSRR. Na marginesie publikacji Akademii Spraw Wewnętrznych (<i>Eugeniusz C. Król</i>)	106
Reformy konserwatywne i reakcyjne (<i>Jerzy Gaul</i>)	113
Bilans rewolucji i pokolenia (<i>Marcin Kula</i>)	122
„Pełzaj ku ziemi, ku twojej matce...” (<i>Andrzej Datko</i>)	131
Pojednanie? (<i>Julian Humeński SJ</i>)	138

Książki – *A. Szymańska*: Druga profesja (Grzegorz Białkowski, „Istota i istnienie”; Krzysztof Boczkowski, „Apokryfy i fragmenty”, „Ostrygi i onuce”; Janusz St. Pasierb, „Koziorożec”; Jan Strzdała, „Trudna galaktyka”) **144**

J. Kolbuszewski: Etnografia heroiczna („Ludy dalekie a bliskie. Antologia polskich relacji o ludach Syberii”, wybór i komentarz Antoni Kuczyński) **148**

M. Grygielski: Rzetelność i humanizm (Maria Braun-Gałkowska, „Psychologia domowa /Małżeństwo – dzieci – rodzina/”) **151**

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Camera obscura, czyli cienie w pieczarze (Zygmunt Rytko, „Obiekty chwilowe”, BWA Lublin, kwiecień 1989 r.) **155**

Książki nadesłane **159**

Sommaire

Stanisław Czapiewski SJ

A travers des fenêtres grillées. Souvenirs de Sibérie (I)

7

Témoignage d'un jésuite polonais déporté à la mi-juin 1941 de Vilno dans un camp en Sibérie. Né en 1911, l'auteur vit et travaille actuellement aux Etats-Unis.

Jan Wróbel

Les révolutions et la religion

22

Tout Etat révolutionnaire créait une vision de citoyen nouveau à laquelle il cherchait à plier, par la persuasion ou par la violence, ses citoyens.

Pierre de Charentenay

L'Eglise et l'Etat à Cuba

36

Cuba: un pays latino-américain, un Etat socialiste et en même temps une île en Mer Caraïbe, constitue un cas de figure unique et son genre, ce qui fait qu'il y a lieu de se garder d'y appliquer une analyse de routine.

Le réflexe démocratique

46

Roman Warszawski s'entretient avec l'écrivain Mario Vargas Llosa.

Aleksandra Putrament

L'homme et les autres animaux vus par les éthologues

61

Tous les traits comportementiels de caractère sont conditionnés par le concours de gènes nombreux, ce qui signifie qu'ils sont sujets à de fortes modifications sous l'effet du milieu.

Józef Kulisz SJ

L'homme, cet animal mythique

74

La conception du mythe comme expression de la conscience humaine a permis à Mircea Eliade de conclure à l'appartenance du sacré à la structure interne de celle-ci.

Antoni Podsiad

Les paraprières et les antiprières dans la poésie polonaise

88

La „prière” poétique contre Dieu marque-t-elle une révolte contre le non-sens de la vie, la souffrance et le mal, mal qui est avant tout en nous-mêmes?

**Je cherche à pénétrer le mécanisme
de l'Histoire**

96

Jerzy Uszyński s'entretient avec le cinéaste Marek Drażewski.

Comptes rendus

106

Stanisław Czapiewski SJ

Przez zakratowane okienka

Wspomnienia syberyjskie (I)

O sobie i o swoich wspomnieniach ks. Czapiewski napisał: „Przymusowy pobyt na Syberii wydaje mi się dzisiaj koszmarnym snem, choć w porównaniu z innymi Polakami może najmniej cierpiałem. Nie potrafię po kilku latach odmalować swych przeżyć we właściwych kolorach, tym bardziej że ze względu na osobiste bezpieczeństwo nie robiłem żadnych notatek. Zresztą nigdy nie zamierzałem pisać pamiętnika, gdyż to samo co ja przeżywało półtora miliona moich rodaków. Niechętnie dziś wracam do tej koszarnej przeszłości, choć czuję się dumny, że dane mi było wycierpieć coś dla Ojczyzny”. Rozpoczynamy druk zasadniczego korpusu owego świadectwa pamięci tak trudnej, jak czas, który zarejestrowała. Ks. Stanisław Czapiewski SJ urodził się 14 V 1911 r., obecnie mieszka i pracuje w USA. Staraniem autora wspomnienia zostały wydrukowane techniką małej poligrafii w Chicago. Obszerny wybór ze „wspomnień syberyjskich” został podzielony przez redakcję na trzy części. Pominięto dwa początkowe rozdziały zatytułowane „Bolesne prawdy” i „Nowe porządki na Wileńszczyźnie”. Wszystkie dokonane przez redakcję niewielkie skróty zostały zaznaczone w tekście. Tytuły rozdziałów pochodzą od autora.

Polowanie na ludzi

Zawierucha wojenna pognęła mnie z Lublina do Wilna po 17 września 1939 r. Tam wśród bardzo niepewnych okoliczności kontynuowałem studia teologiczne. Władze kościelne biorąc pod uwagę możliwość mojego aresztowania – jako uchodźcy – przyspieszyły moje święcenia kapłańskie o pół roku. Miałem właśnie zdawać egzamin z trzeciego roku teologii, lecz na trzy dni przedtem bolszewicy powołali mnie na „wyższą” uczelnię życia...

Mniej więcej 13 czerwca 1941 r. zauważono na stacjach kolejowych w Wilnie i w Nowej Wilejce olbrzymie szeregi wagonów towarowych z zakratowanymi okienkami. Wyczuwaliśmy, czym to pachnie... Kto czuł się zagrożony, myślał o ucieczce w bezpieczne miejsce. Ale właściwie po co

uciekać, skoro w ten sposób można narazić swoją rodzinę na bardzo poważne niebezpieczeństwo?

Licząc się z możliwością aresztowania i deportacji zaopatrzyłem się już od dawna we wszystko, co będzie najbardziej potrzebne w „krajnie białych niedźwiedzi”. Zakupione na wypadek wojny konserwy rozdzieliłem między kolegów, którym podobnie jak mnie groziło aresztowanie, byliśmy więc gotowi do drogi.

Dnia 14 czerwca odbywają się w mieście polowania na upatrzone ofiary. Raz po raz ciężarówka naładowana przestraszonymi ludźmi mknie gdzieś za miasto. W ukochanym Wilnie strach, jęk i płacz – istny sądny dzień. Jeżeli ofiara sama nie wyjdzie na ulicę, aby im ułatwić łapanek, myśliwi odwiedzą ją o którejkolwiek godzinie za dnia czy w nocy. Te ciemne duchy komunizmu szczególnie lubią hulać w porze nocnej, jak nietoperze. Można powiedzieć, że żaden poważniejszy akt ciemnienia ludzkości nie odbywa się za dnia, lecz z zasady w nocy. Takie są ich obyczaje...

/.../

W większości wypadków bolszewicy aresztowali w sposób brutalny, dobijając się do mieszkania kolbami i nie dając wiele czasu na spakowanie potrzebnych rzeczy. U mnie wszystko odbyło się raczej dość spokojnie. Oddawszy mój raczej ciężki bagaż służalcem NKWD kroczyłem wśród szpaleru kolegów, a ściskając dłonie pozostawiłem na pożegnanie pełne wiary spojrzenie. Może ich los będzie gorszy od mego. Jeżeli wojna wybuchnie w najbliższym czasie, jestem przymusowo ewakuowany, choć prawdopodobnie będę siedział za kratą... Tak sobie w nieszczęściu myślałem.

Do tłumu wiernych, którzy po nabożeństwie gromadnie wylegli przed boczną bramę kościoła Św. Kazimierza, byłem zdolny powiedzieć tylko jedno zdanie: *Nie płaczcie, a módlcie się za Polskę – ja kiedyś powrócę!* – Moim myśliwym spieszyło się bardzo.

W nieznany świat

Pojechałem w nieznany świat w sutannie kapłańskiej. /.../ Warunki podróży były dość ciężkie. Ale w porównaniu z tymi, których porwano wraz z całymi rodzinami w naj-

sroższą zimę, naszą podróż można by raczej porównać z jakąś wycieczką krajoznawczą w prymitywnych warunkach. Wagony bydlące były zaopatrzone w prowizoryczne prycze o trzech piętrach. W środku wagonu pod ścianą znajdował się otwór do załatwiania naturalnych potrzeb, bez żadnej osłony. W wagonie było duszno i ciemno, gdyż do oświetlenia służyły cztery zakratowane okienka. Ten przerażający typ wagonów transportowych, dostosowanych do masowej eksterminacji ludności, widzieliśmy bardzo często wzdłuż naszej trasy. W jednym wagonie słoczono z zasady 90 osób z całym ich bagażem. Można więc sobie wyobrazić ścisk i zaduch, tym bardziej że odbywaliśmy tę podróż w gorącym czerwcu.

Głodu na razie nie cierpieliśmy, gdyż każdy w ostatniej minucie wolności starał się zaopatrzyć w prowiant przynajmniej na kilka najbliższych dni. Ci zaś, którym nie udało się zabrać nic na drogę, żyli na zasadzie miłości bliźniego, która to cnota w niedoli rozkwita cudnym kwiatem, dopóki człowiek w najskrajniejszej nędzy nie zdziczeje, nie stanie się zwierzątkiem walczącym rozpaczliwie o przetrwanie. Z Wilna towarzyszył nam wagon-kantyna, w którym pod opieką straży można było kupić w czasie postoju pociągu niezbędne produkty spożywcze. Była to zasługa litewskich spółdzielni „Maistas” i „Pienocentras”. Podróż nie zapowiadała się wcale tak źle, przynajmniej na razie. Musieliśmy się jednak dopraszać o zwykłą wodę.

Poznajemy się szybko, mimo dość barwnej mozaiki ludnościowej. Ci sami ludzie jeszcze wczoraj byli ze sobą skłóceni o granice, o język i kulturę, o Wilno-stolicę. W stosunku do księdza w sutannie wszyscy są niezwykle uprzejmi i szczerzy. Skoro tylko pociąg ruszył w drogę, wielu klękało cichutko gdzieś w kącie, czekając swojej kolejki do spowiedzi. Już w pierwszych chwilach przydałem się komuś. Jest to dobry prognostyk na przyszłość...

We wzajemnych stosunkach staramy się nie robić żadnych różnic narodowościowych. Czujemy się bowiem wszyscy jak biedni, przez złość ludzką skrzywdzeni bracia. Rozmówom nie ma końca. Każdy opowiada, w jaki sposób został aresztowany, jak zachowali się bolszewicy itp. Trudno dzisiaj ustalić, jaki procent wyrwano wprost z ogniska rodzinnego, ilu podstępem, wzywając ich pod jakimś

pretekstem do urzędów, ilu nie pozwolono zabrać niczego ze sobą... Najsmutniejsze jednak były opowiadania pełne bolesnej troski o los rodziny, żony i dzieci. Ich także zapewne powieźli daleko...

W tych gawędach, ciągnących się do późna w noc, zagadnienia narodowościowe ustępowały na drugi plan. Zdobyłem sobie rychło wielu przyjaciół tak wśród Polaków, jak i wśród Litwinów, dzięki współczuciu i optymizmowi, jaki mnie stale cechował.

Następnego dnia rano mijamy granicę polsko-rosyjską. Instynktownie wyczuwa się brak czegoś, czym żyły dotychczas nasze serca. Mijamy Mińsk. W okolicznych lasach dymią kominy fabryk. Nie widzimy ani jednej wieży kościelnej. Jakże ciężko uświadomić sobie, że jesteśmy już w kraju, z którego wygnano Boga...

/.../

W sprofanowanym domu Bożym

Po pięciu dniach stanęliśmy w Starobielsku, w rejonie Morza Azowskiego. Nasze bagaże zabrały ciężarówki, a nas w długim korowodzie, liczącym około 1800 osób, prowadzono do miasta pod silną eskortą. Prowadziłem pod rękę dwóch staruszków, liczących sobie [każdy] z górą 80 lat. Dla nich, najmniej już groźnych dla Związku Sowieckiego, droga była stanowczo za ciężka, tym bardziej że padał deszcz. Długie godziny aż do późnego wieczora czekamy na pilnie strzeżonym podwórzu. Wreszcie stajemy pod dachem – w cerkwi. Napisy na pryzkach i ścianach świadczą wymownie, że my tu nie pierwsi i chyba nie ostatni. Przeważają nazwiska polskie ze świeżą datą po tragedii wrześniowej.

Cerkiew pozbawiona krzyży i wszelkich ozdób religijnych jest odpowiednio przystosowana do tego rodzaju gości. Wewnątrz postawiono prycze w dwóch piętrach. W gęstych rzędach dawnej nawy cerkiewnej stoi prycza nad pryczą. W miejscu pięknego sanktuarium urządzono ustępy: zwykające pół-beczki na noszach. Dla człowieka zachodu jest to widok niesłychanie odrażający. Trudno opisać uczucia mieszkańca tego „hotelu“ dla więźniów. Chciałoby się krzyzcć i protestować, że to przecież dom Boży!

Dziś jednak cerkiew jest względnie czysta, gdyż po odstawieniu gdzieś w nieznane poprzedniej partii skazańców wymyto podłogę, wybielono ściany i dezynfekowano przyce. W wielu oknach brakowało jednak szyb.

Postanowiłem odprawić następnego dnia mszę św. gdzieś w kąciuku, aby dać wyraz naszym uczuciom, aby Bogu niejako przypomnieć, że to jest Jego sprofanowana świątynia. Niestety, po pierwszej nocy przeniesiono naszą grupę do drewnianych baraków, a na nasze miejsce wprowadzono liczną grupę Estończyków.

Warto przypomnieć, że z tego miejsca wyjechała prawie rok temu liczna grupa polskich oficerów i inteligencji na rzeź katyńską...

W przeciwieństwie do cerkwi baraki były bardzo ciasne i brudne, w dodatku okropnie zapluskwione. Nocą dosłownie nie można było zmrużyć oka. Toteż zmęczeni więźniowie całymi nocami tępilі tę plagę, jak mogli. Ja się broniłem przemyślniej. Zrobiwszy z jednego prześcieradła duży wór cały się doń schowałem zawiązując od środka. Do oddychania służyły mi dwie rurki gumowe przetkane przez płótno i wsadzone do nosa. Spałem więc smacznie i chyba nie miałem koszmarnych snów o Wilnie ukochanym ani o rodzinie. Tak to mój dobytek z Wilna oddawał mi pierwsze usługi.

Długo byłem przekonany, że jestem jedynym księdzem w naszej dużej grupie. Powoli znalazło się jeszcze czterech kapłanów, którzy z początku nieśmiało zdradzali się ze swym stanem.

Tu poczułem się znowu bardzo przydatny. Za dnia prowadziłem ustawicznie rozmowy nawiązując bardzo serdeczne stosunki z rozmaitymi osobistościami ze świata polskiego i litewskiego. Wieczorami wracałem do pracy ściślej kapłańskiej, pocieszając i spowiadając długo w noc. Pracy nie brakowało, bo ludzie garnęli się chętnie do Boga zdając sobie sprawę z tego, że stąd nie tak łatwo będzie wrócić do „złotej wolności”. Ile trudu wymagało nieraz przełamanie upadku ducha i beznadziejności! Czułem, że gdyby nie wiara religijna, niektórzy byliby skłonni nawet życie sobie odebrać. Dlatego też nie szczędziłem tych Bożych pociech. Podobnie wysilali się inni kapłani.

Mszę św. odprawilem jak w katakumbach. Na pierwszą odważyłem się jeszcze w wagonie, gdy pociąg był w ruchu. Byłem bezpieczny, bo straż przychodziła do wagonu tylko w czasie postoju pociągu. Oto kapłan w czarnej sutannie, ozdobionej jedynie skromną stułą, składa Bogu ofiarę od najbiedniejszych, najbardziej skrzywdzonych. Drugą mszę św. odprawilem w baraku na górnej pryczy, w pozycji klęczącej, skulonej. Tu już ludzie nie wytrzymali, rozczulili się jak dzieci. To była chyba ta najświętsza komunie św., przyjęta w najgłębszej potrzebie duszy – duszy smutnej, przygnębionej, w beznadziejności. Bóg nas pocieszył i umocnił.

W Starobielsku traktowano nas jeszcze względnie dobrze. Nie szykanowano nas, nie stosowano szczególnych represji, z jakimi spotkamy się później. Nie cierpieliśmy w tym czasie głodu, otrzymując dwa razy dziennie ciepłą zupę, a nawet trochę cukru. Widziało się nawet jęczmienny chleb na śmietniku. Dopiero po kilku tygodniach poznaliśmy magiczny sens tej szczodrości, gdy nam tego chleba katastrofalnie zabrakło. Prawdopodobnie Sowietci chcieli nam pokazać, że w Rosji jest wszystkiego pod dostatkiem, ale nam „burżujom” nie należy się wiele, nam nie należy się nic. Na chleb trzeba sobie zapracować. Jest to stara śpiewka komunistyczna: kto nie pracuje, nie ma prawa jeść!

Gdy bogowie wojny nie śpią...

W barakach mieszkaliśmy zaledwie dwa dni. Byliśmy podobno przeznaczeni do pracy w Zagłębiu Donieckim w kopalniach węgla, ale wskutek nowej sytuacji wojennej stało się zupełnie inaczej. Otóż przed zachodem słońca „bojcy” (strażnicy) wykręcają wszystkie żarówki z zewnętrznego ogrodzenia obozu tłumacząc to nam koniecznością wyczyszczenia ich. Ten fakt wydał się nam mocno podejrzany. Następnego dnia rano ktoś z naszych przynosi od sowieckiej obsługi kuchennej sensacyjną wiadomość, że Niemcy wypowiedzieli wojnę Sowietom. Tego samego dnia otrzymujemy rozkaz pakowania się do dalszej drogi.

Można sobie wyobrazić poruszenie i cichą radość w całym obozie. Choć nasza przyszłość jest nadal ciemna i zagadkowa, wielu stara się upatrywać w tym fakcie gwiazdę wolności, której od Sowietów spodziewać się nie możemy.

Te uczucia nurtują żywo zwłaszcza wśród Litwinów i Estończyków. Biedny skazaniec ma prawo cieszyć się nawet tak nikłą nadzieją – jego głowa jest zbyt rozgorączkowana, aby spojrzeć realnie twardej rzeczywistości wprost w oczy. Większość z nas była nastawiona na błyskawiczne zakończenie wojny niemiecko-rosyjskiej. Może Niemcy, gdy nas osiągną, spróbują za cenę wolności skaptować nas na swoją stronę. Nawet tak niektórzy kalkulowali...

Więc mamy jechać dalej. W Sowietach każdy etap podróży, w społeczeństwie niepewnym jak my, połączony jest z bardzo szczegółową rewizją. Mniej więcej o godzinie 3. po południu spędzają nas wszystkich z bagażem na dziedziniec cerkiewny. Ta „przyjemność” trwała bardzo długo, bo aż do godziny 3. nad ranem. Zwlekałem z moją kolejką do samego końca, bo chciałem przemycić przybory liturgiczne, a więc głowa nie próżnowała. Niełatwa to sprawa na oczach strażników. By się nie zdradzić, musiałem spożyć prawie cały zapas komunikantów i hostii. Stulę zaszyłem do płaszcza, a ręczniczki i korporały potraktowałem jako chusteczki do nosa. Część wina zdążyłem przelać do małych buteleczek od lekarstw i schować je do bochenka chleba. Gorzej było z kielichem. Jest godzina 2. nad ranem. Rejon rewizji silnie oświetlony i pilnie strzeżony. Kolega Stach Gil już pakuje swoje uszczuplone manatki do worka, gdy ja wyciągam swoje „skarby” jakby do licytacji. Szczęśliwie rewizor Stacha zrobił kilka kroków w kierunku swego biura, aby coś zanotować. Jakby instynktownie skorzystałem z tej okazji. Z drżeniem wyciągam święty kielich, owinięty w grube skarpetki, robię porozumiewawczy znak w kierunku Stacha. Zrozumiał... Jednym silnym kopnięciem mój kielich znalazł się wprost w jego worku. Udało się nadspodziewanie dobrze.

W czasie rewizji zarekwirowano mi wszystkie narzędzia ślusarskie, w które zamierzałem włożyć cały mój spryt życiowy – według wolności kultury zachodniej. Przepadła brzytwa i wszelkie ostre przedmioty. Na razie pozwolono mi zabrać książki, z czego bardzo się ucieszyłem, w nich bowiem spodziewałem się znaleźć przyjacielską mądrość. Kompas schowałem do ziemi w nadziei, że po rewizji go odnajdę. Bolszewicy jednak mieli duże doświadczenie w podobnych „obiskach”, czyli rewizjach. Rano znaleźliśmy cały

dziedziniac przegrabiony i czysto umieciony. Wszystkie więc nasze „skarby” wypychały kieszenie bolszewików. A czego tam nie było! To był ich czysty zysk za nocną pracę. Przypuszczam, że ta nieoficjalna część rewizji była dla nich najciekawszym momentem.

W Starobielsku zauważyłem, że może będzie niekorzystnie występować jako ksiądz, toteż w ewidencji personalnej podałem się za stolarza. Może na tym koniku zajadę dalej...

Następny etap podróży trwał mniej więcej siedem dni. Byłem w dobrym nastroju, nie wiedząc jeszcze co mnie czeka na tej nowej drodze. Przekonany, że się znowu komuś przydam, nie miałem powodów do jakichś załamań duchowych. Czułem, że Bóg mnie prowadzi. Trzymałem się w życiu zawsze zasady, aby iść tam, gdzie mnie Bóg prowadzi – przecież to niezapomniana nauka z powołania.

Sygnaly wojny niemiecko-rosyjskiej błyskały wszędzie coraz wyraźniej. Nawet tak daleko od frontu widzieliśmy przez zakratowane okienka olbrzymie koncentracje samochodów, armat, traktorów i koni. Wszędzie powiewały czerwone „plachty” z odpowiednimi sloganami. Te oznaki wojny podniecały nasze nastroje, choć oficjalnie nic nam o wojnie nie mówiono.

Warunki materialne znacznie się pogorszyły. Odczuliśmy brak litewskiego „Maistasu” i „Pienocentrasu”. Wagony były mniejsze i ciasniejsze, toteż czerwcowe upały zaczęły nam bardzo dokuczać. Chleb otrzymywaliśmy jeszcze w dostatecznej ilości, ale musieliśmy walczyć o kubek jakiegokolwiek wody, bo po nędznej solonej rybie niesamowicie dokuczało pragnienie. Raz dziennie otrzymywaliśmy coś w rodzaju herbaty. Był to wywar z odpadków z wytwórni marmolady. Spaliśmy na zmianę, ponieważ nie starczyło dla wszystkich miejsca na pryzkach. Były to dni niezmiernie męczące.

Utartym szlakiem wygnańców

Pędzimy szybko gdzieś na północ. Nigdzie nie widać nazwy stacji kolejowej, pewnie nie chcą ujawnić, dokąd jedziemy. Zaledwie któryś z kolejarzy z największą ostrożnością zdradził miejscowość Oriel i Fronzę [Orzeł i Frunze]. Wjeżdżamy w okolice górzyste, mkniemy przez kilka tuneli.

To Ural. Niektórzy towarzysze podróży znają te okolice z czasów przedrewolucyjnych. W Swierdłowsku uderza nas mnóstwo fabryk i olbrzymi dworzec kolejowy. W miarę posuwania się dalej na północ czujemy się coraz mniejsi...

W święto Apostołów Piotra i Pawła odpawiam znowu mszę św. w wagonie w biegu pociągu. Wszyscy modlą się żarliwie za swoje rodziny, za kraj ojczysty. Po tej próbie szczęścia sowieckiego stajemy się coraz poważniejsi.

Zaczynają się nieprzebyte bagna i tundra. Dalej na północ lasy bez końca, coraz bujniejsze, coraz piękniejsze. Pociąg staje przy jakiejś osadzie, by tu zostawić część transportu z naszej grupy skazańców. W ostatnim dniu czerwca stajemy w Soświe, mniej więcej 570 km na północ od Swierdłowska. Koniec kolei żelaznej.

Trzy dni czekamy pod gołym niebem, na brzegach rzeki Sośwy. Spotykamy tu pierwsze grupy Polaków, deportowanych już dawniej ze wschodnich ziem Rzeczypospolitej. Jakaś młoda Polka stoi przy studni wraz z dziećmi i częstuje nas wodą. Rozmawiamy z nią chwilę, ale rychło odczuwamy świszczący bat nad sobą.

Pamiętam z tych dni jeden prześliczny moment. Jest właśnie niedziela. Na dalekiej północy zorza świta już około godziny 3. nad ranem. Po strzeżonym obozowisku idą wici z ust do ust, że wczesnym rankiem odbędzie się msza św. Gromadzą się wszyscy bez wyjątku: Polacy i Litwini, Estończycy i Żydzi, aby oddać cześć wspólnemu Bogu i błagać Go o pomoc. Z naszej strony jest to ryzyko niesłychane, które można wytłumaczyć jedynie naszym przyzwyczajeniem do zachodniego sposobu myślenia i uczucia. Czemu nie widzą nas tym razem uzbrojone warty, które w czasie długiej podróży dały się niejednokrotnie tak dotkliwie we znaki?

Jeden tylko strażnik podszedł w czasie podniesienia do ołtarza i zdjawszy czapkę nieśmiało zapytał: *Co się tu dzieje?* Mówią, że ukląkł i próbował się przeżegnać, ale widać stracił wprawę. Tak, na to mógł się zdobyć tylko wartownik Ukrainiec, deportowany przed laty do Rosji i jeszcze nie zdeprawowany do reszty przez ustrój komunistyczny. Tej Ofiary nikt z obecnych nie zapomni. I dziwna rzecz, tym razem nie było żadnych dochodzeń ni żadnych przykrości.

Tegoż dnia każą nam zabrać wszystkie toboły tłumacząc, że pojedziemy niedaleko. Straszliwie zmęczeni wlecemy się

przez całe miasteczko. I tu spotykamy grupy Polaków przy pracy. Każdy z nich ukradkiem stara się ujawnić, skąd pochodzi i kiedy został aresztowany. Robi się ciężko na sercu, gdy się widzi na własne oczy dołę rodaków, którzy już długo cierpią na wygnaniu. Zresztą ten przejściowy kontakt bolesnych spojrzeń i słów nie wypowiedzianych nie trwa długo, gdyż wartownicy wściekle ujadają, jak psy gończe. Sowiecki system konwojowania skazańców polega na omijaniu w miarę możliwości osiedli ludzkich. Prowadzą nas jak zapowietrzonych...

Pod wieczór zajeżdżają dwie olbrzymie barki ciągnięte przez holownik. Każda z nich ma pomieścić po kilka set[ek] ludzi z bagażem. W tym ścisku człowiek chwilami żałuje, że jeszcze potrafi myśleć i czuć... Żółtim krokiem posuwamy się pod prąd rzeki Sośwy. Okolica jest beznadziejnie smutna i nudna. Zmiał słuchać przekleństw i narzekań wcisnąłem się do ciemnej nory na dziobie barki i smacznie przespałem całą noc, budząc się prawie u celu. Jesteśmy w miasteczku Gari, gdzie – jak wszędzie na Syberii – kwitnie przemysł drzewny. Po względnie dobrym posiłku maszerujemy dalej pieszo. Większy bagaż obiecano nam przywieźć następnego dnia.

/.../

Nie przyjechaliście w gościnę...

Gdy się już zupełnie ściemniło, stanęliśmy u celu podróży przebywszy pieszo 18 km. Spoza drzew wyłaniają się wieże strażnicze i dachy baraków za wysokim ogrodzeniem. Obóz otaczają ze wszystkich stron gęste lasy. Rozkładamy się na niewielkiej polanie. Co parę kroków widać napisy ostrzegawcze: *Zapretnaja zona*, czyli teren zakazany. Obozowiska pilnie strzegą uzbrojeni „bojcy“, czyli armia NKWD.

Przy kolacji przywitał nas względnie grzecznie naczelnik obozu, przemawiając krótko w języku rosyjskim. *Nie przyjechaliście tutaj – powiada – w gościnę, ale na twórczą pracę dla dobra Związku Radzieckiego. Odtąd zaczynacie całkiem nowe życie.*

Pierwsza noc była piękna i ciepła, toteż można sobie wyobrazić, jak miły był sen po przebytych trudach. Obudziliśmy się jednak w nastroju niewesołym, gdyż rankiem

zaczął padać deszcz. Następne dni były chłodne i mokre. Wszelkie cieplejsze ubrania pozostały w cięższym bagażu, który nadejść może za kilka dni. Ratowaliśmy się wzajemnie pożyczając ubrań, byle tylko nie dopuścić do zaziębienia.

Następnego dnia po południu administracja zaczęła przyjmować nas do obozu. Ta procedura była znowu połączona ze szczegółową rewizją i trwała kilka dni. Deszcz padał bez przerwy. Ci, którzy musieli jeszcze czekać za bramą, otrzymali na mieszkanie cegielnię krytą bardzo prymitywnie słomą. Deszcz obficie przeciekał przez dach, więc dola nasza wcale się nie poprawiła.

W tym okresie można było względnie łatwo uciec do lasu. Ale co dalej? Z tego „prawa“ więźniów skorzystało ośmiu ludzi. Wnet jednak znaleźli się oni w rękach władz sowieckich. Chodziły uporczywe pogłoski, że niektórzy z nich zostali rozstrzelani. Ja także miałem pokusę ratować się ucieczką i długo się nad tym zastanawiałem. Wreszcie zwyciężył „maćkowy rozum“ i poczucie obowiązków kapłańskich. Rzadko spotyka się ludzi, którzy zawdzięczają wolność ucieczce z Syberii.

Po trzydniowych „wczasach“ pod gołym niebem wszyscy wreszcie znaleźli się pod dachem. Rewizja nie była w tej chwili sprawą aktualną, gdyż wskutek ulewnych deszczów musieliśmy czekać na bagaż cały tydzień. Nie ma bowiem na Syberii dróg bitych, tylko leśne szlaki po grząskim błocie.

Bolszewicy zachowują się przy rewizji brutalnie, zwłaszcza gdy dostaną do rąk przedmioty kultu religijnego. To na nich działa jak czerwona płachta na byka. Zrywają z jakąś szatańską pasją krzyżyki, rwą na strzępy obrazki i różańce używając przy tym nieraz najohydniejszych przekleństw i bluźnierstw, zwłaszcza przeciw N. Maryi Pannie. Nie ośmieliłbym się przytoczyć tu choćby jednego dla przykładu. Nasi ludzie zachowują się na ogół z godnością. Jedni biernie milczą oszołomieni nadmiarem upokorzeń, śmielsi natomiast odgrają się karą Bożą.

Po tygodniu i mnie wzywają po odbiór bagażu. Bałem się trochę, by nie stracić resztek sprzętu liturgicznego. Z workami nie było kłopotu, bo najcenniejsze przedmioty znajdowały się w torbie. Przepadły tym razem wszystkie książki, gdyż to dla człowieka pracy jest zbędne... i może zawierać niebezpieczny dynamit ideowy dla podtrzymania siebie i in-

nych na duchu. Posiadałem licznik, który kiedyś konstruowałem z pudełek od kremu i z rosyjskich kopiejek. Ten mały przedmiot bardzo ich intrygował, rozebrali go więc doszczętnie, dopytując się, do czego on może służyć. – Do czego? – Przypuśćmy do liczenia ściętych drzew czy też zmówionych za was paciorków – przecież u was robi się wszystko na normy! – Otwarli również puszkę konserw w podejrzeniu, że może znajduje się tam coś niebezpiecznego...

Kielich był owinięty w grube pończochy. Po dokładnym przeglądnięciu torby rewizor odłożył to zawiniątko na bok jako przejrzone. Podobnie udało się z modlitewnikiem, który mi służył za mszał. Zdziwiłem się tym niezmiernie, przecież badał wszystko szczegółowo i niczego nie przepuścił – jakby był zamroczony, jakby stracił zmysł dotyku. Zabrał tylko srebrne naczynie do hostii, które widocznie nie było aż tak bardzo konieczne do świętych czynności w naszej katakumbowej prostocie. Musiałem się w czasie rewizji mocno hamować, by nie zepsuć tak widocznej opieki Boga. Dałem wyraz swojej radości dopiero w baraku, dzieląc się z kolegami otwartą puszką konserw.

Eksploatacja niewolników

Po tym wszystkim wypoczywaliśmy jeszcze kilka dni. Należy to jednak tłumaczyć brakiem narzędzi i organizacji pracy. Ten czas wykorzystałem na przygotowanie hostii i komunikantów z białego chleba pszennego, którego kawałek zachowałem jeszcze z Wilna.

/.../

Gdy się skończyły „wczasy”, próbowałem dostać pracę „po specjalności”, w zawodzie stolarskim. Ale do tego trzeba było mieć szerokie plecy w administracji obozowej, którą szybko opanowali Żydzi i Litwini. Zresztą jako młody człowiek i uznany za silnego musiałem pójść do eksploatacji lasów. Demokratyczna zasada pracy według specjalności została obalona już w pierwszych dniach. I tak generał litewski jest komendantem straży pożarnej, minister rządu kucharzem, profesor gimnazjalny „specem” od czyszczenia niechłujnych ustępów, a kapłan drwałem. Każdy jednak wolał pracować bliżej domu, gdyż oszczędzał sobie trudu podróży i miał łatwiejszy dostęp do kuchni.

Pierwszy dzień pracy był raczej interesujący choćby dlatego, że się przerwało monotonię życia. W brygadzie liczącej 30 osób ruszyliśmy do pobliskiego lasu. Tu rozdzielono nas na tak zwane zwiena czyli grupy po trzech lub czterech ludzi, pouczonych o bezpieczeństwie spuszczenia drzew, i kazano pracować. Celem nabycia wprawy zmniejszono na najbliższe dwa tygodnie normę do 50 procent. Wieczorem jednak stwierdziliśmy wszyscy, że i ta połowa jest ponad nasze siły.

Tu trzeba powiedzieć parę słów o sowieckiej klasyfikacji siły roboczej. Istnieją cztery zasadnicze kategorie robotników: silni, średni, słabi i inwalidzi, do których zalicza się starszusków. Każdej kategorii ma odpowiadać stosowna praca i norma. To stanowisko byłoby w naszych warunkach słuszne, gdyby... Cała krzywdą leży w klasyfikacji sił ludzkich. Co pewien czas ma się odbywać przegląd lekarski dla dokonania koniecznych przegrupowań wskutek zmiany stanu zdrowia robotników. Ale w systemie pozbawionym humanitaryzmu i litości względem ludzi uznanych urzędowo za szkodników i niebezpiecznych dla ustroju, wspomniana zasada w praktyce zupełnie nie istnieje. Cała sprawa schodzi raczej na cześć formalistykę, a uwzględnia się jedynie wypadki naglące. Czwarta kategoria inwalidów i starszusków musi także pracować, lecz oni bywają na ogół zatrudniani w obrębie obozu. Jako ludzie mało produktywni, nie mogą dostawać lepszego wyżywienia. Dla ciężko chorych istnieje szpital okręgowy, jeden na kilkanaście obozów. W każdym obozie jest prymitywna izba chorych z osobnym pokojem dla wypadków naglących. Lekarzem obozowym z zasady jest ktoś z więźniów, oczywiście doktor z zawodu. Największą jego bolączką jest brak lekarstw, zwłaszcza w czasie wojny.

Normy... Iluż ludziom zgryzły one zdrowie, ilu poszło spać na wieki pod sosny syberyjskie... Normy same w sobie może nie byłyby tak straszne, gdyby nie ta brutalna zależność wyżywienia od norm. Normy... Człowiek uznany przez sprawiedliwość sowiecką za silnego musi wyrobić dziennie mniej więcej 7 metrów kubicznych drzewa opałowego lub spuścić i oczyścić około 30 m kubicznych drzewa budulcowego. Jest to przykład z naszej półrocznej pracy. W różnych dziedzinach norma przedstawia się rozmaicie, ale na ogół wszystko przekracza siły więźnia. Osiągnięcie normy

dokonyuje się kosztem niesłychanych wysiłków i nie może trwać długo.

Znam przynajmniej 30 towarzyszy niedoli, którzy kuszeni lepszym jedzeniem próbowali być tak zwanymi stachanowcami (pracownicy przekraczający normę), lecz zmarli przedwcześnie z wyczerpania. Najlepiej wychodzili ci, którzy pracowali bez większego wysiłku, pomagając sobie sprytem czy nawet oszustwem. W naszych warunkach wszelkie złudzenia co do możliwości utrzymania się przy życiu przez wytężoną pracę, prowadziły do katastrofy. Realną siłą była nadzieja odzyskania wolności spotęgowana jakąś wewnętrzną intuicją i wiarą religijną.

Pracowałem niedługo z moją brygadą blisko obozu. Rychło przerzucono nas na teren odległy o dwa km. Od wczesnego rana trzeba było brać się do ciężkiej pracy przy spuszczeniu drzewa budulcowego. W pierwszym zapale drzewo kładło się gęsto na ziemię. Jedni piłowali, drudzy oczyszczali drzewo z gałęzi, słabsi znosili gałęzie na stos na spalenie. W nieprzebranych lasach syberyjskich ten materiał nie przedstawia żadnej wartości, podczas gdy w innych krajach ludzie nie mają na czym strawy ugotować.

Praca odbywała się pod nadzorem kilku uzbrojonych strażników, nie można więc marzyć o wypoczynku w chwili dowolnie obranej. Mieliliśmy jednak co dwie godziny krótką przerwę, tak zwaną zakurkę. Wtedy zmęczone bractwo siadało na kłodach spuszczonego drzewa, gwarząc najchętniej o tym, co dziś chcielibyśmy zjeść na obiad, wspominając dawne dobre czasy. Kto posiadał jeszcze papierosa, zaciągał się z delectacją dymkiem smaczniejszym nad wszelkie delicje...

Dzień był ciężki, deszcz padał bez przerwy. Ubranie przemokło do ostatniej nitki. Chroniliśmy się do szałasów skleconych z gałęzi, ale to niewiele pomagało. Ognisko suszyło z przodu, lecz plecy nadal mokły. Strażnicy nawołują do pracy bez względu na pogodę. A przecież baraki tak blisko! – Dzień jest do pracy, a noc do wypoczynku – dlaczego wy burzujecie nie chcecie tego zrozumieć? – Dopiero pod wieczór pojawia się goniec na koniu z rozkazem odprowadzenia brygad do obozu. Takich ponurych dni było na Syberii wiele u schyłku jesieni, lecz tylko raz skrócono dzień roboczy.

Wydajność pracy to także ciekawy temat. Władze sowieckie wciąż nalegały na lepszą wydajność pracy, bo w ten sposób zarabiamy sobie na lepsze jedzenie. My twierdzimy odwrotnie: najpierw trzeba nas dobrze nakarmić, byśmy mieli siły do wydajniejszej pracy. Tak toczyło się to błędne koło... Myśmy mieli racje biologiczne, oni zaś taktyczne przez terror głodowy. Nie było nigdy mowy o zapłacie pieniężnej czy o jakimś równoważniku w ubraniu. O to zresztą nikt z nas nie prosił, zwłaszcza z początku, wiedzieliśmy przecież, z kim mieliśmy do czynienia.

Gdy więc wszystkie próby sumiennej pracy jako podstawy przeżycia zawiodły, zdecydowaliśmy się na nędzne wegetowanie, zachowując przynajmniej pozory lojalności. W rzeczywistości prześcigaliśmy się w rozmaitych pomysłowych sztuczkach. Chciałbym dziś posiadać ten budulec, spuszczonej z pnia czterokrotnie i pięciokrotnie. Na to był bardzo prosty sposób: odpiłować krążek ze znakiem odbioru i dyskretnie spalić go na ognisku. Kto by sobie z tego powodu robił wyrzuty sumienia? Nas potwornie krzywdzono, więc musieliśmy się bronić. Mój kolega, sprytny jak lis, przywoził i zdawał siedem razy tę samą sztukę drzewa. Przy podobnych kombinacjach statystyka wykonanej pracy dobrze przekraczała stan faktyczny. W naszym pojęciu zadaniem każdego więźnia było osiągnąć tanim kosztem korzystną normę. Byliśmy świadomi, że te metody stanowią poważne niebezpieczeństwo dla młodych charakterów, nie widzieliśmy jednak żadnego lepszego wyjścia.

Przy pracy w lesie bardzo niszczyła się odzież, a o nowej nikt nie myślał. By jednak praca z tego powodu nie stanęła, więzień otrzymywał starą watowaną „fufajkę“, bez różnicy na porę roku. Kto nie miał czym zastąpić zdartych butów, otrzymywał łapcie z łyka lipowego. Wytwórnia tego obuwia znajdowała się na miejscu. Sam w niej przez kilka tygodni zimowych pracowałem, wyrabiając cztery pary dziennie, podczas gdy norma wynosiła sześć par. Mimo rzetelnej pracy i dużej wprawy nie potrafiłem wykonać więcej, gdyż – jak mówiono – byłem zbyt uczciwy.

Nie jakość pracy, ale ilość. – Normy odgrywają w sowieckim systemie zasadniczą rolę. Stąd tyle niedociągnięć w ich produkcji...

Jan Wróbel

Rewolucje i religia

Każdy zajmujący się działaniami władz rewolucyjnych w ZSRR w stosunku do organizacji wyznaniowych w latach dwudziestych musi przyznać, że sztandarowy socjalizm rewolucji nie jest kluczem najważniejszym – a w każdym razie jedynym – do zrozumienia przyczyn prawdziwej wojny, jaką rewolucja bolszewicka wypowiedziała Kościołowi. Oczywiście wrogości marksistowskiej odmiany socjalizmu do religii nie sposób stracić z oczu przy omawianiu dzieł rewolucji czerpiącej obficie z tego dziedzictwa. To Marks opisał *klasową* rolę religii, jej ścisłe powiązanie z ustrojem społecznym. Od Marksa w końcu zapożyczono hasło *opium dla ludu*. Już drugi Zjazd SDPRR (1903) umieścił w swym programie postulat oddzielenia Kościoła od państwa i szkoły¹. W tym duchu oddziaływał na partię Lenin (artykuł „Socjalizm i religia”)². Temu zdecydowanemu przekonaniu ideowemu rosyjskich komunistów należy zawdzięczać fakt, iż wszystkie dekryty dotyczące roli Cerkwi w nowym państwie ogłoszono w ciągu zaledwie kilku tygodni po przewrocie październikowym.

Przynajmniej dwie kwestie stanowią w moim przekonaniu przeciwwskazanie dla traktowania konfliktu z Kościołami jako li tylko skutku poglądów uprzednio wyznawanych przez rewolucjonistów. Pierwszym źródłem wątpliwości jest fakt, iż rewolucja radziecka nie była wcieleniem w życie obmyślonych wcześniej projektów. Jej czołowa (wskutek zamachu 1917 r.) siła – bolszewicy, wkraczała w proces rewolucyjny z pewnym bagażem wyobrażeń i emocji oraz broszurką Lenina „Państwo i rewolucja”³. Państwo tworzone przez Lenina, w moim przekonaniu, stanowiło jednak żywe zaprzeczenie anarchistycznych wizji zawartych w tym dziełku (które Leszek Kołakowski nazwie z tego powodu *przedziwnym*⁴). Od początku rewolucji realia bezlitośnie rozprawały się z ideowymi założeniami. Tak np. bolszewicy musieli podjąć hasła *pokoju* (choć marzyła im się światowa rewolucja) i *ziemi* (choć pragnęli własności kolektywnej)⁵.

Wodzowie rewolucji, nie mówiąc już o jej podoficerach i szeregowcach, po prostu nie wiedzieli, jak ma w praktyce wyglądać socjalizm. Garść ideowych założeń – to jeszcze nie był nawet ogólny program. Odwołuję się tutaj do wywodów M. Malii, który uchwycił moim zdaniem istotę zagadnienia pisząc: *Z „socjalizmem” jest (w 1917 r. – J.W.) trochę jak z jednorożcem, jest to zwierzę bajeczne, które nigdy nie istniało, a jego obraz został ułożony ze składników wziętych od zwierząt rzeczywistych, należących do rzeczywistego świata*⁶. Socjaliści odrzucali w zasadzie wolny rynek, nie mieli jednak konkretnego projektu, czym go zastąpić, odrzucali prywatną własność, nie precyzując jednak ideału uspołecznienia środków produkcji i dystrybucji. Niezbyt jasno przedstawiali wizję życia politycznego w socjalizmie. Mgławicowość takich rozważań przesłaniało natomiast przekonanie, że socjalizm stworzy społeczeństwo sprawiedliwsze, bardziej braterskie itd. Partia bolszewicka zaimprovizowała przejęcie przemysłu i handlu przez administrację państwową, gospodarkę planową i komitety biedoty na wsi, a także likwidację wszystkich partii politycznych i – mówi Malia – nazwała taki stan rzeczy socjalizmem. Monopartia wymyśla, improwizuje dwie rzeczy: *po pierwsze – socjalizm, po drugie – by nadać jakiś koniec temu jednopartyjnemu państwu – to, co nazywam „uniwersalną biurokracją ideokratyczną”, która robi w państwie WSZYSTKO. Po raz pierwszy w dziejach pojawia się uniwersalna biurokracja, która bierze na siebie absolutnie wszystko i całkowicie zastępuje społeczeństwo obywatelskie*⁷.

Przedrewolucyjna myśl socjalistyczna mogłaby i przegapić kwestie religijne. Nie uchroniłoby to Kościołów od ataku *uniwersalnej biurokracji*, która nie mogła znieść obok siebie silnej instytucji organizującej życie społeczne. Nie socjalizm tworzył rewolucję nastawioną na zniszczenie religii, ale rewolucja stworzyła monopartię niszczącą wokół siebie

¹ W. Kurojedow, s. 24.

² W. Lenin, *Socjalizm i religia* (1905), *Dziela*, t. 10, Warszawa 1955, s. 71–79.

³ Tenże, *Państwo i rewolucja. Dzieła wybrane*, t. 2, s. 140–234.

⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Paryż t. 2, s. 479–537.

⁵ H. Zand, *Koncepcje budownictwa socjalizmu w myśli bolszewickiej*, Warszawa 1977.

⁶ M. Malia, *Lekcja rewolucji rosyjskiej*, b.m.w., 1986, s. 117.

⁷ Tamże, s. 118.

wszelką, nawet domniemaną, konkurencję. Wyjaśnia to chyba, dlaczego wycofanie się z komunizmu wojennego nie wpłynęło zasadniczo na stosunek władz do Cerkwi prawosławnej. NEP przynosił odprężenie gospodarcze, lecz nie przynosił odprężenia wrogom politycznym. Cerkiew trudno było uznać za siłę kontrrewolucyjną. Niewątpliwie była jednak bolszewikom niechętna, czemu trudno się dziwić pamiętając o antykościelnych posunięciach, a następnie represjach państwa bolszewickiego. Tolerowanie silnego i niechętnego partnera, jeśli nawet nie zagrażał on bezpośrednio władzy, nie było dla *uniwersalnej biurokracji* możliwe. Zdecydowano się na atak pod osłoną dekretów o konfiskacie kosztowności kościelnych (1922). Atak zakończony sukcesem, tj. rozbiciem i osłabieniem rywala. Po ponowieniu ataku w latach 1926–27 Cerkiew stać już było tylko na „siergiejewszczyznę”.

Dlaczego jednak polityka uległości zainicjowana przez patriarchę Tichona i rozwinięta przez Sergiusza nie wystarczyła, by ratować Cerkiew? Decydującą przyczyną, myślę, była sama dynamika okresu tworzenia nowej rzeczywistości. *Uniwersalna biurokracja ideokratyczna* podporządkowała sobie nie tylko zachowanie, ale i odczucia obywateli. Nie tylko rządziła ludźmi, lecz także ich stwarzała. Jej konflikt z religią porządkującą świat inaczej niż rewolucja, nauczającą o innym Stwórcy – stawał się nieunikniony. Dlatego odrzucono ofertę „Żywej Cerkwi”, dlatego odrzucono lojalność innych wyznań. Ani nie widziano możliwości, ani nie chciano dzielić się z Bogiem władzą nad człowiekiem.

Na decyzję ofensywy z 1929 r. trzeba patrzeć także przez pryzmat mającej wówczas miejsce kolektywizacji. Równoczesne wystąpienie obu tych zjawisk nie było przypadkowe. Erlich, prezentując kontrowersję poprzedzającą wprowadzanie w życie planu pięcioletniego, konkluduje, że dla przełamania kryzysu zbożowego (1927–28) należało dokonać przełomu politycznego, tj. umożliwić zamożniejszemu chłopstwu współuczestnictwo w sprawowaniu władzy (a także otworzyć kraj na kredyty zagraniczne). Umocnienie zamożnych wsi siłą rzeczy oznaczałoby osłabienie aparatu administracyjnego⁸. Skutki nie ograniczyłyby się tylko do sfery politycznej. W sferze ideologicznej takie posunięcia

oznaczałyby właściwie początek odchodzenia partii od roli konstruktora nowego porządku społecznego – to raczej ona ulegałaby aspiracjom znaczących sił społecznych znajdujących się poza jej ramami. Na dłuższą metę oznaczałoby to koniec hegemonii, a potem racji bytu *uniwersalnej biurokracji* – innymi słowy koniec rewolucji rozumianej jako tworzenie. System władzy poczuł się w dobie kryzysu zagrożony i w takiej atmosferze decydował się na atak, tzn. zniszczenie obcego praktycznie rewolucji świata wiejskiego⁹. Konsekwencją stała się prawdziwa wojna domowa prowadzona między aparatem rewolucji a społecznościami wsi, nieorganizowanymi, lecz bardzo licznymi (80% ludności kraju).

Dlaczego wydarzenia te wpłynęły tak silnie na losy Kościołów? Po pierwsze – państwo stawało się w ogóle bardziej represyjne. Po drugie – główną strukturą organizującą jakoś życie wsi pozostawał Kościół (przeważnie, acz nie wyłącznie, prawosławny). Musiało to przyspieszyć podjęcie decyzji o jego brutalnej likwidacji. W. Kurojedow podaje, iż Lenin osobiście zmienił pierwszy punkt dekretu z 23 stycznia 1918 r., wprowadzając brzmienie: *Kościół zostaje oddzielony od państwa i od szkoły, w miejsce: Religia jest prywatną sprawą każdego obywatela*¹⁰. Choć dalsze postanowienia dekretu miały gwarantować ową prywatność, to łatwo dostrzec w tym incydencie symboliczny sens. Realizacja powyższego dekretu zaprzeczała przecież takiemu postawieniu sprawy. Dla rewolucyjnego państwa Lenina i Stalina *prywatne sprawy obywateli* stanowiły wyzwanie, a ich tolerowanie – zaprzeczenie ideałom rewolucji. Moim zdaniem nie idee raczej, lecz rzeczywisty sposób ich realizowania doprowadził do wojny z Kościołami.

*

Wątpliwości co do zasadniczego znaczenia ideologii budzą także przykłady innych zwycięskich rewolucji – niesocjalistycznych i niemarksistowskich – w których z równie

⁸ A. Entlich, *The Soviet Industrialization Debate, 1924–1928*, Cambridge 1960.

⁹ M. Wilk, *Młode pokolenie w ZSRR (1917–1927)*, Warszawa 1987, s. 365. Były to jednak grupy o ogromnym zapale, choć „nie można powiedzieć, że młodzież wiejska (Komsomolu – S.W.) prezentowała własną koncepcję obrazu wsi. Była to raczej transmisja ustaleń władz./.../ grupy młodzieży kroczyły w pierwszym szeregu burzycieli starej wsi rosyjskiej” (tamże, s. 375).

¹⁰ W. Kurojedow dz. cyt., s. 31.

ogromną siłą ujawnił się konflikt z Kościołami. Siłę sprawczą tych konfliktów stanowił, jak mi się zdaje, dynamizm procesu rewolucyjnego.

W pierwszej kolejności przychodzi na myśl przykład rewolucji francuskiej lat 1789–94, usiłującej przeobrazić społeczeństwo silnie przywiązane do religii. Od początku rewolucji dawała się zauważyć znaczna aktywność wielu księży katolickich popierających aspiracje zrewoltowanego stanu trzeciego (nie wspominając już o przedrewolucyjnej działalności niejednego z nich, by przytoczyć tylko przykład księdza Sieyësa). Aktywnie popierali też księża porewolucyjne przemiany zmierzające do zniesienia systemu feudalnego, mimo iż byli z nim wielorako powiązani. *Nie ulega wątpliwości* – pisze S. Meller – *rewolucja przynajmniej przez dwa pierwsze lata ma w znacznej części kleru, zwłaszcza niższego, bezpośrednio pracującego wśród ludu, sojusznika i nawet współtwórcę*¹¹. Spektakularny przejaw tego sojuszu to fakt, iż przejście dóbr kościelnych przez państwo i przyjęcie pensji rocznych przez kler odbyło się na wniosek samych przedstawicieli duchowieństwa. Nawet gdyby przyjąć, że pewna część dostojników kościelnych robiła dobrą minę do złej gry, to przecież nie można było traktować Kościoła jako siły kontrrewolucyjnej. Kościół nie miał konkurencyjnego programu, nie wykazywał też tendencji do obrony ancien régime'u. Dopiero agresywne posunięcia Zgromadzenia Narodowego, z *konstytucją cywilną kleru* na czele¹², pchnęły niemałą liczbę księży w kierunku, którego kres – w sytuacji braku alternatyw – stanowiła kontrrewolucja. Nie istniała przecież żadna inna siła, na której mógłby się oprzeć Kościół oporny wobec tych posunięć władz.

Dlaczego Zgromadzenie wystąpiło z projektem *konstytucji cywilnej kleru*? Po części podłoże stanowiły motywy polityczne. Gallikanizm – polityka zmierzająca do wyłączenia Kościoła francuskiego spod kurateli Rzymu i podporządkowania go władzy króla Francji – zakorzenił się we Francji już od konkordatu 1516 r.¹³ Zakorzenienie tej tradycji tłumaczy zresztą w znacznej mierze łatwą zgodę wielu duchownych na złożenie wymaganej przysięgi. Nie tłumaczy to jednak w pełni powodów podjęcia omawianej decyzji przez Zgromadzenie Narodowe. W chwili bowiem podejmowania odpowiedniej uchwały wpływ papieża na życie wewnętrzne

Kościół we Francji był raczej iluzoryczny, praktycznie to król obsadzał wyższe urzędy kościelne, zaś duchowni, generalnie, wykazywali lojalność w stosunku do nowego systemu. Wszystko zdaje się wskazywać, że uznano lojalność księży za stan niewystarczający. Rewolucja rosła w siłę, a jeszcze silniej rosły jej ambicje. Powoli zaczęło dojrzywać pragnienie stworzenia nie tylko nowej struktury politycznej, ale i nowego człowieka. Przywódcy rewolucji chcieli, by przedstawiciele tak silnej instytucji, jak Kościół katolicki, zobowiązali się do aktywnego współdziałania w tym dziele, a przy tym do zerwania związków z Rzymem. Inaczej mówiąc do uznania rewolucji za istotniejszą od katolicyzmu inspirację swej działalności.

Wydarzenia polityczne następujące niedługo po narzuceniu konstytucji zaważyły na dalszym przebiegu sporu Kościoła z rewolucją (wojna z Austrią, spiski arystokratów i dworu, interwencja, powstanie wandejskie). Władze coraz częściej zaczęły sięgać po brutalne środki: egzekucje, aresztowania, deportacje, zaś część księży zaczęła współpracować z emigrantami bądź wandejczykami. To jednak powody ideowe, a nie polityczne, zapoczątkowały i animowały ten spór. Źródło konfliktu stanowiło pojawienie się u rewolucjonistów przekonania o misji dziejowej urzeczywistnienia utopijnej wizji nowego porządku publicznego na gruzach starego. Tej zasadniczej kwestii nie powinny przesłaniać kontrowersje polityczne między częścią duchowieństwa a rewolucyjnymi władzami. Traktowanie z góry księży jako wrogów rewolucji już świadczyło o trwającej rewolucję obsesji monopolistycznej. Konsekwencją jej umacniania się stał się w końcu konflikt z wiarą religijną jako taką, za przeciwników uznano rychło nie tylko księży „opornych”, ale i „konstytucyjnych”. Budująca nowe społeczeństwo rewolucja zazdrośnie strzegła swego monopolu na kształcenie obywatelskich umysłów. Na tym podłożu zrodziła się

¹¹ J. Baszkiewicz, S. Meller, *Rewolucja francuska 1789–1794. Społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1983, s. 478.

¹² Wśród innych postanowień jednym kontrowersyjnym było przyjęcie zasady wybierania proboszczów i biskupów przez odpowiednie zgromadzenia elektorów. Papież miał być jedynie powiadamiany o dokonanych nominacjach (L. J. Rogier i inni, *Historia Kościoła*, t. 4, Warszawa 1987, s. 109).

¹³ Tamże, s. 114–115.

brutalna dechrystianizacja (której owoc stanowił także obowiązujący jakiś czas nakaz wyrzeczenia się kapłaństwa przez wszystkich księży) oraz deistyczny kult Istoty Najwyższej, mający zastąpić niszczonego katolicyzm¹⁴. Z tych samych powodów rewolucja wprowadziła nowy rewolucyjny kalendarz znoszący wszystkie chrześcijańskie święta i niedziele. Przestrzegania nowego kalendarza pilnowali specjaliści urzędnicy¹⁵.

*

Inne niż w Rosji i Francji nie miał konflikt z Kościołem rewolucji meksykańskiej. Kościół katolicki w tym kraju dysponował, jako jedyny z tu omawianych, kadrami działaczy społecznych i pewnymi przymiśleniami w dziedzinie spraw społecznych. Istniały katolickie związki zawodowe, zrzeszenia rolników, liczne komitety organizowane pod auspicjami kościelnymi¹⁶. Ta aktywność polityczna Kościoła była solą w oku władz rewolucyjnych – zarazem jednak stanowiła żywe zaprzeczenie stawianych mu zarzutów o kontrrewolucyjność. Istotę konfliktu obrazują kontrowersje wokół problemu reformy rolnej. Rzekome sabotowanie reformy przez sprzymierzony z hacjenderami Kościół stanowiło w latach dwudziestych główne oskarżenie polityczne padające ze strony rządowej. J. Meyer, zestawiając liczne wypowiedzi biskupów oraz dokumenty wypracowane przez katolicki ruch pracowniczy, konkluduje: *Kościół nie był zaprzeczeniem hacjenderom, ale miał swój program reformy rolnej*¹⁷. Elementy tego programu zakładały wykluczenie przemocy we wprowadzaniu reformy rolnej w życie, rozdział ziemi w porozumieniu z posiadaczem i pod patronatem miejscowego księdza, nadziewanie za odszkodowaniem, zwielokrotnienie średniej własności (idea encykliki „Rerum novarum”). Projekty reformy *nie były skrajnie różne, ale stały za nimi wrogie siły*¹⁸, toteż do porozumienia – teoretycznie możliwego – nie doszło.

Kościół meksykański zagrażał nie reformie rolnej, ale monopolowi rewolucji na kształtowanie nowego społeczeństwa. Dopuszczenie jego przedstawicieli do współudziału w realizacji reformy podważyłoby ten monopol. Odrzucono więc taką możliwość, choć utrudniło to i opóźniło przeprowadzenie pożądaných zmian w strukturze własnościowej wsi. Z podobnych powodów prześladowano katolickie

związki zawodowe, mimo iż teoretycznie kadra autentycznych i mających pewne doświadczenie działaczy powinna znaleźć uznanie w oczach oficjalnego ruchu zawodowego¹⁹.

Monopolu broniono zresztą nie tylko przed Kościołem. Zanim otwarcie i z całą siłą zaatakowano go, rozbito wszystkie inne od dominującego nurtu rewolucji: ruch wspólnotowy chłopów południa Meksyku, ruch „farmerski” stanów północnych, anarchistyczny ruch robotniczy. Zwycięski nurt rewolucji – miejski, liberalny i „północny” (tj. wpatrzony w Amerykę Północną) – wszystkie pokonane odłamy bez wahań zaliczał do *kontrrewolucji* czy *zdrady*. Trudno rozstrzygnąć, czy istniało prawdopodobieństwo porozumienia między tymi nurtami. Z pewnością wymagałoby to znacznych umiejętności dyplomatycznych i nie mniejszej dawki dobrej woli. Nie bez znaczenia za to wydaje się fakt, iż obóz rządzący nie wykazywał zainteresowania ewentualnym „dogadaniem się”. Walczył o pełnię władzy i nie chciał (nie umiał?) się nią dzielić.

Jednak ocenianie walki z Kościołem meksykańskim wyłącznie w optyce bezpardonowej walki politycznej byłoby błędem. Katolicki ruch społeczny nie ubiegał się o rządy w kraju (choć pragnął, przynajmniej na szczeblu lokalnym, mieć w niej współudział), hierarchia kościelna nie opowiedziała się jednoznacznie za żadną z walczących stron. Zwycięstwo liberałów przyjęto bez entuzjazmu, ale i bez automatycznej opozycji. W chwili gdy w czerwcu 1926 r. prezydent Meksyku podpisał dekret zawierający przepisy wykonawcze do antykościelnych artykułów konstytucji – co miało się stać początkiem wielkiej państwowej akcji dechryścianizacyjnej (tzw. defanatyzacji) – polityczna sytuacja rewolucji kształtowała się stosunkowo dobrze. Zostały pokonane opozycyjne ruchy polityczne, zbudowano silny aparat państwowy. Nowy element rzeczywistości stanowił

¹⁴ J. Baszkiewicz, S. Meller, dz. cyt.

¹⁵ Tamże, s. 468.

¹⁶ J. Meyer, *La Cristiada*, Mjico 1975, t. 2, s. 227. O ile w tekście nie zaznaczyłem inaczej, faktografię i oceny dotyczące Meksyku zaczerpnąłem z: T. Łepkowski, *Historia Meksyku*, Ossolineum 1986.

¹⁷ Tamże, s. 228.

¹⁸ Tamże, *passim*.

¹⁹ Tamże, s. 218 (Ostatecznie w 1926 r. zakazano działalności związków zawodowych zrzeszonych w katolickiej CCT).

natomiast fakt, że rewolucja uważała za swój cel nie tylko przebudowę politycznych struktur, lecz także uwolnienie Meksykanina od starego sposobu myślenia. „Defanatyzacja“, którą z wielkim wigorem prowadziła rewolucja, polegała na rugowaniu wszelkich wpływów nie mających źródła w niej samej. Po urzeczywistnieniu celów politycznych, tj. objęciu władzy, zdecydowano się sięgnąć po władzę duchową. *My, rewolucjoniści, nie uznajemy żadnej religii, bo każda religia deformuje ludzki umysł*²⁰, tłumaczył jeszcze w latach trzydziestych jeden z rewolucjonistów. To w imię walki o ten umysł toczono wojnę podjazdową z Kościołem, rozpoczęto w 1926 r. ostateczną (jak się wydawało) z nim rozprawę, objęto szczególną opieką szkoły, których misją miało być *przede wszystkim wypierać fanatyzm z wpływów na kulturę*²¹.

Oliwy do ognia dolewał fakt, iż przemiana, siłą rzeczy, musiała objąć najliczniejszą warstwę ludności – chłopstwo. Najliczniejszą i prawie obcą światu rewolucyjnych liberałów, kształtowaną głównie przez Kościół. Przemiana zatem była możliwa albo wbrew Kościołowi, albo w porozumieniu z nim. Wybrano walkę. Sam prezydent Calles tak tłumaczył istotę swej decyzji w 1926 r.: *Wierzę, że znaleźliśmy się w momencie, gdy pola walki zostały na zawsze wytyczone, zbliża się godzina ostatecznej batalii, zobaczymy, czy rewolucja zwycięży reakcję, czy też tryumf rewolucji był krótkotrwały*²².

*

Przykładem na to, że przyczyny prześladowania Kościołów w procesach rewolucyjnych nie leżały w ich chrześcijańskim charakterze, były losy muzułmańskiego Kościoła w Turcji lat dwudziestych i trzydziestych²³. Rewolucję kemalistowską można chyba uznać za jedną z prekursorów rewolucji „trzecioświatowych“. Za swe zadanie uważała walkę z zacofaniem kulturalnym państwa, archaicznością jego struktury politycznej i ekonomicznej, niską pozycją międzynarodową (przy silnej pozycji mniejszości narodowych wewnątrz kraju). Takie problemy, jak konflikty klasowe, niesprawiedliwość podziału dochodu narodowego etc. nie przesłaniały głównego celu – unowocześnienia tak państwa jak i narodu tureckiego. Wydawałoby się, że „rewolucja narodowa“ powinna widzieć w religii muzuł-

mańskiej sojusznika raczej niż wroga. Zwłaszcza sprzyjałyby temu chęci władz uzyskania jak najszybszego wpływu na masy ludowe, wpływu niezbędnego do realizacji planu przewartościowania pojęć i zasad wyznawanych przez turecką społeczność. Jednakże, mimo odwoływania się rewolucjonistów (zwłaszcza z początku) do pewnych aspektów religijności tureckiej (przede wszystkim akcentowano odrębność narodową wyznawców Allaha, Turków, w stosunku do chrześcijan i Żydów) bilans wzajemnych kontaktów między państwem a muzułmańską organizacją religijną wypadł zaskakująco niepomyślnie dla tej ostatniej. Hierarchia duchownych została rozwiązana, duchowieństwo poddano drobiazgowej kontroli urzędów państwowych, które mianowały i odwoływały kaznodziejów, cenzurowały ich kazania, administrowały majątkiem kościelnym itd. *Islam stał się urzędem państwowym a ulemowie niższymi urzędnikami* (Lewis). Odebrano ulemom oświatę powszechną, zlikwidowano praktycznie, przy pozorach zreformowania, edukację religijną duchownych (kasując szkoły duchownych – medresy, a otwierając w ich miejsce państwowy Wydział Teologii).

Lewis uważa, że podstawę kemalistowskiej polityki religijnej stanowiła nie antyreligijność, lecz laicyzacja, co różni ją od wyraźnie antyreligijnych polityk omówionych wyżej państw rewolucyjnych. Przyczyna jednak, która doprowadziła do starcia z religią, okazała się ta sama: państwo rewolucyjne wypracowało wizję nowego obywatela, do której naginało perswazją i przemocą mieszkańców swego kraju.

W tym przypadku wymarzone sobie Turków *nowoczesnych i cywilizowanych* – i takie też wymagania stawiano ich religii. Zgadzano się tolerować religię ugruntowaną wychowawcze posunięcia rządu, lecz konsekwentnie zabraniano religii w jakikolwiek sposób przeciwstawnej „cywilizowaniu” Turcji. Mentalność rewolucji w tym względzie oddają zalecenia komitetu utworzonego przez Wydział Teologiczny, dotyczące zreformowania instytucji religijnych:

²⁰ W. Dobrzycki, *Myśl polityczna rewolucji meksykańskiej*, Warszawa 1986, s. 247.

²¹ Z instrukcji Sekretariatu Edukacji Narodowej, za: J. Meyer, dz. cyt., t. 2, s. 208.

²² W. Dobrzycki, dz. cyt., s. 166.

²³ Faktografia za: B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, Warszawa 1970, zwłaszcza s. 478–485.

meczetu miały być czyste i wyposażone w ławki i szatnie, pracować w nich mieli wyszkoleni muzycy grający nowocześnie muzykę instrumentalną, kaznodziejów miano kształcić na odpowiednio wysokim poziomie, oczywiście w państwowych instytucjach. Komentując tę instrukcję Lewis konstatuje: *Można było zmienić osmański sułtanat w narodową republikę z prezydentem, ministrami i parlamentem, nie można było natomiast zmienić meczetu w kościół muzułmański z ławkami, organami i imamem kantorem*. Prawie wszystkie zalecenia komitetu pozostały na papierze, a nawet Wydział Teologii okazał się, jak mówi Lewis, przedwczesny, gdyż nie odpowiadał mentalności muzułmanów²⁴. Niedługo później doszło do przekazywania meczetów na cele państwowe, zakazu nauczania religijnego i serii drobniejszych szykan.

Choć historia rewolucji tureckiej nie była świadkiem tak drastycznych akcji antyreligijnych, jak w opisywanych wyżej rewolucjach (nawet jeśli w stosunku do bractw religijnych postępowano nieraz brutalnie), to przecież trudno nie zauważyć podobieństwa samego mechanizmu, który doprowadził do walki z religią. Przemawiające w imieniu rewolucyjnych dogmatów urzędy państwowe wypowiadały walkę konkurencji w sprawowaniu „rządu dusz”. Organizacje religijne jako pierwsze padały ofiarą polityki rezerwującej dla państwa prawo do kształtowania ludzkich umysłów i sumień.

*

Trochę na marginesie tych rozważań pozwolę sobie na poruszenie jeszcze jednej kwestii. Mianowicie nie sposób pominąć, iż historia relacji między rewolucjami a Kościołami być może nie napisała jeszcze swojego ostatniego rozdziału. W dziejach chrześcijaństwa można znaleźć bez liku ruchów, ugrupowań, wybitnych jednostek wreszcie, które czerpiąc swą ideologię z Ewangelii akcentowały potrzebę wywalczenia nowego modelu stosunków społecznych. Naczelne hasło stanowiła zazwyczaj sprawiedliwość, często także równość – i to nie tylko wobec Boga. Dolciniści, husyci, anabaptyści – listę religijnych kontestatorów społecznych nie wzdragających się przed użyciem broni można by bez trudu wydłużyć. W bliższych nam czasach, już po rewolucjach wyżej opisanych, znaleźli się chrześcijanie gotowi

stanąć do zbrojnej walki o inny, zgodny z duchem ich religii sprawiedliwy ład społeczny, przy czym ich ideologia i postępowanie były niewątpliwie rewolucyjne. Przynajmniej dwa przykłady, bardzo od siebie odmienne, trzeba przytoczyć.

Ruch *cristeros* narodził się wśród części meksykańskiego chłopstwa jako odpowiedź na nasilenie antyreligijnej akcji rządowej w 1926 r.²⁵ Po części można więc ten ruch traktować jako ruch samoobrony chłopów. Jednak *cristeros* szybko zaczęli podnosić postulaty polityczne wskazujące, iż ruch ten dorobił się własnej wizji ustroju politycznego, w którym respektowano by prawa Boskie i prawa ludu. W jakiejś mierze stanowiło to reakcję na ustrój „diabelskiego” państwa. Jednakże polityczny zamysł *cristeros* (i jego miejskiej nadbudowy – Krajowej Ligi Obrony Wolności Religijnej) nie polegał na zbudowaniu państwa kościelnego. W projekcie konstytucji zwieńczającej proces poszukiwań i dyskusji przewidywano funkcjonowanie „normalnego”, świeckiego, demokratycznego i tolerancyjnego państwa, w którym silną strukturą byłyby samorządy lokalne, a swobody jednostki zagwarantowane. Jednocześnie w pierwszym artykule projektu ustawy zasadniczej stwierdzono, że naród meksykański *uznaje i składa hołd Bogu Wszechmogącemu i Najwyższemu Stwórcy Wszechświata*²⁶.

Ta chęć zbudowania nowego ustroju politycznego jest jedną z przyczyn, dla których *cristeros* niechętnie podporządkowali się apelowi episkopatu meksykańskiego o zaprzestanie działań po podpisaniu przez rząd i Kościół tzw. arreglos; na skutek których rząd zawieszał realizację antykościelnych postanowień konstytucji państwa meksykańskiego. Walczono z państwem nie tylko dlatego, że było bezbożne, ale i dlatego, że było niesprawiedliwe. O tę sprawiedliwość walczono równie zaciekle jak w obronie Kościoła.

²⁴ Tamże, s. 480.

²⁵ Jeśli w tekście nie zaznaczyłem inaczej, opieram się na pracy T. Lepkowskiego, dz. cyt.

²⁶ Relacjonując postanowienia tej konstytucji opieram się na autorytecie T. Lepkowskiego. Jest to bowiem kwestia sporna. J. Meyer, przykładowo, nie wspomina o niej ani słowem. W. Dobrzycki przychylił się natomiast do wersji oficjalnej *Historii Rewolucji Meksykańskiej* – autentyczność konstytucji jest wątpliwa, z pewnością zaś nie była ona znana zwykłym powstańcom.

Ruch *cristeros* nie stanowił stricte politycznej struktury, zaś religii nie traktował jako swoistego ozdobnika. Niemal powszechnie poświadcza się głęboką religijność, utrzymaną w formie czysto katolickiej: codzienny różaniec, wspólne msze itd.²⁷ Religijność uczestników ruchu była zarazem mocno emocjonalna i żarliwa, nie wolna nawet od fanatyzmu. Okrzyk: *Viva el Cristo Rey!* (Niech żyje Chrystus Król!), zawsze towarzyszący rozstrzeliwanym powstańcom wyrażał szczerze ich najkrótszy program. Z drugiej strony *cristeros* nie mogą być uważani za „ramię Kościoła”. Hierarchia katolicka nie poparła wezwania do powstania, wielu księży na terenach objętych powstaniem nie przyłączyło się do niego. Episkopat doprowadził w końcu do jego wygaszenia mimo nieosiągnięcia przez ruch wyznawanych celów.

Frapującym, całkiem współczesnym przykładem koegzystencji idei rewolucyjnych i chrześcijańskich jest rewolucja nikaraguańska z 1979 r. Wprawdzie rewolucję przeprowadził, obejmując w jej wyniku władzę, marksizujący Sandinistowski Front Wyzwolenia Narodowego, jednakże w szeregach powstańców znalazło się bardzo wielu katolików. Także wśród przywódców ruchu pojawili się katolicy (w tzw. Grupie Dwunastu, politycznej reprezentacji powstańców za granicą, było trzech księży). O ile jednak udział w samym powstaniu przeciw dyktatorowi mieścił się jakoś w ramach katolickiego nauczania (doktryna *śłusznego buntu* sięgająca św. Tomasza z Akwinu), to już współdziałanie części duchownych i świeckich katolików w budowaniu porewolucyjnej rzeczywistości stanowiło zjawisko nowe. Z punktu widzenia doświadczeń poprzednich rewolucji z radziecką na czele – zgoła niezwykle.

Motywy kierujące katolikami, którzy zdecydowali się przystąpić do rewolucji, są, jeśli wierzyć ich własnym słowom, czysto chrześcijańskie. *Przekonałem się, że SFWN był dobrym samarytaninem, który zajmował się ranną Nikaragwą. Nie mogłem mu odmówić nie obrażając Boga*²⁸ – oto jedna z charakterystycznych wypowiedzi. Ich decyzjom towarzyszy przekonanie, iż rewolucja tworzy społeczeństwo bardziej braterskie, sprawiedliwe, że uczestnicząc w niej wypełniają wolę Bożą. Przekonanie to jest tak silne, iż doprowadza nawet do gotowości zerwania z Kościołem, nawet do utworzenia rozłamowego, prorewolucyjnego Kościoła

ludowego. Nietrudno snuć analogie między tym Kościołem a „Żywą Cerkwią”, natomiast diametralnie odmienna wydaje się postawa władz. Być może przyjęcie tej oferty przez sandinistowski ruch rewolucyjny jest zapowiedzią historycznych zmian w modelu stosunków między „postępowymi” rewolucjami a chrześcijaństwem.

Powyższe *być może* jest rezultatem dwojakiej wątpliwości. Po pierwsze, nadzieja na realizowanie ewangelicznych zasad przez zbrojną przebudowę systemu politycznego stanowi przejaw zagubienia czy nawet degeneracji myśli chrześcijańskiej, nie zaś jej wkroczenia na nowe tory. Po drugie, czas rewolucji wzorowanych na „Wielkiej” Francuskiej zdaje się kończyć. Dorobek ZSRR, Chin czy Kuby budzi coraz mniej zachwytu, a coraz więcej wątpliwości; to Korea Południowa, a nie Północna skupia na sobie uwagę świata. „Wiek ideologii” wkracza w okres schyłkowy, wraz z nim podupadają państwa opierające się głównie właśnie na ideologiach. Jeżeli w wielu państwach zwycięskich i utrwalonych rewolucji widać dziś swoiste odprężenie w stosunkach z Kościołami, to traktowałbym to raczej jako przejawy utraty przez te państwa własnej, rewolucyjnej tożsamości, a nie przejaw odkrywania na nowo rewolucyjnych wartości. Prezydent Meksyku witający Jana Pawła II, wywiad Brata Betto z Fidelem Castro, obchody 1000-lecia chrztu Rusi Kijowskiej – to wszystko są objawy wycofywania się rewolucji ze swojego pryncypium: kreowania Nowego Człowieka.

²⁷ J. Meyer, dz. cyt., t. I, rozdz. *Religia cristeros*.

²⁸ Fragment wypowiedzi ks. F. Cardenala, ministra w rządzie sandinistowskim. W bardzo podobny sposób, także powołując się na przypowieść o miłosiernym samarytaninie, tłumaczą swoją decyzję dwaj inni księża-ministrowie (*U źródeł teologii wyzwolenia*, Warszawa 1984).

Les révolutions et la religion

Analysant l'attitude des révolutions (notamment français, bolchévique, kémalienne) envers les Eglises, l'auteur en vient à conclure que ce qui était toujours source de conflit, c'était la conviction des révolutionnaires de leur mission historique consistant à matérialiser la vision utopiste d'un

ordre social nouveau sur les débris de l'ancien, et à créer un „homme nouveau”. De l'avis de l'auteur c'est là le fond du problème que ne doivent pas estomper les controverses politiques entre une partie du clergé et le pouvoir révolutionnaire.

Pierre de Charentenay

Kościół i państwo na Kubie*

Kuba: kraj latynoamerykański, państwo socjalistyczne i jednocześnie wyspa na Morzu Karaibskim – stanowi układ jedyny w swoim rodzaju i trzeba się wystrzegać stosowania doń jakiegś rutynowej analizy. Państwo to – niespotykany koktajl sprzecznych elementów – trwa pod znakiem stabilności, skoro od 30 lat nie wydaje się tam podlegać zmianie: ten sam przywódca, ta sama grupa rządząca, ta sama ideologia. Pomimo to relacje między Kościołem a państwem są znaczącym przykładem postępującego otwarcia, stopniowo przekształcającego ten zamknięty układ i otwierającego go na świat zewnętrzny. Ale jest to powrót z daleka.

25 lat dyskryminacji

Przez ćwierć wieku Kościół przeżywał rewolucję kubańską jako gwałt dokonany przez zaskoczenie. Mając jednak widoki na to, że koniec znienawidzonego reżimu Bałisty otworzy faktyczny okres demokracji, witął rewolucję wypowiedziami pełnymi nadziei. Fidel Castro ze swej strony podtrzymywał Kościół w takim mniemaniu ogólnikowymi sformułowaniami i uspokajającymi zapewnieniami. Ale porozumienie z komunistami i zbliżenie się do bloku wschodniego potwierdzały obawy już wcześniej wyrażane przez niektórych. Aż do 1960 r. Kościół w większości łączył się z opozycją całkowicie odrzucając nowy ustrój. Inwazja w Zatoce Świń w kwietniu 1961 r. rozpoczęła walkę: upaństwowiono wszystkie szkoły, usunięto przemocą 131 księży i jednego biskupa – to już była wojna. Bliski kontrrewolucjonistom Kościół zaliczono – i to na długi czas – do wrogów ustroju, a więc pomiędzy tych, których trzeba było zmusić do milczenia.

Żeby pojąć wagę tego starcia, należy przywołać okoliczności, w jakich się ono rozgrywało. W 1959 r. następuje kulminacja zimnej wojny Wschód – Zachód. W 1961 r.

* *Chiesa e Stato a Cuba*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3324 z 17 grudnia 1988 r.

Kuba staje się zarzewiem konfliktu ze względu na próbę inwazji dokonaną za zgodą Kennedy'ego i przede wszystkim z powodu rozmieszczenia radzieckich głowic, co doprowadziło świat na skraj wojny nuklearnej. To już bezpośrednie starcie z komunizmem – znajdujemy się na rozdrożu: albo wszystko, albo nie.

Kościół miał zatem wszelkie powody, żeby przybrać postawę i charakter Kościoła milczenia. Jednak takie określenie nie jest adekwatne do sytuacji kubańskiej, gdyż Watykan i Kuba utrzymują normalne stosunki dyplomatyczne. Kościół na Kubie nie ma nic wspólnego z tym w Chinach Ludowych czy w Wietnamie; nie można go porównać z Kościołem patriotycznym, podlegającym nieustannej kontroli, zmuszonym do proszenia o zgodę na wyświęcenie własnych biskupów lub o zatwierdzenie nowych seminarystów. Kubański Kościół nie jest zobowiązany do służenia reżimowi, od którego w niczym nie zależy jego wewnętrzna egzystencja. Jest on wolny, oficjalnie uznaje się jego rolę religijną i nie podlega żadnej urzędowej kontroli, dopóki działa w przestrzeni ograniczonej murami świątyń. Wszelkie jego przedsięwzięcia społeczne i szkolne zostały upaństwowione (wyjąwszy przytulki prowadzone przez zakonnice). Jest to natomiast wolność bardzo formalna, jako że chrześcijanie stanowią przedmiot większej lub mniejszej dyskryminacji, zależnie od poszczególnych osób i miejsc ich zamieszkiwania lub pracy. Są przed nimi otwarte kariery techniczne, ale inne zawody, jak nauczyciela, socjologa lub lekarza, pozostają dla nich niedostępne, podobnie jak zmiana miejsca zamieszkania lub możliwość wyjazdu za granicę.

Rezultaty owego nieprzerwanego 25-letniego ucisku i zwalczania są widoczne: setki tysięcy rozgoryczonych i ponizonych chrześcijan opuściły kraj (milion Kubańczyków żyje poza wyspą); do księży usuniętych siłą doszły setki innych, którzy wyemigrowali dobrowolnie. Liczba kapłanów zmniejszyła się z 800 w 1959 r. do 200 w 1986 r. i odpowiednio liczba zakonnic spadła z 2000 do 200. Emigracja katolików następowała w ciągu tych lat kolejnymi falami. Wielu tym, którzy pozostali, wyperswadowano obstawanie przy praktykach religijnych; wołali oni wyznawać swoją wiarę w milczeniu i prywatnie.

Trudna przeszłość

Zapytamy na pewno, jakże to Kościół Ameryki Łacińskiej mógł być tak łatwo zdziesiątkowany. Chrześcijanie kubańscy z różnych powodów nie stworzyli kościelnej opozycji na wzór polski: przede wszystkim względna łatwość wyjazdu pozbawiła kraj najaktywniejszych jednostek; ponadto wewnętrzne podziały i zewnętrzne krytyki podkopały Kościół kubański. Już w XVII i XVIII w., stanowiąc jedynie etap na drodze do miejsc ostatecznego osiedlenia (na kontynencie południowoamerykańskim), nie przyswoił on sobie elementów eklezjalnych właściwych dla okresu kolonizacji.

W XIX w. przeżył głęboki kryzys, który go znacznie osłabił. W 1851 r. na stolicę arcybiskupią w Santiago de Cuba został powołany przyszły święty, Antoni Maria Claret, który m.in. pragnął ponownego zbliżenia Kuby do korony hiszpańskiej. Taka orientacja nie była oczywiście w cenie u ludności silnie ulegającej wpływowi nurtów liberalnych i masonerii, jednych i drugich zaangażowanych w walkę o niepodległość. „Syllabus” (1864) umocnił kolonialny obraz Kościoła lokalnego – dezaprobatę wobec liberalizmu pojmowano jako potępienie ruchów niepodległościowych. Przez cały ten czas Kościół, wyjąwszy kilka wybitnych jednostek, wydawał się związany z koroną hiszpańską – była to zatem struktura należąca do przeszłości. Zwrot niepodległościowy w 1902 r. sprawił, że dla chrześcijan stało się trudne odzyskanie miejsca w społeczeństwie. W latach 1900–1930 nieliczni katolicy odważyli się podjąć ryzyko działalności politycznej. Rozmach Akcji Katolickiej, która wreszcie doszła do znaczenia, został zablokowany w 1959 r. przez nowego wroga – castryzm. Wielu katolików kubańskich należących do burżuazji widziało wyjście tylko w ucieczce lub w cichej opozycji.

Nowa tożsamość Kościoła

Isolacja od tych, którzy pozostali w kraju, nie pozwoliła w tym ćwierćwieczu na żadną zmianę. I Kościół, i rząd trwały na swoich pozycjach. Jednakże w Kościele powszechnym i na świecie następowały ważne wydarzenia.

Zimna wojna zostawiała margines na wielorakie spotkania między rządzącymi, przede wszystkim zaś Kościół przeżywał doniosłe wydarzenia: najpierw Sobór z jego otwarciem na świat, ale także wielkiej wagi konferencje regionalne, jak CELAM w Medellin (1968) i ta w Puebla (1979). Zgromadzenia te umożliwiły rozwój różnych nowych nurtów teologicznych, zwróciły uwagę na kwestię sprawiedliwości, odmiennego stosunku do społeczeństwa, ale pozwoliły także na uświadomienie sobie przez kontynent własnej tożsamości katolickiej.

Chrześcijaństwo kubańskie, zamknięte w postawie nieufności i stłamszone rewolucją, która na nieszczęście toczyła się przed Soborem, przez długi czas lekceważyła te wielkie wydarzenia w Kościele. Działo się tak nie tylko z powodu ich względnej izolacji od Ameryki Łacińskiej, ale także dlatego, że nie byli oni przygotowani do zastanowienia się nad zmianą postaw wobec własnej społeczności. Musieli czekać do 1980 r., by kapłani zebrali się i zadali sobie pytanie: Czy już nie czas, byśmy stworzyli kubańską „Puebla” i określić, kim jesteśmy, jakiego chcemy Kościoła, co możemy zrobić w kubańskim społeczeństwie?

Tak zaczął się długi proces dojrzewania, dyskusji, krótko mówiąc – 5 lat wymiany zdań i pracy, które doprowadziły do wydarzenia, jakie legło u podstaw dzisiejszego Kościoła kubańskiego, czyli do konferencji ENEC (Encuentro Nacional Eclesial Cubano) trwającej od 17 do 23 lutego 1986 r.¹ To spotkanie ma zasadnicze znaczenie jako przełomowy moment w Kościele kubańskim, to jest jego wyjście z getta i otwarcie się na nowy model stosunków ze społeczeństwem. Dla kubańskich chrześcijan ENEC to zarazem II Sobór Watykański i Puebla.

Kościół uznaje, że wiara chrześcijańska może się przyczynić do rozwoju społeczeństwa i vice versa; dlatego ponownie podejmuje inicjatywę na rzecz swojej nowej obecności wśród wszystkich Kubańczyków. Ale punkt widzenia ENEC nie jest polityczny, lecz przede wszystkim duszpasterski, co uwidacznia zasadnicza część dokumentu końcowego,

¹ Ważny raport o okolicznościach i rezultatach spotkania ukazał się w 1987 r., *ENEC, Documento Final 1987*, ss. 266. Tom ten został wydrukowany we Włoszech, przede wszystkim ze względu na konieczność szybkiej publikacji, ale jest także łatwo dostępny na Kubie.

która wyznacza płaszczyznę pastoralną odnośnie do wszystkich aspektów życia społecznego i kulturalnego. Sam Kościół reorganizuje także wszystkie swoje struktury, szczególnie uwzględniając rolę laikatu, jego aktywną i misyjną obecność w różnych środowiskach społecznych. Jego zadanie nie ogranicza się do życia wewnętrznego Kościoła, ale wskazuje się na misję ewangelizacyjną wobec świata.

Przeobrażenie reżimu

Rząd hawański od początku traktował Kościół jako element kontrewolucyjny. Nieliczne wyjątki, w szczególności siostry ze zgromadzenia św. Wincentego a Paulo (Fidel Castro zawsze darzył je wielkim uznaniem ze względu na ich ofiarną służbę w szpitalach), nie ratowały większości przed traktowaniem jej jak buntowników. Co zatem popełniło Wielkiego Przywódcę, Wodza Naczelnego do zmiany stanowiska?

Na zakwestionowanie tego przekonania, które dominoowało przez ponad 20 lat, wpłynęły czynniki zewnętrzne. Rewolucję sandinistowską przeciwko gen. Somozie w 1979 r. szybko wsparła pomoc kubańska. Castro uświadomił sobie przy tej okazji, że w rewolucji brali udział liczni chrześcijanie. Mogli oni potem przyjąć odmienną postawę niż przeciwna wszelkim zmianom regularna opozycja. Okazało się więc, że Kościół nie jest siłą nieuchronnie destruktywną. Zdezaktualizował się model zimnej wojny oraz manichejskich przeciwstawień: Wschód – Zachód, chrześcijanie – komuniści. Trzeba więc było zmodyfikować obraz wynikający z analizy stosunków z Kościołem.

Doszły do tego osobiste kontakty Fidela Castro z licznymi duchownymi przychylnymi reżimowi, w szczególności z brazylijskim dominikaninem, Bratem Betto, który uzyskał od Wielkiego Przywódcy serię wywiadów, opublikowanych później w tomie tylko na Kubie sprzedanym w milionowym nakładzie². W ten sposób cały kraj odkrywał, że jego przywódca interesował się religią.

Czy między tymi dwoma prądami, tzn. kościelnym i państwowym, istnieje jakieś powiązanie? Nie wprost. ENEC był ruchem całkowicie niezależnym od reżimu i w najgłębszych swych intencjach nie dążył do zbliżenia z nim. Natomiast

zmiana w Kościele utwierdziła Castro w przekonaniu o słuszności własnej linii. Widząc otwarcie Kościoła żywił on nadzieję, że Kościół pójdzie dalej, i zszedł do tam. Zás wynikające z tego otwarcie reżimu umacnia przekonanie Kościoła o korzyściach płynących z jego nowej postawy.

Obie strony rozpoznają dziś bliskie sobie znamiona w postaci z przeszłości – ojcu Feliksie Vareli³, bohaterze państwa walczącym o niepodległość i zarazem znakomitości Kościoła, której beatyfikacja jest oczekiwana z niecierpliwością. Owa podwójna przynależność nie stanowi przedmiotu kontrowersji ani po stronie państwowej, ani po stronie kościelnej. Zgodnie z duchem ekumenizmu ksiądz ten jest własnością wszystkich i symbolem nowych stosunków między państwem a Kościołem na Kubie.

Aktualne stosunki

Trudno określić nową sytuację Kościoła – wycofanie się z regularnej opozycji względem reżimu nie oznacza jeszcze zgody na ten ostatni, jak chce to interpretować prawica kubańska i międzynarodowa. Episkopat sytuuje się między dwoma skrajnymi stanowiskami: z jednej strony jest to bezwzględna opozycja, z którą utożsamia się jeszcze duża część kubańskich katolików i większość emigrantów, z drugiej zaś – zgodna współpraca deklarowana przez przypochlebnych duchownych reżimowych, jak Brat Betto.

Episkopat szuka możliwości dialogu zachowując niezależność i całkowitą wolność osądu, ale oczekuje większej

² Tom *Fidel y la religión*, wydrukowany w Brazylii (Sao Paulo) w 1985 r., przetłumaczony na francuski: *Entretiens avec Fidel Castro*, Cerf, Paris 1986, i na włoski: *Fidel Castro: la mia fede. Cristianesimo e rivoluzione in un'intervista con Frei Betto*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986. (Wyd. polskie: *Fidel i religia. Rozmowy z Bratem Betto*, przeł. Janina Perlin i Małgorzata Dołgołęwska, IW Pax, Warszawa 1986 – dop. tłum.)

³ Feliks Varela ur. w Hawanie w 1788 r., zm. w Stanach Zjednoczonych w 1853 r. Wyświęcony na księdza w wieku 23 lat, błyskotliwy wykładowca w seminarium. W 1822 r., mając 34 lata, został wybrany na reprezentanta Kuby do Kortezów hiszpańskich, gdzie popierał wielkie sprawy: zniesienie niewolnictwa, niepodległość narodów amerykańskich, autonomię wysp zamorskich (w tym Kuby). Po zakończeniu Kortezów w 1823 r., nie mogąc wrócić na Kubę, był zmuszony do schronienia się w Stanach Zjednoczonych, gdzie założył niezależny dziennik „El Habancero”. Został przyjęty w archidiecezji nowojorskiej, gdzie w kilka lat później został wikariuszem i tam wiódł życie człowieka Bożego w służbie najbiedniejszych.

przestrzeni wolności dla działań Kościoła⁴. To otwarcie i dialogowe stanowisko podtrzymuje Rzym, czemu wielokrotnie dawała wyraz nuncjatura apostolska w Hawanie i co jeszcze przypominał niedawno Jan Paweł II przy okazji wizyty ad limina biskupów kubańskich⁵. Potwierdził on swoje poparcie dla tej polityki: *Jest pożądane, w miarę możliwości, postępować na drodze dialogu*.

Rząd dał również wiele dowodów swojej dialogowości: zezwolił na wizyty licznych biskupów zagranicznych (jednym z pierwszych był mons. Vilnet, ówczesny przewodniczący Konferencji Episkopatu Francji; następni to biskupi niemieccy i wreszcie amerykańscy, wśród nich kard. O'Connor, arcybiskup Nowego Jorku); odnowił kościoły, pozwolił na przyjazd licznych księży zakonnych (30 w 1988 r., wśród nich 5 jezuitów) i zakonnic (20, pomiędzy nimi grupa siostr Matki Teresy); przyznał Kościołowi ulgi na import niezbędnych urządzeń (samochodów, maszyn offsetowych, bibliotek).

Kierujący Departamentem do Spraw Religii⁶ wyrażają wolę zaniechania dyskryminacji długo praktykowanej w stosunku do katolików. Jednakże te piękne słowa nie są jeszcze stosowane powszechnie, gdyż wszystko zależy od osób i okoliczności. Tak więc pewien znany katolik od 2 lat może regularnie wyjeżdżać z kraju na kongresy naukowe, czego mu przedtem systematycznie zabraniano. Jeżeli dyskryminacje nadal się zdarzają to – według oficjalnej wersji – dzieje się tak dlatego, że trzeba czasu, aby nowe instrukcje dotarły do całego aparatu. W rzeczywistości powodem jest także fakt, że niezupełnie uznano chrześcijan za równoprawnych obywateli, mimo iż uzyskali oni swobodę kultu i przekonań.

Niemala część laikatów uważa te wszystkie przeobrażenia za całkowicie niedostateczne, gdyż nie wystarcza jej owa reglamentowana wolność i konieczność wydzierżawiania zezwoleń. Zatem według niej taka zebranka, to nie normalna praktyka wolności, lecz tylko jej namiastka. Aktywniejszy laikat chce więc pełnej wolności, szczególnie możliwości zakładania świeckich stowarzyszeń działających na forum światowym i dostępnych dla całego społeczeństwa; krótko mówiąc – chce, żeby katolicy mogli wreszcie wyjść poza mury budynków kościelnych i zrzeszać się według uznania

w wybranych miejscach, nie stając się przy tym podejrzanymi o kontrrewolucyjne kłownia. Laikat ten jest świadomy, iż takie wymagania są brzemiennie w następstwa, ale utrzymuje, że trzeba to wszystko osiągnąć, aby doczekały się rzeczywistej realizacji słowa Fidela Castro niedawno opublikowane w książce-wywiadzie włoskiego dziennikarza⁴: *Dużo się mówi – stwierdza Castro – o dialogu [między Kościołem a państwem], ale niezupełnie dokładne jest mówienie o dialogu, skoro nie istnieje żaden konflikt.*

Chrześcijaństwo na Kubie

Życie Kościoła na Kubie jest nadal trudne. I tak uczestnictwo w niedzielnej mszy jest niewielkie, w granicach 0,1–0,5%, nie z powodu braku kościołów, ale dlatego, że zanikł zwyczaj gromadzenia się w nich. 30 lat dyskryminacji i masowych wyjazdów podkopało dynamizm i zdolność wypowiadania się wierzących. Niemalże młodych wraca do Kościoła, ale są oni jeszcze w mniejszości. Kubańska młodzież wie, czego nie chce i zaczyna temu dawać wyraz, ale jeszcze nie wie, czego chce. O ile jest prawdą, że księża rzeczywiście chrzczą wielu młodych, to trzeba także pamiętać, iż jest tylko 200 księży na 10 mln obywateli. Szafarze kultu toną w powodzi mszy do odprawienia; przekształcili się oni w rozdawców sakramentów i mają mało czasu, by przejąć szerszą inicjatywę i przygotować się do duszpasterstwa w nowym stylu. Liczba aktywnych świeckich gotowych zaangażować się jest bardzo ograniczona. Wszyscy księża mówią o całych grupach świeckich, którzy opuścili kraj. Tak więc należało każdorazowo zaczynać od zera. Aktywne grupy pozostają w mniejszości, ale na poziomie

⁴ W związku z tym zob. wywiad z mons. Jaime Ortega, arcybiskupem Hawany i przewodniczącym Konferencji Episkopatu Kuby, w: „Cahiers pour croire aujourd’hui”, nr 23 z 1 października 1988 r.

⁵ Wizyta ad limina miała miejsce w sierpniu 1988 r., zaś przemówienie Papieża zostało opublikowane w całości w „Osservatore Romano” (wydanie hiszpańskojęzyczne) z 26 sierpnia 1988 r., s. 5.

⁶ Kwestiami religijnymi na Kubie zajmuje się Departament do Spraw Religijnych podległy Komitetowi Centralnemu Komunistycznej Partii Kuby. Politykę, którą prowadzi jego szef, dr Carneado, oraz jego prawdopodobny następca, M. Noriega, bezpośrednio aprobują Fidel Castro.

⁷ *Un encuentro con Fidel, entrevista realizada por Gianni Mita*, La Habana 1988, s. 363, zob. w szczególności rozdz. 10 *La religión*.

narodowym pytania co do przyszłości są żywe. Uściśla się niektóre wytyczne duszpasterskie i zaczyna się je stosować. Konferencja ENEC dała początek powolnemu odradzaniu się życia religijnego.

Optymistyczne jest także inne ważne zjawisko, mianowicie ludowa pobożność, którą sam Kościół ponownie odkrywa ze zdumieniem. Pielgrzymki do Matki Bożej Miłosierdzia w Cobre, wizerunku tak słynnego na Kubie, jak w Meksyku Matka Boża z Guadalupe, gromadzą tysiące osób w narodowym sanktuarium nie opodal Santiago de Cuba. Ta Matka Boża przeszła kilka lat temu 7 diecezji pielgrzymując od parafii do parafii i przyciągając niezmiernie tłumy. Dziś „krzyż ewangelizacji” przekazany przez Jana Pawła II z okazji jego pobytu w Santo Domingo na okoliczność obchodów 500-lecia ewangelizacji Ameryki (1992) przyciąga tysiące ludzi, których nie widywano dotąd w kościołach. Wspomnijmy jeszcze o pielgrzymkach do św. Łazarza, 30 km od Hawany, na którego święto patronalne świąta każdego roku od 200 do 300 tys. osób. Kościół jest bezpośrednim świadkiem tych znaczących zjawisk, gdyż mają miejsce w jego murach. Jednak nie wie on jeszcze, jak do nich dobrać i przełożyć je na język ewangelicznego życia. Istnieje zatem na Kubie świadomość religijna, ale w głównej mierze jest ona jeszcze ukierunkowana na egzorcyzmowanie indywidualnych lęków i w niewielkim stopniu otwiera się na samego Chrystusa i innych ludzi.

Wewnętrzne wyzwania Kościoła

Kościół, mimo iż po konferencji ENEC zdążył nową drogą ożywiony nowym duchem, napotyka jednak wszystkie dawne problemy, które oczywiście nie zniknęły jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Przede wszystkim musi stawić czoło wyzwaniom wewnętrznym, np. jak – przy niewystarczającej liczbie starzejącego się kleru diecezjalnego – utrzymywać równowagę pomiędzy liczbą księży kubańskich a duchownych-obcokrajowców? Z drugiej strony liczba powołań, jakkolwiek dodaje otuchy, zaledwie wystarczy, by wymienić obecnie pracujących księży.

Inna trudność ma swe źródło w postawach niektórych katolików, przede wszystkim uchodźców, wobec reżimu.

Pozostają oni zamknięci w zimnowojennej problematyce, co nie pokrywa się ze stanowiskiem lokalnej hierarchii. Ta niewielka grupa świeckich wydała ponadto dziennik zatytułowany „Pueblo de Dios” przeciwstawiający się oficjalnej polityce Kościoła, zaś arcybiskup Hawany zabronił rozpowszechniania go w parafiach. Tak więc dla bardziej postępowych Kościoł pozostaje reakcyjny i zbyt powolny, podczas gdy bardziej konserwatywni uważają, że „zaprzedał się” reżimowi.

Ostatnie – pozytywne – wyzwanie niesie żywioł ludowej pobożności, której ENI: C poświęciła obszerną refleksję. Jak sprawić, żeby potężne uczucia ludowej religijności znajdowały ujście w życiu Kościoła? Problem stosunku Kościoła do kultury jest wszędzie aktualny, ale na Kubie wyzwanie to wzmagają się ze względu na przeciążenie pracą, która spoczywa na barkach niewielkiej grupy chrześcijan. Nowa postawa reżimu powinna ułatwić pojawienie się nowych liderów i aktywniejszych współpracowników.

Wizyta Jana Pawła II w takiej sytuacji miałaby znaczące następstwa. Mówi się o niej już od kilku lat i – co jest ogólnie wiadome – Ojciec Święty bardzo pragnie odwiedzić tamtejszych chrześcijan, a także jest gorąco oczekiwany przez Kościół lokalny. Jednakże stanowisko kół oficjalnych w tej sprawie nie jest jeszcze jasno określone; wypada zatem oczekiwać, że okoliczności dojrzą do tego, by tego rodzaju wizyta przyniosła najlepsze możliwe owoce. Należy sobie życzyć, by *pozytywne oznaki* – jak powiedział Papież do biskupów kubańskich przybyłych z wizytą ad limina – *które się pojawiły w ostatnich latach, rozwinęły się i ostatecznie umocniły* także po to, by spotkanie Pasterza Kościoła powszechnego z tą jego wybraną częścią stało się możliwe w bliskiej przyszłości.

tłum. Maria Magdalena Matusiak

Odruch demokracji

Z Mario Vargasem Llosą rozmawia
Roman Warszawski

Mario Vargas Llosa ur. w Arequipie w 1936 r. Pierwsze lata życia spędził w Boliwii (Cochabamba) i na północy Peru (Piura). Studiował prawo i literaturę na Uniwersytecie San Marcos w Limie, a doktoryzował się w Madrycie. Nie zrywając kontaktów z Peru, przez wiele lat mieszkał w Europie: w Paryżu, Londynie i w Barcelonie. W 1959 r. opublikował opowiadania „Los jefes”, za które otrzymał cenioną w Ameryce Łacińskiej nagrodę im. Leopoldo Alasa. W 2 lata później wydał powieść „Miasto i psy” (tłumacząc jedynie tytuły utworów wydanych w Polsce – R.W.), która wyróżniona kilkoma nagrodami (Premio Biblioteca Breve, Premio de la Critica) przyniosła mu pierwszy znaczący sukces międzynarodowy. W następnych latach wydał kolejno: powieść „Zielony dom” (1966), opowiadania „Szczeniaki” (1967) i słynną „Rozmowę w «Katedrze»” (1969) – książkę, w której zawarł niezapomnianą panoramę społeczeństwa peruwiańskiego z okresu dyktatury generała Odríi. W 1973 r. na rynek trafiła humoreska „Pantaleon i wizytantki”, a w 3 lata później utrzymana w zbliżonej konwencji powieść „Ciotka Julia i skrybka”; wkrótce potem rozpoczęła się także kariera dramatyczna Vargasa Llosy. Napisał sztuki: „La senorita de Tacna” (1981), „Kathic y el hipopótamo” (1983) i „Las Chungas” (1986). 1981 r. przyniósł również epopcję „La guerra del fin del mundo” porównywaną z „Rozmową w «Katedrze»”. Opublikował też nowele: „Historia de Mayta” (1984) oraz „Quien mató a Palomino Molero?” (1984). Jedną z ostatnich jego książek jest błyskotliwy „El hablador” (1987), już w tej chwili tłumaczony na blisko 10 języków. Obecnie Mario Vargas Llosa przebywa w Peru, gdzie zainicjował oddolny ruch obrony instytucji demokratycznych. Uważa się go za głównego pretendenta do urzędu prezydenckiego w przyszłorocznych wyborach. Kilkakrotnie był też zgłaszany do literackiej Nagrody Nobla.

– Gdy oddzielił się po raz ostatni 5 lat temu w Limie, był Pan typowym „homme du lettre” sukcesu. Pańskie książki można było kupić praktycznie w każdej księgarni, w teatrach grano Pana sztuki, nie było tygodnia, by na temat twórczości MVLL nie ukazał się w prasie jakiś szczerzy esej albo przynajmniej dłuższa recenzja. W ciągu tych 5 lat do swego artystycznego „stanu posiadania” dorzucił Pan bodajże 3 nowe tytuły, a Pańskie poczesne miejsce wśród tuzów literatury światowej na pewno się umocniło; od jakiegoś czasu jest Pan nawet wymieniany w ścisłym gronie faworytów pośród twórców kan-

dydujących do literackiej Nagrody Nobla! Jest Pan więc nadal wybitnym pisarzem, pewnie nawet wybitniejszym niż wtedy, 5 lat temu. Jednak osobiście odnoszę wrażenie, że obecnie samo określenie „homme du lettre” sukcesu już nie starcza – wszak coraz częściej mówi się o Panu: „To znakomity pisarz, który ma szansę stać się równie wybitnym politykiem...”

– Ależ to nieporozumienie! Ja nadal jestem wyłącznie pisarzem i – jak sądzę – do końca nim pozostanę! Jestem pisarzem, którego okoliczności zmusiły do tego, by podjął działalność w swojej istocie bardziej publiczną niż polityczną. To, czym od pewnego czasu się zajmuję, nie jest bowiem polityką, tak jak rozumie się ją na co dzień. Nie jest to żadna walka o władzę, chodzi raczej o odruch moralny, o to, że w niektórych sytuacjach nie można pozostać biernym i obojętnym. Ameryka Łacińska bardzo dobrze zna takie sytuacje. Jak sądzę, zna je również Europa, a tym bardziej Polska...

– Czy znaczy to, że nie widzi Pan większej różnicy między tym, co robił Pan, powiedzmy do roku 1987, a tym, co robi Pan obecnie?

– Nie, różnicy takiej rzeczywiście nie dostrzegam. Bo przecież zanim powstanie jakaś powieść albo opowiadanie, najpierw zawsze istnieje pewna konkretna idea lub sprawa. Dopiero potem – wtórnie – ubiera się to w akcję i przywdziewa w słowa. Nie ma więc tu różnicy istoty i sensu. Co najwyżej istnieje różnica sposobu, wykonania.

Od przeszło 30 lat, niczymiennie, opowiadam się za demokracją, wolnością i bezwarunkowym szacunkiem dla prawa. W swych powieściach, sztukach oraz w całej swej publicystyce już od dawien dawna – z uporem maniaka – staram się pokazywać, jak ogromną cenę barbarzyństwa i zezwierzęcenia trzeba płacić za brak tych trzech podstawowych elementów w kraju tak zacołanym, jak Peru. Przez wszystkie te lata ani przez chwilę nie poddałem się też dyskretnemu urokowi kolektywizmu, któremu – bardziej lub mniej świadomie – uległo tylu latynoskich intelektualistów (w tym także tych najwybitniejszych!). Teraz czynię dokładnie to samo. Jedyna zmiana polega na tym, że w pewnej chwili – powiadam: chyba bardziej powodowany okolicznościami niż powołaniem – doszedłem do wniosku, że sytuacja w Peru stała się na tyle niecodzienna i wyjątkowa,

iz – chcąc nie chcąc – trzeba podjąć akcję bardziej konkretną niż codzienne zaczerpnienie pewnej porcji papieru. Doszedłem do wniosku, że maszyna do pisania, książki i słowa już naprawdę nie wystarczają. Że – po prostu – należy podjąć męską decyzję, że trzeba „wyjść na ulicę”...

– *Jak do tego doszło?*

– To dość długa historia. Rzecz w tym, że ja zawsze miałem bardzo silne ciągotki do wszelkiej działalności publicznej. Byłem doradcą prezydenta Belaúnde Terry'ego, swego czasu miałem autorskie programy telewizyjne, wielokrotnie powoływano mnie także do najróżniejszych ciał kolegialnych; to o tyle ważne, że bez tych doświadczeń z przeszłości nie byłoby tego, czym zajmuję się teraz... Natomiast mój ostatni mariaż z polityką – ten, który Pana interesuje – rozpoczął się w czasie peruwiańskiej zimy 1987 r. Było to krótko po moim powrocie z Europy, gdzie – jak co roku – w Londynie, w zaciśniętej bibliotece Muzeum Brytyjskiego pracowałem nad kolejną książką. W Limie zatrzymałem się tylko kilka dni, po czym udałem się na północ kraju, do Tumbezu. Byłem na plaży, robiłem korektę autorską odbitki, którą otrzymałem od mojego hiszpańskiego wydawcy, odruchowo włączyłem radio tranzystorowe... Zamiast muzyki usłyszałem transmisję z obrad parlamentu; właśnie przemawiał prezydent Alan Garcia. Mówił wolno, mówił akcentując każde słowo, toteż mimo zakłóceń i trząsków bardzo dobrze rozumiałem jego wystąpienie. ALAN GARCIA ZAPOWIADAŁ NACJONALIZACJĘ WSZYSTKICH BANKÓW PRYWATNYCH I WSZYSTKICH PRYWATNYCH INSTYTUCJI FINANSOWYCH! Zapowiadał nacjonalizację banków w kraju, w którym blisko 80% wszystkich instytucji kredytowych znajdowało się już w rękach państwa! Od razu – ale to natychmiast! – straciłem ochotę, by dalej robić korektę nadesłanej książki. Plik papierów odłożyłem na bok i słuchając dalszego ciągu obrad kongresu z każdą chwilą czułem coraz większe przerażenie... Wiedziałem jedno – to, co zamierzał uczynić prezydent, dla Peru oznaczało katastrofę. Ciąg dalszy katastrofy, która w tym kraju trwała już od blisko dwóch dziesięcioleci. Katastrofę tym większą, iż – jak przypuszczałem – w pierwszej chwili zostanie ona zauważona tylko przez nielicznych (tu – na szczęście! – miałem się pomylić).

Bo w jakim kraju mile widziani są bankierzy, tym bardziej bankierzy prywatni? W jakim kraju mogą oni liczyć na cień sympatii i solidarności, jeśli dzień w dzień – w prasie, w telewizji – karmi się ludzi papką ze słów, wśród których najczęściej powtarza się zaklinana po wielokroć „niesprawiedliwość społeczna” i odmieniany przez wszystkie przypadki „egoizm oligarchii”?

– *Lecz czy argumentom tym można całkowicie odmówić słuszności? Czy nie tkwiło w nich jakieś ziarno prawdy? Przy najmniej w jakiejś części, w jakimś procencie?*

– Właśnie w tym kryło się główne niebezpieczeństwo. Na pierwszy rzut oka argumentacja Alana Garcii wyglądała spójnie i przekonująco. Ale był to – jak mówię – tylko blichtr i pozor. W rzeczywistości oznaczało to bowiem kolejny atak państwa na te enklawy, z którymi – w przeszłości – można było wiązać nadzieje na stopniowe odradzanie się gospodarki peruwiańskiej. Tymczasem przekształcenie banków prywatnych w banki państwowe równało się poszerzeniu sfery marazmu i niemocy (idących zawsze ręką w rękę z nacjonalizacją), tego zaś w Peru, od dawien dawna, mieliśmy już w nadmiarze. Banki państwowe znajdowały się w stanie powolnego rozkładu, ponadto były one całkowicie skorumpowane i przeżarte rdzą nepotyzmu. Teraz – zgodnie z prezydencką zapowiedzią – choroba ta miała zostać ustawowo rozszerzona także na banki prywatne, a wszystko to miało się odbyć „w majestacie prawa” – z parlamentarnym przyzwoleniem!

– *Czy był to pierwszy konflikt między prezydentem a peruwiańską finansjerką?*

– Tak! I krok ten był o tyle dziwny, że do tej pory współpraca między prezydentem a sektorem wielkokapitalistycznym układała się wręcz wyśmienicie! M.in. dlatego można przypuszczać, że propozycja nacjonalizacji nie była wcale podyktowana jakimiś konkretnymi względami merytorycznymi; nie była to strategia, a co najwyżej – taktyka. Jak się wydaje, bardziej niż o coś innego chodziło tu o...**ODWRÓCENIE uwagi!** Decydujące było to, że „model gospodarczy” zaproponowany przez Alana Garcię z wolna zaczynał się załamywać...

– *Na czym polegał ten „model”?*

- To dziwny model. Model skrajnie nacjonalistyczny i populistyczny. Model czerpiący większość swych sił witalnych z konfrontacji z międzynarodowymi instytucjami finansowymi.

Już w czasie kampanii wyborczej Alan Garcia obiecał, że w przypadku wybrania go na prezydenta republiki, Peru - kraj zadłużony na blisko 20 mld. dolarów - będzie spłacać swoje zobowiązania finansowe jedynie w wysokości 10% swego rocznego eksportu. Po przeprowadzce do pałacu na Plaza de Armas koncepcję tę zaczął natychmiast realizować. Jak łatwo się domyslić, w kraju jak i wśród innych zadłużonych państw latynoamerykańskich przyniosło mu to ogromną popularność. *Oto pojawił się Dawid, który na pojedynek wyzwiał Goliata!* (tzn. Międzynarodowy Fundusz Walutowy oraz USA) - tak wtedy o nim mówiono. Ale te propagandowe sukcesy miały nadzwyczaj krótkie nogi. Bo w praktyce polityka ta spowodowała, że Peru stało się pariasem na arenie międzynarodowej. Żadna instytucja finansowa, żaden szanujący się bank nie chciał odtąd z nami rozmawiać. Dopływ kredytów z zewnątrz został całkowicie zahamowany, a przedsiębiorcy zagraniczni zaczęli się wycofywać z podejmowanych inwestycji. Towarzyszyło temu wiele posunięć mających jeszcze bardziej zwiększyć poparcie dla rządu i wywołać powszechną euforię: podwyższono płace, zamrożono część cen żywności; w ciągu jednego roku dochód narodowy wzrósł aż o 8%. I choć ziarno przyszłego kryzysu już wtedy kiełkowało, wielu zaczęło ulegać złudzeniu, iż zgodnie z zapowiedziami wszystko jest na jak najlepszej drodze...

- *A wcale tak nie było!*

- Oczywiście. W drugim roku prezydentury Alana Garcii sytuacja ekonomiczna kraju gwałtownie się pogorszyła. Pierwszą oznaką totalnego załamania była galopująca inflacja, która w kolejnych latach miała osiągnąć poziom 130, 600 i 1000%. Rzecz jasna spowodowało to znaczny spadek popularności Garcii; także wewnątrz jego własnej partii - APRA¹ - pozycja prezydenta została poważnie nadszarpnięta. A on, osobiście, w ogóle na to nie był przygotowany. Ani politycznie, ani psychicznie. Wydaje się, że szczególnie ważne było właśnie to drugie.

Do tej pory kariera polityczna Alana Garcii, który w momencie obejmowania urzędu miał zaledwie 38 lat (i de facto był najmłodszym prezydentem świata!), przebiegała gładko, szybko, błyskotliwie. Na jego drodze nie było ani zbyt wielu przeszkód, ani potyczek, które by mogły skutecznie go zahartować. Garcia uchodził za „cudowne dziecko” polityki peruwiańskiej, za męża opatrznościowego. Tymczasem w trzecim roku prezydentury (1987) bezradność głowy państwa stała się ewidentna już prawie dla wszystkich. Zaczęło się szamotanie, zaczynał się rozpaczliwiec. Należało zrobić coś spektakularnego, możliwie jak najbardziej demagogicznego, coś, co za jednym zamachem przywróciłoby mu autorytet i odtworzyło przekonanie o jego zdeterminowaniu i skuteczności: na dodatek należało to zrobić natychmiast, zaraz, jak najszybciej... Wtedy też w kręgu najbliższych doradców prezydenta pojawił się pomysł, by z dnia na dzień przeprowadzić nacjonalizację banków, które jeszcze pozostawały w prywatnych rękach. Jakby wierząc w magiczną siłę zaklęć postanowiono powtórzyć ten sam gest, „trick”, który poprzednio zaprowadził Garcie do pałacu prezydenckiego. Za pierwszym razem chodziło o Wall Street, o finansjerę międzynarodową, teraz chciano zejść o kilka stopni niżej – na własne podwórko. Wydawało się, że cios został dobrze wymierzony. Hasło brzmiało: *To jasne, peruwiańskiemu kryzysowi są winni prywatni bankierzy*. Liczono, że znów wywoła to aplauz, że ponownie, choć na krótko, wybuchnie euforia. Niewiele się zastanawiając wczorajsi demagogiczni liberałowie sięgnęli po typowy środek z arsenału marksistów...

– *Było to chyba sporym zaskoczeniem...*

– Wprost przeogromnym. Ja sam, gdy o tym usłyszałem, w pierwszej chwili nie chciałem w to uwierzyć. Bo przecież jeszcze nie tak dawno, w czasie kampanii wyborczej, Garcia przedstawiał sam siebie jako postępowego liberała, który w decydującej mierze przyczynił się do zdemokratyzowania partii APRA, w której od wielu lat zarysowywały się wyrażnie faszystujące tendencje. Uchodził za zdecydowanego

¹ APRA – Acción Popular Revolucionaria Americana – partia lewicowo-centrowa, która obecnie, po przejściu pewnej ewolucji ideologicznej, jest latynoamerykańskim odpowiednikiem europejskiej socjaldemokracji.

antyetatystę, nie przejawiającego żadnych – nawet najmniejszych! – totalizujących ciągotek! W połączeniu z retoryką wymierzoną w międzynarodowy system finansowy właśnie to zapewniło mu zdecydowane zwycięstwo wyborcze. APRA zbierająca zwykle 30–35% głosów tym razem otrzymała ich więcej niż połowę. Garcia zdołał pozyskać dla siebie całe centrum elektoratu – to samo centrum, które w poprzednich wyborach do władzy wyniosło umiarkowanego liberala – Fernando Belaúnde Terry'ego.

– *Jak można wytłumaczyć taki zwrot w lewo?*

– Ba... na dobrą sprawę wytłumaczyć się tego nie da. Nie da się tego wytłumaczyć, zakładając że prezydent miał czystą intencję i że gdy obejmował urząd, chodziło mu o jakiś konkretny program, a nie tylko o to, by możliwie jak najdłużej pozostawać u władzy. Większość Peruwiańczyków wierzyła mu i pokładała w nim spore nadzieje; tymczasem ich własny idół w 3 lata po złożeniu prezydenckiej przysięgi brutalnie wystawił ich do wiatru. Zamiast spodziewanej euforii i politycznego karnawału wywołało to powszechne oburzenie. Tu rachuby zawiodły nie tylko prezydenta i jego ludzi. Powiem szczerze – ja sam byłem zdumiony siłą spontanicznej reakcji, siłą wykiuwającego się protestu. Nadzieje, które Garcia obudził wśród ludzi, zwróciły się teraz przeciwko jemu samemu. Wszyscy wtedy o tym mówili. I ja rozmawiałem na ten temat z grupką najbliższych przyjaciół. Doszliśmy do wniosku, że w zaistniałej sytuacji nie wolno nam milczeć – że w żadnym wypadku nie wolno pozostać biernym i obojętnym.

– *Jakie były pierwsze kroki tej grupy?*

– Zredagowaliśmy artykuł-manifest pt. „Przeciwko Peru totalitarnemu”, pod którym złożyliśmy nasze podpisy. Następnego dnia ukazał się on w kilku największych limeńskich dziennikach. Ku naszemu ogromnemu zaskoczeniu publikacja ta wywołała bardzo żywe echo. W kserokopiach i najprzeróżniejszych odbitkach manifest ten począł krążyć po całej stolicy, a ochotnicy zaczęli zbierać pod nim dalsze podpisy. Najpierw były to pojedyncze, doklejane z dołu kartki pełne podpisów, potem całe ich rulony i zwoje... W ciągu pierwszego tygodnia zebrano przeszło 40000 podpisów. 40000 podpisów w kraju, w którym większość oby-

wateli nie wie co to długopis i kartka papieru i nie potrafi ani pisać, ani czytać!

Okazało się, że rozsypaliśmy cały worek dziwów; każdy kolejny dzień zaczął przynosić coraz to nowe zdziwienia i odkrycia faktów, których istnienia wcale dotąd nie podejrzewaliśmy. Zaskoczyło nas np. to, że dokument nasz wcale nie zyskał największego poparcia ze strony właścicieli banków (właściciele wciąż mieli nadzieję, że jakoś uda się im dojść do porozumienia z rządem i woleli nie zrywać nici ewentualnego kompromisu), lecz że najgoręcej opowiadali się za nim zwykli, szeregowi pracownicy tych instytucji. A więc nie „wielkie rekiny” ani „wielcy bonzowie”, lecz skromni, mali szeregowcy wielkiej finansjery! To właśnie oni najbardziej chcieli uniknąć przejścia pod kuratelę państwa! Obawiali się tego jak ognia!

– *To dziwne. Dlaczego?*

– Z wolna i to zaczęliśmy rozumieć. Otóż ludzie ci mieli pełną świadomość, iż w momencie przejścia instytucji, w których byli zatrudnieni przez państwo, zaczną nimi rządzić całkiem inne kryteria niż te, do których byli przyzwyczajeni do tej pory. Wiedzieli, że kryterium skuteczności i efektywności finansowej zostanie zastąpione kryterium posłuszeństwa, zaś fachowość z dnia na dzień ustąpi pola politycznej subordynacji. Natychmiast dostrzeżono te wszystkie zagrożenia, które po upaństwowieniu instytucji finansowych wystąpiły w innych krajach kontynentu. Zdano sobie sprawę z tego, że APRA znajdzie się na najlepszej drodze ku osiągnięciu absolutnej hegemonii we wszystkich instytucjach publicznych; że już tylko krok będzie ją dzielił od tego, by przekształcić się w peruwiańską wersję meksykańskiej PRI² – wersję partii, która od blisko półwiecza rządzi Meksykiem i w tej chwili jest już faktycznie klasyczną monopartią rozdzielającą apanaże i kluczowe stanowiska wyłącznie wśród swych zagorzałych adherentów.

Nadto – w pamięci dobrze jeszcze miano okres rządów generała Velasco Alvarado. Gdy w 1968 r. – po lewicowym zamachu stanu – przejmował on obowiązki prezydenta, w Peru było tylko 7 przedsiębiorstw państwowych; gdy odchodził – a raczej gdy ustępował jego następcą, generał

² PRI – Partido Revolucionario Institucional.

Bermudez – było ich już 170! I jakie to były przedsiębiorstwa! Cukrownie, wytwórnie mączki rybnej, firmy połowowe! Velasco upaństwowił najwydajniejsze i najsilniejsze przedsiębiorstwa. Upaństwowiając je doprowadził do upadku, a Peru pozbawił tej części gospodarki, która mogła skutecznie konkurować na rynkach międzynarodowych. Oczywiście, gdy wtedy przystępowano do nacjonalizacji, rzadko kto zdawał sobie sprawę ze zgubności jej skutków. Wtedy uznano to za cios wymierzony w peruwiańskich potentatów przemysłowych, w limeńską oligarchię, w niesprawiedliwość społeczną. Ludzie musieli przejść długi okres nauki – nauki na własnej skórze i własnej kieszeni. W 1968 r. jeszcze nie wiadziiano, czym pachnie nacjonalizacja; przynajmniej nie wiadziiano tego w Peru. Nie wiadziiano tego tam jeszcze w 1970 i 1976 r. W 1987 r. nikt jednak nie mógł mieć już większych wątpliwości.

– *Co działo się dalej?*

– Jak łatwo się domyślić, na akcji zbierania podpisów wcale się nie skończyło. Jej powodzenie zachęciło nas, by wezwać ludzi do wyjścia na ulicę. Pierwszą manifestację zaimprovizowaliśmy w samym centrum Limy, na Plaza San Martin, kilka przecznic od pałacu prezydenckiego. Było to dla mnie niezapomniane doświadczenie. Po raz pierwszy w życiu miałem okazję przemawiać do tłumu zgromadzonego na ulicy. Wiedziałem, że jest to coś całkiem innego niż zabieranie głosu na konferencjach czy występowanie w telewizji; dlatego też moi przyjaciele musieli się wiele napracować, zanim zdolali mnie przekonać do tego pomysłu. Choć z drugiej strony – chyba w sumie nie miałem innego wyjścia; czułem, że po prostu muszę to zrobić. Protesty zaczęły się od artykułu, który ja napisałem, i wszyscy teraz oczekiwali, że nie zatrzymam się w pół kroku, w pół słowa.

– *O tej manifestacji doniosły wszystkie większe agencje prasowe. Pisano o niej i w USA, i w Europie Zachodniej. Czytałem kilka artykułów na jej temat; opinie były zgodne: zakończyła się ona ogromnym sukcesem...*

– Rzeczywiście! Tego popołudnia na Plaza San Martin spotkanie wyznaczyło sobie... 130 000 osób! Aż takiej frekwencji nikt z nas się nie spodziewał. Bo przecież nie była to ani kampania wyborcza, ani koncert gwiazdy rocka. Nie

chodziło tam też o nic namacalnego i konkretnego, rzecz dotyczyła skrajnej abstrakcji – chodziło TYLKO O ZASADY! To znakomicie, że wiadomość o tym powędrowała w świat, że dotarła do Ameryki Północnej, do Europy. Jak przypuszczam, ci, którzy później przeczytali o tym w gazetach – najprawdopodobniej – nieźle musieli się nagłówkować. Bo oto jeden z najbiedniejszych narodów w Ameryce Południowej tłumnie wylega na ulice w obronie banków prywatnych i prywatnych przedsiębiorstw; jak to możliwe? Ten sam naród powołuje się na konstytucję i mówi (a właściwie krzyczy!), że ta zakazuje nadmiernej koncentracji i wszelkich praktyk monopolistycznych (a czy istnieje groźniejszy monopolista od państwa?). Co najciekawsze – naród ten wcale nie chce ani igrzysk, ani chleba; wcale nie dlatego wyszedł z domów na ulice. Domaga się demokracji. Autentycznej demokracji, a nie demokracji ufryzowanej, wystylizowanej; odrzuca quasi-parlamentarną atrapę à la mexicana!

– Rozumiem, że mogło to być sporym zaskoczeniem dla nowojorczyków i Europejczyków. Jednak co najmniej dziwne musi wydać, że było to niespodzianką również dla Pana...

– Bardziej chyba oszołomieniem... Co innego wiedzieć o czymś, że jest możliwe teoretycznie, a co innego stanąć z tym twarzą w twarz i ręka w rękę... Przede mną byli ludzie biedni, stargani życiem, niewykształceni. Bardziej niż konkretną wiedzą, na plac ten przywiezieni byli poczuciem rzeczywistości, doświadczeniem życiowym, jakimś im tylko właściwym instynktem, odruchem. Było coś nad wyraz krzepiącego i zachęcającego w tym spontanicznym tłumie, który ni stąd, ni zowąd – nagle! – wiedział, co jest dobre i słuszne. W tłumie, którego mimo tylu wysiłków nie zdołali zwieść ani najwięksi demagogowie, ani kuglarze, ani polityczni ekwilibryści.

– 20 lat temu taka reakcja byłaby chyba niemożliwa?

– Ależ skąd! 20 lat temu miałyby miejsce to, co się stało po dojściu do władzy przez lewicowego Velasco Alvarado! Wszyscy przyklasnęliby nacjonalizacji i śpiewaliby hymny pochwalne na cześć tego, który chciałby wprowadzić ją w życie. Nacjonalizacja byłaby „znaczącym krokiem naprzód”, byłaby „znakiem czasu”, „znamieniem postępu”.

Tłum byłby pijany z emocji – z emocji w drugą stronę, i tańczyłby na placu w rytmie słów dobiegających z prezydenckiego pałacu. Chciałby być sterowany i – jak dziecko – prowadzony za rękę; nawet nie wpadłby na pomysł, że można się domagać samodzielności, wolności i „czegoś takiego”, jak demokracja.

Teraz było inaczej. Bo to, co zdarzyło się w Limie, wcale nie było czymś odosobnionym; zaraz potem ruszyliśmy poza stolicę – najpierw na północ, potem na południe. W Arequipie, mieście półmilionowym, w zorganizowanej przez nas manifestacji wzięło udział 50 tys. osób; w Piura (200 tys. mieszkańców) przybyło niewiele mniej, bo 40 tys. Te demonstracje na północy – w Tumbezie, Piura i w Cajamarca – były najbardziej spektakularne i budujące; nikt nie mógł nam tam zarzucić, że naszą klientelę stanowi przede wszystkim drobnomieszczaństwo i sfrustrowani urzędnicy. Północ jest bowiem jeszcze mniej zurbanizowana i uprzemysłowiona niż stolica i południe kraju. Nie ma tam ani burżuazji, ani urzędów. Na zorganizowane przez nas mityngi przychodzili chłopci, górale i nie potrafiący czytać tragarze portowi!

– *Właśnie. Bo czy nie mogły się pojawić podejrzenia, że Vargas Llosa, wykorzystując swój prestiż i swoją sławę, dał się po prostu przekupić bankierom i przedsiębiorcom? Że reprezentuje tylko i wyłącznie ich interesy? Że za swoje zaangażowanie w odpowiednim czasie zainkasuje równie odpowiednią sumę w którymś z banków szwajcarskich. Albo bliżej – np. w San José, w Kostaryce?*

– To absurd! Po pierwsze Alan Garcia od samego początku próbował coś takiego sugerować, ale mimo wielu wysiłków nie udało mu się znaleźć nawet cienia poszlaki. Po drugie, gdyby rzeczywiście chodziło o coś takiego, o ile korzystniejsze byłoby dla mnie, gdybym dał się kupić nie zapędzonym w kozi róg bankierom, lecz faktycznemu, jednemu peruwiańskiemu potentatowi – PAŃSTWU i jego biurokracji!

– *Lecz w sumie fala zainicjowanego przez Pana protestu zakończyła się fiaskiem i niepowodzeniem...*

– Niestety. A stało się to akurat wtedy, gdy już nam się zdawało, że zła zakrętu – z wolna – zaczynamy wychodzić na prostą! Demonstracje rozprzestrzeniły się na cały kraj,

a ja wraz z najbliższymi przyjaciółmi – by wszędzie zdążyć na czas – ze zdezelowanego jeepa musiałem się przesiąść do samolotu. Przemawialiśmy, głosiliśmy, wypowiadaliśmy to wszystko, co inni tłumnie wyrażali podniesionymi do góry rękami i gniewnie zacisniętymi pięściami. Jednego dnia byliśmy w Iquitos, nad Amazonką; drugiego – lądowaliśmy w Puno, nad jeziorem Titicaca. Wszędzie, gdzie się pojawiliśmy, spotykaliśmy ten sam stan podniecenia i wrzenia. W moim najbliższym otoczeniu byli już i tacy, którzy twierdzili, że ledwie godziny dzielą nas od dymisji prezydenta Garcii.

Lecz właśnie wtedy Alan Garcia stracił cierpliwość. Na spotkanie z protestującymi tłumami zaczął wysyłać wojsko i policję. Najpierw była to tylko bierna asysta i jakieś drobne przepychanki; potem – z dnia na dzień – nacisk ten coraz bardziej zaczął potęgnić, by w końcu się zmateriałizować. Rozpylacze, gazy i pałki skrzyżowały się z rzucającymi na oślep zgnitymi pomidorami. Zaczęły się aresztowania, prezydent zakazał wwozu do Peru moich książek drukowanych w Hiszpanii; padły pierwsze strzały. Protest zaczął się załamywać i odtąd topniał jak sople lodu zaniknięty w rozżarzonego piekarniku. Na obawy i nagi strach nałożyło się zniechęcenie. Działania były dobrze skoordynowane – w tym samym czasie pociągany za sznurki parlament bez szemrania przyjął ustawę o nacjonalizacji całego systemu bankowego.

– *Ta zewnętrzna klęska nie przysłoniła wam chyba świadomości, że co prawda jesteście zwyciężeni, lecz – z moralnego punktu widzenia – wcale nie zostaliście pokonani...*

– Oczywiście. To, kto w tym sporze ma rację – i kto przez to moralnie nie może przegrać – było jasne od samego początku. Owszem – było to ważne, lecz – jak sądzę – wcale nie najważniejsze. Gdy angażowałem się w tę sprawę (a jak sądzę, nie powiedziałem w niej jeszcze swego ostatniego słowa)¹, nie chodziło mi przecież o dowodzenie czyjejkolwiek racji. Bardziej chodziło o przerwanie marazmu, bezruchu... Natomiast gdy dziś – z przeszło rocznej perspektywy – patrzę na tamte wydarzenia, wydaje mi się, że i to – wbrew

¹ MVL ma tu na myśli swój udział w przyszłorocznych w wyborach prezydenckich, w których ma być kandydatem wystawionym przez niedawno założoną przez niego partię liberalno-demokratyczną.

pozorom – wcale nie było najważniejsze. Że w całej tej sprawie było jeszcze coś dużo bardziej istotnego...

– *Co takiego?*

– Ta refleksja przyszła dopiero z czasem. Rzecz w tym, że peruwiańskie wydarzenia ujawniły pewien przez niektórych przeczuwany, lecz powszechnie wcale nie znany stan rzeczy. Pokazały, jak bardzo i Peru, i cała Ameryka Łacińska oddaliły się od swego stereotypu z okresu lat sześćdziesiątych. Pokazały, jak wiele w ciągu tych ostatnich 20 lat na kontynencie tym się zmieniło i jak już nam tam daleko – na szczęście! – do czasów strzelających partyzantów wcielających w życie koncepcje Ernesto Ché-Guevary.

Jasne – są jeszcze wyjątki: krew nadal leje się w Salwadorze i wielu miejscach w Ameryce Środkowej; zresztą po co sięgać aż w tak odległe strony – u nas, w Peru także mamy niemałe problemy w tym względzie⁴. Są to jednak – jak sądzę – relikty przeszłości. Z bronią w ręku, posługując się terrorem i przemocą walczą dziś tylko ci, którzy nie rozumieją zmian, jakie zachodzą wokół. Tych nawiedzonych szalenców jest coraz mniej, a ich liczba będzie topnieć tym bardziej, im szybciej wygasać będą wszelkie konflikty lokalne. Zamiast tego pojawiło się natomiast coś całkiem nowego – przeświadczenie o skuteczności działań podejmowanych przez demokratycznie uformowane ruchy oddolne.

– *Czy oznacza to, że nadeszła epoka przewartościowania? Że w Ameryce Łacińskiej zaczyna się podważać aksjomaty, które do niedawna jeszcze uchodziły za niepodważalne?*

– Tak – i trudno się temu dziwić! Wszak w czasach, w których komputer staje się dobrem powszechnego użytku, o tzw. lepsze jutro nie sposób walczyć tylko z bronią w ręku! Walczyć trzeba efektywnością i sprawnie działającą gospodarką – nie siłą, ale mądrością. Przez dziesiątki lat społeczeństwa latynoamerykańskie były tylko rekwizytami, którymi manipulowały elity; niezależnie od tego, czy były to elity prawicy, czy lewicy, za każdym razem były to elity gwałtu i przemocy. Przez całe dziesięciolecia narody latynoskie na własnej skórze poznawały niewysłowione uroki wcielania w życie abstrakcyjnych „modeli politycznych”, z których każdy następny miał przynieść ustawowo zagwarantowane zbawienie. Modele te realizowano posługując się dwoma ekstremami: tam gdzie był i Castro,

i Guevara, musiał być – rzecz jasna – i Stroessner, i Pinochet. Nie było tylko tego trzeciego – zbawienia. Zbawienie zaklinane przez dyktatury z prawa i z lewa okazało się nadzwyczaj krnąbrne i złośliwe. **NIE BYŁO ZBAWIENIA, BONE BYŁO POLITYCZNEGO ŚRODKA.** To krótkie stwierdzenie stanowi podsumowanie politycznej mądrości, którą na kontynencie tym gromadzono przez ostatnie 20–25 lat. Dziś stało się ono własnością nie tylko elity, lecz jest własnością całych społeczeństw. Uświadomienie sobie tego bardzo wiele tłumaczy; właśnie dlatego to, co przed ćwierćwieczem było niemożliwe i graniczyło z utopią, dziś z wolna przeradza się tam w polityczne fakty dokonane i w powszechnie popierane polityczne instytucje.

– *Czy w tym sensie peruwiańskie zdarzenia, o których mówimy, mogą mieć jakieś szersze reperkusje dla całego regionu?*

– To problem dość zawily... Zawily dlatego, że Peru wcale nie jest żadnym przypadkiem szczególnym; raczej jest tylko ilustracją pewnego bardziej ogólnego trendu, procesu, rządzącej nimi prawidłowości. Prawidłowością tą jest zdecydowany zwrot ku demokracji parlamentarnej; ku demokracji, która nie jest pomysłem jakiejś „świadomej mniejszości”, lecz czymś, co wynika z autentycznego i powszechnego przeświadczenia, że – mimo wielu kłopotów i niedostatków, które doświadczane są tu na co dzień – właśnie demokracja jest rozwiązaniem najlepszym; takim, które gwarantuje najszybsze wyjście z opłotków nękającego nas niedorozwoju.

Dlatego też trudno jest mówić o jakichś szerszych skutkach peruwiańskich wydarzeń. Bynajmniej – Peru wcale nie jest prekursorem, długo było maruderem; to raczej peruwiański „odruch demokratyczny” może być uznany za skutek tego, co się dzieje wokół. Dopiero gdy w pełni zdamy sobie z tego sprawę, można będzie mówić o ewentualnym sprzężeniu zwrotnym: otoczenie na nas – my na otoczenie. Powiem szczerze: nie sądzę, by po peruwiańskich doświadczeniach ostatnich 2 lat którykolwiek z rządów, czy to w Wenezueli, Kolumbii czy w Ekwadorze, chciał próbować eksperymentu, na który pozwolił sobie Alan Garcia. Oznaczałoby to po prostu pójście pod prąd epoki.

⁴ Mowa tu o działalności terrorystycznej organizacji „Świetlisty Szlak” i lewackiego ruchu im. Tupaca Amaru.

- *A Boliwia?*

- Boliwia! Boliwia to najlepszy przykład na potwierdzenie mojej tezy! Od kiedy pamiętam, gdy w Peru przeżywaaliśmy kolejny kryzys i jako narodowi wiodło nam się źle, rządzący zawsze palcem wskazywali na Boliwię. *Patrzcie!* - wolali - *u nas jest źle, lecz w Boliwii jest jeszcze gorzej!* A dziś, pod socjaldemokratycznymi rządami Paz Estenssoro - notabene tego samego, który 30 lat temu był zwolennikiem totalnej nacjonalizacji, a który teraz realizuje politykę skrajnie liberalną, Friedmannowską - Boliwii powodzi się dużo lepiej niż Peru; mówi się nawet o *boliwijskim cudzie gospodarczym*...

Europejczycy powinni być w pełni usatysfakcjonowani. Wolność i demokracja, te dwa wielkie wynalazki Matki-Europy, na dobre już zakorzeniły się na tym kontynencie, który jeszcze do niedawna utożsamiano z barbarzyństwem, okrucieństwem i przemocą. Oczywiście - ci trzej jeźdźcy Apokalipsy także są tu obecni, niekiedy nawet w skrajnej i trudnej do wyobrażenia postaci. Ale przecież nie tylko. Obok nich pojawia się także to, o czym mówię - ta nowa jakość, to coś całkowicie nowego! Jest to tym cenniejsze, że nie dokonuje się to w sytuacji sytości i rozkwitu, lecz pośród wszystkich wilczych dołów i wykrotów naszej latynoskiej „podrzeczywistości”. To - w świecie, w Europie - powinno chyba wzbudzać entuzjazm. Ale go nie wzbudza. Nie wzbudza nawet zwykłego zainteresowania! W walce o prawdziwą, trwałą demokrację, w walce z totalizującymi tendencjami i pokusami jesteśmy zdani praktycznie tylko na siebie, a na Amerykę Łacińską i na Latynosów zza grubej szyby oceanu spogląda się zwykle z pobłażaniem i lekceważeniem!

- *Ze swej strony mogę Pana zapewnić, że nie wszędzie jest tak, jak Pan mówi. W wielu krajach Ameryka Łacińska ma liczne grono przyjaciół i sympatyków - również w Polsce. Posiada Pan tam wielu politycznych zwolenników jak i miłośników Pańskiego niezwykłego talentu. Szkoda tylko, że tak rzadko docierają do nas Pańskie książki, artykuły i wypowiedzi. Tym serdeczniej dziękuję za to pasjonujące i pozytywne spotkanie - za naszą długą, kilkugodzinną rozmowę!*

Mediolan, styczeń 1989 r.

Aleksandra Putrament

Etologowie o człowieku i innych zwierzętach

Podstawy etologii

Od setek lat toczy się debata wokół problemu, czy istnieje stała, niezależna od warunków życia natura ludzka, czy też człowiek jest wytworem kultury, w której żyje. Uczestnicy dyskusji, głównie filozofowie, stosują wyrafinowane argumenty i metody rozumowania, toteż podejście do problemu, które postaram się przedstawić, może się wydawać bardzo prymitywne. Niemniej jednak jest ono oparte na danych biologicznych – chodzi m.in. o konsekwencje faktu, że człowiek powstał na drodze ewolucji – i próbuje, o ile to jest możliwe, stosować metodę porównawczą. Z tego względu podejście etologów, zaaprobowane przez niektórych przynajmniej antropologów, zasługuje moim zdaniem na uwagę.

Czym jest etologia? Zgodnie z ogólnie przyjętą definicją etologia to dziedzina biologii zajmująca się biologicznymi podstawami zachowania (behawioru) zwierząt, w tym również człowieka¹.

Nowe gatunki zwierząt powstają w procesie ewolucji jako wynik działania dwu czynników: losowych zmian genetycznych zachodzących w wyjściowych gatunkach i selekcji naturalnej, dzięki której pozostają tylko formy przystosowane. Studiując przystosowanie organizmów do życia w danym środowisku biologowie przez dziesiątki lat koncentrowali się głównie na analizie struktur anatomicznych i procesów fizjologicznych, gdyż są one względnie łatwe do badania, zaś otrzymywane wyniki nie budzą większych kontrowersji. Ale po to, żeby być i wydawać potomstwo, zwierzęta muszą się zachowywać w określony sposób: zdobywać

¹ I. Eibl-Eibesfeldt, *Ethology. The biology of behavior*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1970.

żywność, unikać drapieżników i innych zagrożeń, rozmnażać się, ewentualnie opiekować potomstwem. Proces selekcji naturalnej działa tak samo w odniesieniu do anatomicznych i fizjologicznych właściwości zwierząt, jak i do ich zachowania. W istocie zresztą te trzy grupy właściwości są oczywiście ściśle ze sobą powiązane: ptak lata, bo ma skrzydła, termyty żywią się drewnem, bo mogą je trawić. W zachowaniu zwierząt zasadniczą rolę odgrywa układ nerwowy. Im bardziej jest on rozbudowany i skomplikowany, tym bardziej urozmaicony jest repertuar zachowań zwierząt. Etologowie w swych badaniach opierają się więc w znacznym stopniu na neurofizjologii.

Stosując podejście ewolucyjne etologowie mogą porównywać elementy zachowania analogiczne, tj. podobny sposób zachowania oparty na strukturach, które powstawały w ewolucji niezależnie, ale pełnią taką samą funkcję (np. skrzydła owadów i ptaków). Badają jednak także elementy zachowania homologiczne, wynikające z pokrewieństwa ewolucyjnego zwierząt. Dla nas szczególne znaczenie mają próby porównywania zachowań człowieka i małp.

Zachowaniem zwierząt interesował się już K. Darwin, a po nim C. O. Whitman, O. Heinroth, W. Craig i inni. Za twórców współczesnej etologii uznaje się jednak K. Lorenza i N. Tinbergena. Rozpoczęli oni swoje badania nad zwierzętami w warunkach naturalnych (a nie w sztucznych warunkach ogrodów zoologicznych) w latach trzydziestych obecnego stulecia.

Równoległe z etologią rozwijały się badania nad psychologią zwierząt. Za najwybitniejszego przedstawiciela tej dziedziny badań uważa się J. B. Watsona, twórcę kierunku psychologii nazywanego behawioryzmem. Niezależnie od wpływu, jaki koncepcje Watsona wywarły na psychologię ogólną, on i jego uczniowie, głównie B. F. Skinner, stworzyli podstawy badań nad teorią uczenia się człowieka i innych zwierząt. Odnoszę wrażenie, że przez parę dziesięcioleci etologia i zoopsychologia ignorowały się wzajemnie. Ostatnio jednak są czynione skuteczne próby porozumienia między nimi. Unika się przy tym terminów „etologia” i „psychologia”, najczęściej stosując neutralny termin „behawior”, co oczywiście znaczeniowo ma niewiele wspólnego z behawioryzmem Watsona.

A oto w telegraficznym skrócie podstawowe tezy etologii. Przyczyną określonego zachowania zwierząt są bądź reakcje na bodźce zewnętrzne, bądź popędy wyzwalane samorzutnie. Wiadomo, że u zwierząt o rozbudowanym układzie nerwowym, zwłaszcza u ssaków i ptaków, wyzwalanie popędów jest związane z określonymi grupami neuronów, a także wydzielaniem hormonów. Zwierzęta o słabo rozwiniętym systemie nerwowym mają prawie cały repertuar zachowań wrodzony, tj. instynktowny – jest on z góry zaprogramowany i podlega tylko małym modyfikacjom. Im bardziej rozwinięty jest system nerwowy zwierzęcia, tym większą rolę, obok instinktu, odgrywa uczenie się, które modyfikuje popędy i pozwala zwierzęciu na dokładniejsze dostosowywanie zachowań do konkretnych okoliczności. Oto przykład. Samica pająka składa jaja do kokonów z pajęczyny, które przędzie wykonując w sumie około 2600 stereotypowych ruchów. Jeśli po wykonaniu dolnej części kokonu zostanie odeń odpędzona, to gdzie indziej wykonuje jego górną część, co oczywiście nie zapewnia jajom ochrony. Inaczej jest ze zwierzętami zdolnymi do uczenia się i postrzegania wyników własnych czynności. Kawka ma instynktownie zaprogramowany i regulowany hormonalnie popęd do budowania gniazda o określonej porze roku. Nie-doświadczony ptak wypróbuje do tego celu bardzo różne przedmioty, patyki, kawałki blachy czy lodu. Tak długo próbuje je układać, aż wykonując serie w zasadzie instynktownych ruchów zbuduje gniazdo. Instynkt dyktuje więc kawce potrzebę budowy gniazda i podstawowe sposoby wykonywania tej czynności, zaś zaspokojeniem tego instinktu jest zbudowanie gniazda tak, by nadawało się do wysiadki jaj i odchowania piskląt. Szczegóły techniczne są w znacznym stopniu sprawą uczenia się, a tym samym podlegają modyfikacjom zależnym od konkretnych warunków.

Zasadniczym elementem uczenia się jest postrzeganie otoczenia za pośrednictwem zmysłów. Od stuleci filozofowie rozważają zależność między tym, jak świat widzimy, a jaki on jest naprawdę. K. Lorenz szeroko dyskutując ten problem² podkreśla dwa fakty. Po pierwsze – postrzeganie zmys-

² K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, PIW, Warszawa 1971.

lowe to nie tylko np. dostrzeganie barw za pośrednictwem zakończeń nerwów wzrokowych, lecz także zachodzące w mózgu analizowanie dostarczonych przez te nerwy informacji. Przetwarzanie w mózgu dostarczonych przez nerwy danych zachodzi przynajmniej u zwierząt wyższych. Po drugie – nasze zmysły powstały w procesie ewolucji. Prawidłowe postrzeganie przynajmniej pewnych elementów środowiska jest częścią naszego przystosowania ewolucyjnego. Gdyby przeskakująca z gałęzi na gałąź małpa nie umiała w błyskawicznym tempie dokładnie ocenić odległości między nimi, to by po prostu spadła.

Jeżeli zdolność do uczenia się ma znaczenie przystosowawcze i podlega selekcji naturalnej, to należy oczekiwać, że poszczególne grupy zwierząt będą się różniły typami uzdolnień. Tak też jest w rzeczywistości. Np. żyjące zazwyczaj w norach szczury i myszy szybko orientują się w labiryntach, zaś ptaki wędrowne w czasie pierwszej wędrówki uczą się określać kierunek lotu m.in. na podstawie konstelacji gwiazd. Człowiek też może się tego nauczyć, ale nie idzie mu to łatwo.

Zdolność do uczenia się podlega modyfikacjom z wiekiem zwierzęcia. Szczególnie dobrze zbadanym przypadkiem jest tzw. wpajanie (imprinting) u ptaków. Pisklęta wielu gatunków ptaków, np. kaczek czy gęsi, zaraz po wykluciu z jaj są zdolne do chodzenia i wychowują się poza gniazdem. W ciągu pierwszej doby po wykluciu uczą się one rozpoznawać własną matkę i chodzić za nią. W warunkach eksperymentalnych kaczętko uczy się chodzić za kurą, atrapą kaczki czy nawet człowiekiem, ale trzymane przez parę dni w izolacji traci zdolność do uczenia się przez wpajanie. Jednocześnie matka-kaczka bardzo szybko uczy się odróżniać własne dzieci, a dokładniej – te kaczęta czy kurczęta, które uważa za własne. Pisklęta wielu innych gatunków ptaków przez kilka tygodni wychowują się w gnieździe. Uczą się one odróżniać własnych rodziców, dopiero gdy zaczynają latać. Rodzice tych piskląt odróżniają własne gniazdo, ale nie pisklęta. Jest to dalszą wskazówką, że predyspozycje do uczenia się mają u zwierząt znaczenie przystosowawcze, a więc powstają w wyniku selekcji naturalnej.

Przytłaczająca większość zwierząt umie odróżniać osobniki własnego gatunku. Ponieważ mają one takie same

wymagania w zakresie pożywienia, schronienia itp., występuje między nimi najsilniejsza konkurencja. Gdyby jednak walki między osobnikami w obrębie gatunku toczyły się na śmierć i życie, następowałoby samozniszczenie gatunków. Etołogowie przytaczają liczne przykłady wskazujące, że walki takie są zrytualizowane; w ich wyniku zwycięzca ma dostęp do samicy czy źródła żywności, ale zwyciężony pozostaje przy życiu i z reguły nie jest nawet poważnie okaleczony. Np. samce gazeli mają długie i niebezpieczne rogi. W walkach ze sobą ograniczają się do „przepychanki”, ale w walkach z drapieżcami posługują się rogami jak rapierami zadając śmiertelne rany.

Liczne gatunki zwierząt żyją w grupach. Mogą one być anonimowe i nie zorganizowane, np. ławice ryb, niektóre jednak gatunki zwierząt tworzą grupy zorganizowane, o dużym stopniu współdziałania między ich członkami. Są liczne korzyści wynikające z życia w grupach, przede wszystkim wspólna obrona przed drapieżcami czy też wspólne łowy drapieżców. Organizacja społeczności różnych grup zwierząt wyższych ma pewne podobieństwa, są jednak także różnice. Ograniczę się do omówienia społeczności naszych najbliższych krewniaków – szympanów.

W naturalnych warunkach społeczność szympanów liczy kilkadziesiąt osobników, które na co dzień żyją w mniejszych grupach, liczących kilka do kilkunastu zwierząt różnej płci i wieku. Ta duża społeczność zajmuje określone terytorium i wspólnie broni go przed inwazją obcych, tj. innych społeczności szympanów. W obrębie małej grupy jeden samiec jest przywódcą. Zazwyczaj jest on duży i silny, ale ma także inne przymioty – chciałoby się powiedzieć: ma prestiż. Jego rola jako przywódcy polega m.in. na utrzymaniu porządku i spokoju w grupie, przerywaniu bójek i obronie słabszych zwierząt przed silniejszymi. Pozostałe zwierzęta tworzą dalszą hierarchię ważności, zazwyczaj słabsze ustępują silniejszemu, ewentualnie szukają oparcia w przywódcy. W zasadzie jednak każde zwierzę zna swoje miejsce, wie, co mu wolno robić, a czego nie wolno, i zachowuje posłuszeństwo. Ta skłonność do posłuszeństwa jest prawdopodobnie regułą wspólną dla wszystkich zwierząt społecznych, nie występuje zaś u zwierząt, które nie tworzą społeczności.

W przypadku zagrożenia z zewnątrz zwierzęta w grupie wspólnie się mu przeciwstawiają. Najbardziej wojownicze są zwierzęta najsilniejsze.

Wydaje się, że żyjące w grupie szympansy są do siebie przywiązane. Gdy jedno zwierzę oddali się od grupy na dłuższy czas, jest później witane dotykaniem dłoni, uściskami i czymś zdumiewająco podobnym do pocałunków. Z drugiej strony osobniki, które w wyniku choroby zmieniły wygląd, są traktowane z nieufnością, a nawet atakowane.

Szympansy żywią się głównie owocami i pędami roślin. Czasem jednak polują na małą zwierzynę. Zdobycz należy do zdobywcy. Pozostałe szympansy, bez względu na ich status społeczny w grupie, nie starają się mu zdobyczy odebrać, często jednak proszą o kawałek mięsa wyciągając dłoń. Część próśb zostaje spełniona.

Przeprowadzano liczne doświadczenia polegające na odbieraniu szympansicom i innym małpom ich dzieci i chowaniu małpiąt w izolacji. W tych warunkach duży procent malutkich zwierząt umiera, a te, które przeżywają, w późniejszych kontaktach ze współplemieńcami zachowują się nienormalnie: wykazują obojętność wobec otoczenia, bywają płochliwe lub agresywne, zaś samice nie umieją pielęgnować własnych dzieci. Podobne, chociaż mniej drastyczne zjawisko obserwowano u innych zwierząt, które w warunkach naturalnych tworzą społeczności. A więc gdy w toku ewolucji dojdzie do powstania społeczności zwierzęcych, wyrastanie każdego osobnika w grupie jest warunkiem jego normalnego rozwoju.

Jak mogło w ewolucji dojść do powstania społeczności zwierzęcych? Specjaliści z dziedziny biologii ewolucyjnej są zgodni co do tego, że podstawą zmian ewolucyjnych jest selekcja indywidualna. W odniesieniu do zwierząt oznaczałoby to takie zachowanie, które daje największe szanse przetrwania danemu zwierzęciu i wydania jak najliczniejszego potomstwa.

Czołowy socjolog E. O. Wilson³ zakładał, że społeczności zwierząt powstają dzięki pojawianiu się „genu na altruizm” i selekcji krewniaczej – zwierzęta byłyby gotowe poświęcić życie dla dobra swoich krewnych, gdyż mają one wspólne geny. W rzeczywistości selekcja krewniacza być może

występuje u niektórych owadów (pszczoły, mrówki, termity), ale nie ma żadnych wskazówek, że odgrywa ona rolę w ewolucji zwierząt wyższych – ptaków i ssaków. Toteż w swej późniejszej pracy Wilson¹ po skomplikowanych łamańcach myślowych dochodzi do wniosku, że altruizmu na dobrą sprawę w ogóle nie ma.

Znacznie bardziej rzeczowo podchodzą do tej sprawy etologowie. Zakładają oni, że załączkiem powstawania w ewolucji społeczności zwierząt wyższych jest więź matka – dzieci: zwierzęta te w porównaniu np. z owadami czy rybami mają bardzo nieliczne potomstwo, które ponadto wymaga długotrwałej opieki. W grupie zwierząt – składającej się nie tylko z osobników blisko spokrewnionych – szanse odchowania potomstwa są dużo większe. A więc życie w grupie byłoby po prostu szczególną formą selekcji indywidualnej. Ale jeżeli podstawą powstawania społeczności zwierząt jest stwarzanie lepszej opieki nad potomstwem, to stosunki między zwierzętami w grupie muszą przybierać szczególną postać. Selekcja naturalna nie może faworyzować takiego zachowania osobników silnych, które powodowałoby eliminację zwierząt słabych, gdyż słabe są m.in. zwierzęta bardzo młode. „Prawo silnego” byłoby więc ograniczone. Ponadto przy poszukiwaniu pokarmu, zapamiętywaniu miejsc, gdzie jest woda, czy dostrzeganiu drapieżców odgrywają rolę inne właściwości zwierząt niż ich siła fizyczna; nie jednolitość więc, tylko zróżnicowanie uzdolnień członków grupy jest korzystne dla wszystkich. Jest też miejsce na więzi uczuciowe między zwierzętami; więzi nietrwale i kruche, małutkie akty altruizmu ograniczone troską o własny interes, małe akty agresji hamowane przez potrzebę należenia do grupy. W opisach społecznego zachowania zwłaszcza małp jest dużo wskazówek na taką ambiwalencję ich wzajemnych stosunków – sprzeczność między interesem „moim” i „naszym”.

Oczywiście warunkiem czerpania korzyści z życia społecznego jest takie zachowanie, które pozwala na utrzymanie ładu w grupie. Chyba nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że wzajemne stosunki między społecznie żyjącymi zwierzę-

¹ E. O. Wilson, *Sociobiology. The new synthesis*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1975, por. „PP” 1-8/1988, s. 58.

² Tenże, *O naturze ludzkiej*, PIW, Warszawa 1988.

tami wyższymi są oparte na zasadach zachowania co najmniej podobnych do bardzo prymitywnego kodeksu moralnego. Innymi słowy jakaś forma kodeksu moralnego byłaby biologiczną koniecznością dla zwierząt społecznych.

Czy natura ludzka jest niezmienna?

Wszystkie dane z różnych działów biologii wskazują jednoznacznie, że my i małpy powstaliśmy od wspólnego przodka. Szlaki ewolucyjne prowadzące do powstania człowieka i szympansa rozdzieliły się przed 15–7 mln lat. W tym okresie podwoiły się rozmiary naszego mózgu, krtań stała się zdolna do wydawania artykułowanych dźwięków, nabraliśmy zdolności do mówienia. Nie muszę szczegółowo omawiać konsekwencji tych zmian. Należy natomiast zastanowić się, czy w toku tego procesu ewolucyjnego zatęchło się nasze behawioralne dziedzictwo biologiczne, czy utraciliśmy instynkty, a nasz umysł stał się tabułą rasą, którą zależnie od kultury jednakowo łatwo może wypełnić dowolny tekst.

Zacznijmy od mowy. To nie etologowie, tylko specjalista z dziedziny teorii języka, N. Chomsky³, wysunął i uzasadnił pogląd, że człowiek ma wrodzone, genetycznie uwarunkowane predyspozycje do opanowania mowy. Dzieci uczą się mówić bez świadomego wysiłku. Bardzo szybko opanowują reguły gramatyczne, zaś błędy, które popełniają, polegają głównie na nieuwzględnianiu wyjątków. Jak pokazują wyniki międzynarodowych badań, niezależnie od ras i kultur można wyróżnić te same etapy opanowywania mowy przypadające na ten sam wiek dziecka⁴. Lorenz podkreśla, że mowę może opanować nawet dziecko ślepe i głuche⁵. Jak wiadomo, dorosłym uczenie się języków obcych nie idzie tak gładko. A więc mamy wrodzoną łatwość uczenia się mowy ograniczoną do dzieciństwa i wczesnej młodości. Jest oczywista analogia między uczeniem się mowy a takimi zjawiskami obserwowanymi u ptaków, jak wpajanie i uczenie się nawigacji z konstelacji gwiazd. Podobno w XII w. cesarz Fryderyk II postanowił sprawdzić, w jakim języku będą mówiły dzieci, gdy od urodzenia nie będą słyszały żadnej ludzkiej mowy. Dzieci nie przemówiły w żadnym języku – umarły.

Eibl-Eibelfeldt dotarł do różnych mało znanych zakątków świata filmując życie codzienne Indian południowoamerykańskich, różnych plemion Murzynów afrykańskich, tubylców australijskich oraz mieszkańców wysp Pacyfiku i Oceanu Indyjskiego. Otrzymane w ten sposób dane⁵ uzupełniał wywiadami i rozmowami, a także obserwowaniem dzieci od urodzenia ślepych i głuchych. A oto ogólne wnioski autora. Po odrzuceniu różnic indywidualnych podstawowe elementy mimiki twarzy ludzkich są takie same. Radość, smutek, strach, złość można zobaczyć nawet u dzieci ślepych i głuchych, które oczywiście nie mogą naśladować wyrazu twarzy innych ludzi. Taki sam repertuar mimiczny wyrażający wabienie i odtrącanie można zaobserwować m.in. u Francuzki, Murzynki z Kenii czy mieszkanki Samoa. Gdy w grupie ludzi rozpoznamy znajomego, sygnalizujemy to ruchem głowy, któremu towarzyszy podniesienie brwi. Nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę. U wszystkich ludów witanie się ma te same elementy: skinienie głowy, podawanie rąk, uściski, ukłony, przyklęknięcie czy nawet padanie do stóp. Przypomnijmy, że szympansy też się uroczyście witają.

Pojęcie „grupa” czy „społeczność” jest w rozważaniach etologów nieco niejasne. Może dotyczyć małych grup ludzi, którzy mniej więcej stale przebywają ze sobą, szczepów ludzi pierwotnych, narodów czy państw. Ale podział „my – oni” i różne hierarchie tego podziału powstają u ludzi bardzo łatwo, że przypomnę dobrze znane z życia szkolnego antagonizmy między uczniami różnych klas i ich konsolidację w przeciwstawianiu się uczniom innej szkoły. Zazwyczaj „my” jesteśmy obdarzeni wszystkimi cenionymi przymiotami, zaś „oni” – wprost przeciwnie. Niemniej jednak z natury rzeczy podział na stosunki między ludźmi w obrębie grupy i między grupami jest często płynny.

Przynależność do grupy daje poczucie bezpieczeństwa. Toteż u wszystkich ludów istnieją rytuały, których rola

⁵ N. Chomsky, *Reflections on language*, Pantheon Books, Random House, New York 1975.

⁶ I. Kurecz, *Język a reprezentacja świata w umyśle*, PWN, Warszawa 1987.

⁷ K. Lorenz, dz. cyt.

⁸ I. Eibl-Eibelfeldt, *The biology of peace and war*, Thames and Hudson, New York 1979; tenże, *Miłość i nienawiść*, Logos, Warszawa 1987.

polega na jednoczeniu ludzi. Temu celowi służą godła, znaki, totemy – wspólne symbole danej społeczności, a także uroczystości, uczty, przyjęcia, festyny, zabawy, uroczyste powitania, o których już była mowa. Podobną funkcję podkreślania wzajemnej życzliwości i dobrych intencji spełnia dawanie prezentów. Tego rodzaju zwyczaje występują u ludzi wszystkich kultur i nie są, jak się wydaje, wynikiem przejmowania pomysłów przez jedne kultury od innych.

Terytorialność, tj. stałe przebywanie na tym samym terenie ewentualnie wędrowanie po nim – to cecha małą i wielu innych zwierząt tworzących społeczności. U człowieka można wyróżnić parę szczebli terytorialności. Nie tylko zamieszkujemy ten sam kraj, ale w naszym domu mamy swój własny pokój czy kąt, mamy stałe miejsce przy rodzinnym stole i złościmy nas, gdy nasze miejsce zajmują inni. Jeśli na tym tle dojdzie do polemiki, nie potrafimy podać rozsądnych argumentów, czemu zależy nam akurat na tym miejscu.

Hierarchia występuje w mniej lub bardziej wyraźnej, często drastycznej formie w społecznościach wszystkich ludów. Forma, jaką przybiera hierarchiczność, zależy oczywiście od kultury, tradycji itd., ale żadna społeczność, nawet najbardziej zbliżona do egalitarnej (np. tubylcy australijscy) nie jest od niej wolna. Powstaje ona szybko w grupach dzieci szkolnych lub przedszkolnych. Samorządnie pojawiają się przywódcy, którzy często odgrywają decydującą rolę w utrzymywaniu ładu, a więc spełniają funkcję analogiczną do tej, jaką spełnia przywódca grupy szympanów.

Integralną częścią hierarchiczności jest posłuszeństwo wobec przywódcy, a szerzej – wobec osoby z autorytetem. W latach sześćdziesiątych amerykański psycholog S. Milgram wykonał następujące doświadczenie. Zaprosił grupę mężczyzn w wieku 20–50 lat rzekomo do udziału w doświadczeniach nad nowymi metodami uczenia z zastosowaniem kar wobec „ucznia”, który błędnie odpowiada. Kary miały polegać na poddawaniu „ucznia” szokom elektrycznym o wzrastającej sile. Kierownik doświadczenia miał oceniać odpowiedzi, a zaproszeni do „współpracy” mężczyźni – naciskać odpowiedni guzik wywołujący szok. Tylko 30% osób odmówiło współpracy. Pozostali bez wahania

wykonywali polecenie, nawet gdy słyszeli jęki „ucznia”, a więc wiedzieli, że zadają ból. Co więcej, około 30% „współpracujących” ludzi na rozkaz zwierzchnika przyciskało rękę „ucznia” do metalowej kraty, przez którą miał przepływać prąd. Ludzie ci byli przeciętnymi obywatelami kraju znanego z niezależności poglądów i postaw mieszkańców. W świetle wyników tego doświadczenia staje się zrozumiałe, że w trakcie np. puczy wojskowych żołnierze wykonują rozkazy zwierzchników łącznie ze strzelaniem do tłumu, w którym mogą być ich krewni i przyjaciele.

Akty agresji między członkami grupy są oczywiście niekorzystne, toteż poza wspomnianymi już rytuałami wiążącymi grupę nie tylko społeczeństwa rozwinięte, ale także wszystkie ludy prymitywne, których stare obyczaje nie zostały zniszczone przez kontakty z naszą cywilizacją, mają wypracowane kodeksy postępowania mające za zadanie utrzymywanie ładu w grupie lub łagodzenie popędu do agresji. Znane są też liczne metody jej rozładowywania – są to głównie różne formy współzawodnictwa sportowego.

A co z agresją międzygrupową? Eibl-Eibelfeldt, a także inni autorzy mówią o etnocentryzmie: „nasze” plemię jest dobre, „obcym” zaś przypisuje się wszelkie cechy i sposoby postępowania uważane za niedobre. Toteż nie wolno zabijać swoich, można zaś zabijać obcych, podobnie jak można zabijać przedstawicieli innych gatunków. Eibl-Eibelfeldt nazywa to zjawisko pseudospecjacją. Żaden naród, żadne plemię nie jest wolne od tych tendencji, jest więc to zjawisko ponadkulturowe. Krańcowym jego przejawem jest najdrażniejsza forma agresji – wojny.

Są pewne szczególne sytuacje, gdy popęd do agresji wybuchu a ludzi łatwo i zupełnie irracjonalnie, jak u wszystkich żyjących społecznie zwierząt. Gdy do stada szczurów przyjdzie zwierzę z innego stada, często bywa ono zabijane z udziałem wszystkich osobników stada. Analogia między tym zjawiskiem a dobrze nam znaną ksenofobią jest oczywista. Ostatnio jest u nas szeroko dyskutowany problem antysemityzmu, m.in. pogrom kielecki. Snuje się domysły, że został on sprowokowany. Nasuwa się jednak pytanie, czy prowokacja by się udała, gdyby ludzie nie byli na nią podatni. Jest warto zastanowienia, jak łatwo zwyczajny tłum może się zmienić w bandę morderców. A przecież

takie wydarzenia mają miejsce w różnych krajach i okolicznościach. W tym kontekście pisarze mówią o ciemnym, pierwotnym instynkcie, zaś etologowie mogą ten pogląd w znacznej mierze uzasadnić.

Występowanie elementów instynktownego zachowania człowieka jest przedmiotem debat wśród etologów. Wysłunięta jeszcze w latach sześćdziesiątych teza K. Lorenza⁹ o właściwym człowiekowi popędzie do agresji została potępiona przez wielu autorów amerykańskich, którzy podkreślają rolę uczenia się w kształtowaniu zachowań zwierząt, zwłaszcza człowieka. Polemika ta jest – jak sądzę – o tyle chybiona, że Lorenz nie neguje roli uczenia się. Elementy zachowań instynktownych i wyuczonych tworzyłyby wzajemnie uzupełniającą się i modyfikującą siatkę.

Mnie osobiście przekonują przytoczone, z konieczności bardzo nieliczne, argumenty, że dziedziczymy po naszych ewolucyjnie odległych przodkach elementy zachowań instynktownych. Nasuwa się pytanie, czy przyjęcie poglądu, że mamy genetycznie uwarunkowaną skłonność do agresji i ksenofobii, prowadzi do pesymizmu. Czy bardziej optymistyczny jest pogląd, że człowieka tworzy kultura, tylko nie wiemy, jaka kultura zrobi z nas aniołów? Moją odpowiedzią na oba pytania jest zdecydowane „nie”. Co więcej, te dwa poglądy są tylko pozornie sprzeczne. Przede wszystkim nie wszystkie cechy uwarunkowane genetycznie muszą się w organizmie przejawiać. Liczne cechy zależne od pojedynczych genów, np. barwa oczu czy grupa krwi, przejawiają się bez względu na warunki, w jakich człowiek żyje. Ale cechy złożone, uwarunkowane przez współdziałanie wielu genów, takie jak wzrost, ciężar ciała czy podatność na niektóre choroby, mogą się przejawiać w bardzo różnej postaci, zależnie od warunków życia. Są podstawy do poglądu, że wszystkie cechy behawioralne, w tym skłonność do agresji i ksenofobii, są uwarunkowane przez współdziałanie bardzo wielu genów¹⁰, a więc podlegają bardzo silnym modyfikacjom pod wpływem środowiska. Psychika człowieka, jego postawa wobec życia byłaby więc wytworem współdziałania jego dziedziczności i kultury, w jakiej żyje. Tylko zdając sobie sprawę z faktu, że człowiek ma wrodzone społecznie niekorzystne tendencje, możemy opracowywać takie sposoby wychowywania, które by ograniczały ich przejawianie.

Zdaniem etologów do wrodzonych skłonności odziedziczonych po naszych zwierzęcych przodkach należy nie tylko pęd do agresji i ksenofobia. Odziedziczyliśmy także potrzebę życia w społeczności. A z tego wynikają daleko idące konsekwencje. Biologiczny nakaz „nie zabijaj” działa w pełni przynajmniej w obrębie społeczności (etologowie nie zgodziliby się ze znanym zdaniem Dostojewskiego: *Jeśli Boga nie ma, to można zabijać*), ale zasięg tego, co uważamy za naszą społeczność, nie musi się ograniczać do własnego plemienia czy narodu. Współdziałamy z innymi ludźmi, potrzebujemy kontaktów z nimi, zależy nam na ich uznaniu. A więc na dłuższą metę liczenie się z innymi ludźmi jest w interesie każdego z nas. Tam, gdzie jest biologicznie uwarunkowane życie społeczne, musi być biologicznie uwarunkowana tendencja do utrzymania ładu – jest to sprawa przeżycia gatunku.

Chyba nie będzie myśleniem życzeniowym stwierdzenie, że przez sam fakt bycia zwierzętami społecznymi mamy genetycznie uwarunkowaną skłonność do takiego postępowania, które by taki ład utrzymywało. Innymi słowy, my, gatunek *Homo sapiens*, mamy skłonność do wypracowywania norm moralnych i podporządkowywania się im przynajmniej w pewnym zakresie. W naszym dziedzictwie genetycznym byłyby więc tendencje zarówno złe, jak i dobre. Co więcej, mamy pewną dozę racjonalności, dzięki której można osiągnąć konsensus w zakresie tego, co jest złe, a co dobre. Chodzi jednak o to, by problemów moralnych nie spychać na margines. Jakkolwiek podejmowanie decyzji moralnych należały do jednostek, to jednak skutki tych decyzji są sprawą społeczną.

K. Lorenz, *Tak zwane złe*, PIW, Warszawa 1972.

¹⁰ Por. A. Putnam: „PP” 7-8/1988, s. 58.

L'homme et les autres animaux vus par les éthologues

Répondant à la question de savoir si la nature de l'homme est indépendante au lieu d'être le produit de la culture dans laquelle il vit, l'auteur affirme que par le fait même d'être un animal social, l'homme est enclin à formuler des règles sociales et à s'y soumettre. L'héritage génétique de

l'homme comporte le penchant aussi bien pour le mal que pour le bien. Il s'agit pourtant de ne pas rendre marginal le facteur moral, car si même les choix moraux sont le fait des individus, leurs conséquences sont d'une portée sociale évidente.

Józef Kulisz SJ

Człowiek – animal mythicum

Przyzwyczailiśmy się już do Arystotelesowskiej definicji człowieka określającej go jako *zoon logikón* – zwierzę rozumne. To krótkie sformułowanie weszło na stałe do naszej kultury. Dlatego w dobie racjonalizmu i wszechwładnie panującej nauki szokuje nas nowe określenie człowieka jako *animal mythicum*, określenie, które możemy uważać za streszczenie twórczości Mircei Eliadego. Współczesnemu człowiekowi wydaje się niemożliwe pogodzenie tego, co racjonalne z tym, co mityczne. Obciążeni bowiem nie najlepszą tradycją pojmowania mitu jesteśmy przekonani, że wszystko co mityczne jest zaprzeczeniem tego, co racjonalne. Tymczasem określenie człowieka jako *animal mythicum* – jak zobaczymy – nie przekreśla ani nie deprecjonuje tego, co stanowi o jego racjonalności. Przeciwnie, ukazuje jej nowy, głębszy wymiar; pozwala też racjonalnie wyjaśniać transcendencję człowieka, która wyraża się najpełniej w postawie religijnej.

W ciągu ostatnich trzech wieków – począwszy od XVIII aż do naszych dni – postawa religijna (religia) stała się przedmiotem zagorzałych sporów. W religioznawstwie okres ten był bardzo skomplikowany, by nie powiedzieć – niejasny. Nie jest łatwo odczytać i należycie uszeregować liczne teorie prowadzące spór o genezę religii. Wydaje się, że wśród wielu prób ich uszeregowania propozycja G. Morry jest dziś najbardziej funkcjonalna¹. Wszystkie teorie wyjaśniające genezę i funkcję religii sprowadza on do 4 podstawowych grup czy też szkół. Ich wspólną cechą jest redukcjonizm, traktujący religię jako coś pierwotnego w człowieku, zaś w ostateczności nieprzydatnego. Od tego, do czego dana szkoła redukuje religię, pochodzi jej nazwa.

Jako pierwszą grupę autor wymienia teorie racjonalistyczne. Ich twórcami są tacy autorzy, jak M. Ficino, G. Bruno, T. Campanella, B. Spinoza, G. Hegel, F. Nietzsche i inni. Sprowadzają oni religię do kategorii poznania, w którym doświadczenie religijne staje się czymś w rodzaju gnozy – poznania wyższego rzędu, czymś, co może być

wyrażone słowami Hegla, że Bóg religii umiera w filozofii, w której jednocześnie rodzi się Duch Absolutny. Religia byłaby tu pewną niedojrzałą formą poznania, jakby metafizyką ludu, która dzięki głębszemu, bo filozoficznemu poznaniu przestaje być użyteczna i traci tym samym rację bytu. Druga grupa gromadzi teorie traktujące religię jako wynik niedojrzałości moralnej człowieka. Głównym przedstawicielem tej szkoły jest I. Kant, który widział w religii uznanie ludzkich obowiązków za nakazy Boga. Prawdy religijne (np.: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, grzech, odkupienie) są bądź alegoriami etycznymi, bądź koniecznością wypływającą z imperatywu moralnego. Bóg jest tu jedynie stróżem moralności, z której szerokim strumieniem wypływa przeżycie religijne. Wraz z dojrzewaniem moralnym ludzkości religie zanikają. Teorię Kanta podjęli H. Cohen, P. Natrop, W. Windelband i inni. Kolejna grupa teorii tłumacząca genezę i funkcję religii sięga swymi początkami starożytności. Za twórców tej szkoły uważa się Ksenofantesa, Euhemerosa i Lukrecjusza. W czasach nowożytnych myśl tej szkoły rozwinęli D. Hume i L. Feuerbach. Wypracowane przez nich teorie zostały nazwane szkołą antropologiczną. Hume widział początki religii w strachu. Feuerbach był zdania, iż religię rodzi mechanizm projekcji psychologicznej, w której człowiek personifikuje swoje najlepsze pragnienia i ideały pozwalając im zaistnieć poza sobą. Z czasem stają się one jego Bogiem. W momencie, w którym człowiek „zrywa się” w swej słabości ku ideałowi – ku stworzonemu Bogu, rodzi się religia, w centrum której stoi człowiek i tylko człowiek. Wreszcie ostatnia grupa teorii nosi nazwę szkoły socjologicznej. U jej początków znajduje się teoria socjologiczna E. Durkheima. Religię, jego zdaniem, da się wyprowadzić tylko ze społeczności, która swoją więź i jedność zawdzięcza wybranemu i wyniesionemu do rangi bóstwa totemowi. Z niego wywodzi się pierwotna więź jednostki ze społeczeństwem i jego normalne funkcjonowanie jako zbiorowiska jednostek, które łączy kult i cześć oddawana wspólnemu protopłacie-totemowi. Do grupy teorii socjologicznych G. Morra zalicza również szkołę marksistowską. Sprawdza ona religię do nadbudowy, u źródeł

¹ G. Morra, *Religione*, w: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino 1977, t. III, s. 43–45.

której tkwią poznawczo-społeczno-psychologiczne uwarunkowania. Wyrastając z niewiedzy, cierpienia i ucisku społecznego religia, według tej szkoły, jest opium ludu i opium dla ludu. Jak wszystko, tak i religia została tu podporządkowana prawom ekonomii – jej geneza i funkcja są ostatecznie historycznie uwarunkowane.

Dla pełności obrazu należy dodać, że w XIX w. obok wspomnianych szkół zrodził się nowy typ redukcjonizmu w postaci szkoły ewolucjonistycznej. Jest ona *par excellence* dzieckiem XIX w. zawdzięczającym swe istnienie mariżowi biologicznego ewolucjonizmu Darwina i filozoficznemu Spencera. W historii kierunku ewolucjonistycznego w religioznawstwie wyróżnia się 3 główne okresy², którym mimo różnic wspólne jest w zasadzie twierdzenie, że religia w swych początkach jest uwarunkowana przyczynami naturalnymi, zaś jako zjawisko historyczne w swym rozwoju podlega wzbogacaniu ciągle nowymi treściami. Różni się natomiast określeniem i ustaleniem poszczególnych faz rozwojowych. Ostatnią formą rozwoju religii jest monoteizm.

Tak więc redukcjonizm w religioznawstwie, w tym również ewolucjonistyczny, dowodził, że – po pierwsze – religia u swych początków jest związana z okresem „niemowlęcym” ludzkości; jest wyrazem słabości i nieporadności człowieka; po drugie – w miarę rozwoju ludzkości rozwijała się również religia. Jednocześnie dzięki zdobyczom nauki ma miejsce powolne, ale ciągle uwalnianie się człowieka od religii. Świadczy ono o dojrzałości człowieka.

Nie wiemy, czy i w jakim stopniu redukcjonizm i ewolucjonizm w religioznawstwie XIX i XX w. stały się wezwaniem do podjęcia przez M. Eliadego tak gruntownych i wielostronnych studiów nad mitem i religią. Z perspektywy czasu wiemy jednak, że jego twórczość stała się odpowiedzią na wspomniane wyżej prądy myślowe, odpowiedzią odkrywającą w tradycji ludzkiej mądrość wyrażoną w mitach, pozwalającą człowiekowi rozumieć odrobinę lepiej tajemnicę jego istnienia.

Rozumienie mitu

Rozumienie i interpretacja mitu – jego geneza, istota i rola w ludzkiej kulturze – należy do najbardziej spornych

zagadnień w religioznawstwie. Pierwszą próbę interpretacji znajdujemy już w starożytności u Hekatajosa z Miletu (VI/V w. przed Chr.). W dziele „Genealogie” krytykując epokę mityczną usiłował on znaleźć racjonalistyczną interpretację mitów. Nieco później jego krytyczną myśl podjęli Ksenofanes i Euhemeros. Ksenofanes (VI/V w. przed Chr.) uważał mity za czystą personifikację nieznaną sił przyrody. Euhemeros (IV/III w. przed Chr.) natomiast dowodził, iż bogowie, o których opowiadają mity i którym się oddaje cześć, byli niegdyś ludźmi. Cześć boską zaczęto im oddawać za ich bohaterskie czyny. Przekonanie, że mity to opowiadania o bogach i bohaterach z dalekiej przeszłości, przetrwało aż do XVIII w. Przyczyniło się również do tego, zdaniem M. Eliadego, samo chrześcijaństwo. Uważano bowiem, że wszystko, co nie znajduje potwierdzenia w Starym i Nowym Testamencie, jest mitem³.

W II poł. XVIII w. dzięki pracom Ch. de Bressesa i Ch. G. Heynego powstała nowa gałąź wiedzy zwana mitologią porównawczą. Przedmiotem jej badań były mity i opowiadania różnych narodów. K. O. Müller analizując i porównując opowiadania mityczne Grecji twierdził, że są one tylko interpretacją historycznych wydarzeń. Wiek XIX i początek XX w. były w poszukiwaniu rozumienia i interpretacji mitów kontynuacją ich racjonalistycznego wyjaśniania. W. Wundt np. uważał, że mity są produktem nie rozwiniętej jeszcze w pełni wyobraźni człowieka. L. Lévy-Bruhl widział w nich owoc prelogicznego myślenia człowieka. Bergson, choć uważał je za absurd, doceniał ich pozytywną rolę w rozwoju i dojrzewaniu ludzkości. E. Cassier twierdził, że ludzkość zawdzięcza zdolność mitotwórczą instynktowi życia. Mit uważał on za szczególną formę świadomości występującą w każdej epoce; niezależną od nauki, sztuki itp.

Pierwszego przełomu w rozumieniu mitów dokonał L. Walk. Zainspirowany pracami W. Schmidta i P. Ehrenreicha uznał, iż mity są nośnikami filozofii naturalnej, a tym samym wyrazem racjonalnego myślenia. W swej treści nie są one ani religijne, ani antyreligijne, ani areligijne. Idée

² *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, „Euhemer” nr 3-4/77-78, 1970, s. 58-61.

³ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard 1957, s. 17.

Boga czy religii, jeśli występują w micie, są od nich niezależne. Mit może, ale nie musi służyć jako forma wyrażająca treści religii objawionej. R. Otto nawiązując do prac J. von Görresa, F. Creuzera i J. Bohofena uważał, że nie należy pytać o źródła mitu, ale trzeba je przyjąć jako wyraz przeszłości mający swoje istnienie i przekazujący prawdę.

Nowe elementy w rozumieniu genezy i funkcji mitu wnieśli badania i prace C. G. Junga z zakresu psychologii. Stworzył on i wprowadził do psychologii pojęcie archetypu podświadomości społecznej. Podświadomość społeczna jest jego zdaniem wrodzona i stanowi najgłębszą sferę duszy. Różni się ona od podświadomości indywidualnej, która ma swoją historię – powstaje bowiem w normalnym biegu życia jednostki. Treścią podświadomości społecznej są wyobrażenia powszechne, nieuświadomione. Świadome stają się dopiero w micie. Mit zatem, w rozumieniu Junga, byłby uzewnętrznieniem procesów psychicznych.

Uczeni ostatnich czasów – B. Malinowski, K. Th. Preuss i G. Van der Leeuw – uważają, iż mity mają ścisły związek z religią i kultem.

Religioznawstwo marksistowskie uważa mity za pierwszy etap rozwoju doktryny religijnej. Występują one, jak pisze Z. Poniatowski, *u szczepów i plemion znajdujących się na niskim szczeblu rozwoju społecznego, a więc u ludów pierwotnych lub też współczesnych prymitywnych*⁴.

Ten krótki i jakże pobieżny rys historii rozumienia mitu wystarcza, by się przekonać, że uważano go głównie za wyraz niedojrzałości człowieka. Mit był jednym z etapów w ewolucji religijnej. Rozwój i dojrzwanie gatunkowe człowieka sprawiły, że stawał się on nieprzydatny, a z czasem zastąpiła go nowa doktryna, w końcu wiedza naukowa. Takie wyjaśnienie mitu jest możliwe. Ukazuje ono jednak nie tyle funkcję i genezę mitu, ile filozofię, w świetle której starano się go rozumieć. Filozofią tą był ewolucjonizm filozoficzny. Zwolennicy tego kierunku *uważali się* – jak pisze A. Waliński – *za historyków, rekonstruujących dzieje całej ludzkości czy niektórych instytucji, poczynwszy od najprimitwniejszych form*⁵. Ponieważ ewolucjonizm odzwierciedlał zasadę postępu, jego zwolennicy tworzyli najpierw aprioryczne schematy rozwojowe i dopiero później dobierali do nich materiał faktograficzny. Jednym z założeń ewolucjo-

nizmu, tłumaczącego również historię zjawiska religijnego, było, iż istniał okres areligijny, kiedy człowiek nie wyznawał żadnej religii. Mit zaś był etapem w rozwoju doktryny religijnej. W założeniu takim tkwi, stwierdza A. Waligórski, błąd logiczny, *nie można bowiem udowodnić istnienia apriorycznie skonstruowanych stadiów za pomocą przykładów, nawet bardzo licznych, które zostały dobrane wedle tychże samych apriorycznych kryteriów stadialnych*⁶. Wraz z rozwojem etnologii, psychologii, socjologii i porównawczej historii religii zaczęto rozumieć, że mity są zjawiskiem ogólnoludzkim, iż mogą one być należycie rozumiane nie w świetle jakiejś filozofii, ale tylko w kontekście kultury, w której powstały.

M. Eliade dokonał zasadniczego przełomu w studium nad genezą i funkcją mitu. Jego analizy porównawcze treści mitów są dokonane – jak sam pisze – w *pewnym systemie znaczeń*⁷, dzięki czemu staje się możliwe odkrycie filozofii w nich zawartej. Mitom bowiem nie wolno narzucać filozofii – trzeba jej w nich szukać. Odkryciem M. Eliadego jest ukazanie, że mity cechuje pewnego rodzaju ponadczasowość oraz to, że zachowują one swą strukturalną jedność mimo odległości czasowo-przestrzennej. Te dwie niezmiennie cechy pozwalają odkryć podstawową „matrycę”, strukturę mitu, która wyjaśnia genezę i jego funkcję w społeczności archaicznej⁸.

Mit nie jest własnością jednostki. Ona też nie jest jego autorem. Przynależy on zawsze do społeczności, jest wyrazem pewnej tradycji, myślenia społecznego – jest elementem cywilizacji społeczności archaicznej. Przykłady takiego myślenia społecznego odnajdujemy również dzisiaj, np.: w stosunku do godła czy flagi państwowej. Symbolizm tych znaków wyrasta z tradycji i kultury narodu i przynależy do społeczeństwa.

Analiza treści opowiadań mitycznych dowodzi, że mit jest nośnikiem konkretnej formy postępowania zarówno jed-

⁶ Z. Poniatowski, *Treść wierzeń religijnych*, Warszawa 1965, s. 47. Zob. też hasło „Mit”, w: *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 167.

⁷ A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 145.

⁸ Tamże, s. 146.

⁹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, s. 6.

¹⁰ M. Eliade, *Mythes...*, dz. cyt. s. 8–36.

nostki jak i całej społeczności. Pytanie o to, czy treść mitu jest, czy też nie jest prawdziwa, zdaniem M. Eliadego bardzo zdziwiłoby człowieka społeczności archaicznej. Mit bowiem ukazuje inną prawdę niż ta, o którą pyta człowiek współczesny. W szacie językowej mitu kryje się prawda o istocie rzeczywistości, w której żyje człowiek – mit bowiem objawia sposób istnienia człowieka i otaczającego go świata. Będąc własnością społeczności, wyrazem tradycji, objawia doświadczenie *szczególnego istnienia* nie tyle jednostki, ile całej społeczności. Mit staje się tu nośnikiem dramatu istnienia całej społeczności, do której przynależy⁹.

Prawda mitu zawsze przenosi swą treścią w przeszłość: ukazuje illud tempus, uobecnia wydarzenie, które miało miejsce u początków dziejów – in illo tempore. To ów początek pozwala zrozumieć ontologiczną strukturę wszelkiego bytu. Mit poucza, iż do istoty bytu, który zaistniał w czasie, należy skończoność. Każda mitologia, zdaniem Eliadego, jest ontologią objawiającą strukturę istniejącej rzeczywistości. Dlatego mit zawsze opowiada prawdę absolutną, historię świętą, historię, która miała miejsce na początku dziejów. Początek ten, uobecniany dzięki opowiadaniu mitu, staje się wzorem i modelem ludzkiego postępowania, a tym samym objawieniem granic ludzkich możliwości.

Mit swą treścią wyprowadza człowieka z czasu świeckiego i przenosi do początków, gdzie może spotkać fundament wszelkiego bytu – sacrum, które staje się dla człowieka punktem orientacyjnym, wyprowadzającym go z chaosu istnienia. W tym kryje się soteriologiczna wartość treści mitu. Umożliwia ona bowiem spotkanie z sacrum, które wprowadza sens w chaos świata i przynosi człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Mit zatem nie jest fantazją ani wyrazem niedojrzałości człowieka. Przeciwnie, jest dojrzałą próbą opisu doświadczenia człowieka, które wymyka się ludzkiej percepcji i rozumieniu. Objawia człowiekowi prawdę o nim samym, objawia ludziom, czego Bóg od nich oczekuje. Wyznacza również wzór i model, według którego ludzie mają prowadzić swoje życie¹⁰.

Skończył się mit – dowolną twórczością, ale wyrazem i opisem skończoności istnienia, to gdziekolwiek istnieje człowiek, tam istnieje również doświadczenie skończoności oraz potrzeba orientacji, wzoru i modelu postępo-

wania. Odpowiedź na te problemy w społeczności archaicznej dawały mity. Człowiek współczesny odrzucając je nie uwalnia się tym samym od swej kondycji znaczonej skończonością. Przynależy ona do struktury jego bytu. Struktura ta domaga się od niego odpowiedzi. Dramat współczesnego człowieka polega na tym, że odrzucając mit jako relikw przeszłości nie może on znaleźć nowego, duchowego źródła, które dałoby mu moc istnienia i rozumienia samego siebie.

Najgłębszą, bo płynącą ze struktury bytu potrzebę zaspokaja dziś człowiek nowymi mitami. Jednym z wielkich mitów funkcjonujących dziś na pewnym obszarze ziemi jest, zdaniem M. Eliadego, komunizm¹¹. Autor „Manifestu komunistycznego” odtworzył w swej wizji eschatologiczny mit wywodzący się z dalekiej starożytności – ze świata azjatycko-śroziemnomorskiego. Rolę odkupiciela – sprawiedliwego i wybranego – w wizji autora „Manifestu” przejął nowy odkupiciel – proletariat. Jego cierpienia i walka są w stanie zmienić ontologiczną strukturę świata. W społeczeństwie bezklasowym, w którym znikną wszelkie sprzeczności, pojawi się złoty wiek szczęścia, do którego nawiązują już starożytne opowiadania mityczne. W micie Marksa pojawia się również czcigodna tradycja judeo-chrześcijańska – końcowa walka między dobrem a złem; ostateczne zwycięstwo przypomina apokaliptyczną walkę Chrystusa z szatanem¹². Dodajmy, że wraz z próbą realizacji nowej ery – komunizmu – pojawił się nowy mit – mit rewolucji, który urósł z czasem do rangi „sacrum”. Obchody rocznicy rewolucji – akademie, pochody, wieczornice i pieśni ku jej czci – mają na celu przenieść uczestników *in illo tempore*, w czas świętego, początkowego zwycięstwa dobra nad złem, sprawiedliwości nad niesprawiedliwością. Rewolucja staje się wzorem i modelem postępowania narodów objętych mocą jej zwycięstwa. Człowiek przeniesiony w czas zwycięstwa ma zaczerpnąć siłę do dalszej przemiany swej ciężkiej codzienności, ma odnaleźć miejsce swego istnienia, zrozumieć, że jako jednostka jest częścią społe-

⁹ Tamże, s. 18–19.

¹⁰ Tamże, s. 8–13.

¹¹ Tamże, s. 20–21.

¹² Tamże, s. 21.

czności stworzonej zwycięstwem rewolucji. Oto mit, który zaczął funkcjonować po odrzuceniu mitu religijnego.

Pewne elementy mitu odnajdujemy również w obchodach Nowego Roku, świąt narodowych, uroczystościach upamiętniających zwycięstwo. Przez nie człowiek zdradza pragnienie nowego absolutnego początku, początku nowego życia, rozumienia siebie. Funkcje mitu przejęło również kino, poezja, literatura, teatr – sztuka. Wyprowadzają one, zdaniem M. Eliadego, człowieka z jego codzienności i wprowadzają w inny świat, w świat nowych wartości – in illo tempore – wartości, które stają się wzorem nowego życia i postępowania¹³.

Mit – rozumienie skończoności

Radziecki religioznawca, D. M. Ugrinowicz, negując istnienie Boga i potrzebę religii nie neguje duchowych potrzeb człowieka wpływających z jego natury rozumianej w filozofii marksistowskiej jako twór społecznych warunkowań. Potrzeby te określa on jako konieczność stałego rozwoju i doskonalenia, potrzebę światopoglądu, systemu orientacji i zasad postępowania. Przez wieki ludzkiej historii odpowiedź na te pytania dawały różne systemy religijne. Odpowiedź ta jednak, według szkoły marksistowskiej, była nie tylko niepełna, ale nieprawdziwa, wręcz szkodliwa. Szkodliwość tę Marks wyraża w słowach *opium ludu*, opium, które zaspokaja jedynie doraźnie, nie rozwiązując jednak całego problemu człowieka. Dopiero ustrój socjalistyczny, zdaniem Ugrinowicza, jako uświadomiona konieczność rozwoju historii, uwalnia ludzkość od „religijnego opium” i daje jej naukową możliwość kontroli nad własnym rozwojem. Odkryte prawa rządzące rozwojem historii umożliwiają uwolnienie człowieka od niepokojów natury metafizycznej, od złudzeń religijnych określanych jako fantastyczne odzwierciedlenie nie znanych dotąd sił rządzących rozwojem historii i człowieka. Jednak uwolnienie człowieka od wspomnianych religijnych złudzeń to rozwiązanie problemu dopiero w połowie. Uwolnienie od religii bez wskazania prawdziwej, bo naukowej wartości, rodzi w człowieku obojętność, apatię, w której przestaje być on twórczy, prowadzi człowieka do osamotnienia i izolacji. Taka postawa jest

szkodliwa zarówno dla jednostki jak i społeczeństwa, w którym ona żyje. Całkowite rozwiązanie następuje w momencie, kiedy człowiek przyswaja sobie świadomość ateistyczny pogląd na świat, na życie, kiedy przyjmuje go jako jedynie prawdziwą, bo wynikającą z naukowego poznania, wartość¹³.

Jak wytłumaczyć genezę i istnienie potrzeb wartości duchowych w człowieku? Na to pytanie dawano różne odpowiedzi. Jedno jest pewne, że trudności w ich zaspokojeniu lub efektywne niezaspokojenie prowadzi najczęściej do dezintegracji osobowości, co jest jednoznaczne z duchową śmiercią człowieka. Wydaje się, że potrzeby, o których wspomina radziecki religioznawca, są wyrazem właściwej tylko człowiekowi kondycji.

Conditio humana – nigdy chyba nie odtworzymy sobie dokładnie historii pierwszego „błysku świadomości”, która wtargnęła w świat i wyraziła się w Kartezjańskim sformułowaniu: *Cogito ergo sum*. Człowiek – istota myśląca – stanął wobec nieznanej, olbrzymiej i dzikiej przyrody. Pojawił się jako ten, który miał czynić ją sobie poddaną, by przemieniać ją w swój własny dom. Zaczynał od zera. Posiadał jedynie świadomość siebie, w której zawierał się cały dramat ludzkiego losu. Każde opanowanie przyrody, wejście w posiadanie środowiska, w którym żył, niosło za sobą pewną formę wyzwolenia i budziło nadzieję na lepszą przyszłość.

Nadszedł jednak moment, w którym człowiek zrozumiał, że jego osobista przyszłość tworzy się w ramach ziemskiego życia. A więc doświadczył, iż prawo śmierci jako warunek rozwoju i dojrzewania nowego życia jest wpisane i w jego naturę. Życie podległe prawu śmierci, przekazywane następnym pokoleniom jak olimpijski ogień kolejnym sztafetom, musiało któregoś dnia postawić pytanie: Dlaczego śmierć? Był to początek doświadczenia, w którym człowiek powoli uświadomił sobie jedność z przyrodą, uświadomił sobie, iż skończoność przyrody jest też skończonością jego ludzkiej natury. Skończoność ze wszystkimi konsekwencjami to najbardziej podstawowe wyposażenie ludzkiej egzystencji. W ludzkiej świadomości jawi się ona jako tajemniczy próg,

¹³ Tamże, s. 31–36.

¹⁴ D. M. Ugrinowicz, *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego* (tłum. z ros.), Warszawa 1977, s. 186–197.

który musi przekroczyć każdy człowiek, nie wiedząc, czy to koniec, czy początek.

Obok skończoności istnieje też inna cecha kondycji ludzkiej. Teilhard nazwał ją, po Pascalowskim mikro- i makrokosmosie, trzecią nieskończonością. Jest nią ludzkie serce, miejsce wolnej decyzji. Wolność – niespotykana siła, nie przeczuwana i tajemnicza głębia niosąca ze sobą ryzyko wyboru, niesie również nowe możliwości. Od pierwszej chwili aż po dziś dzięki wolności wypowiedzającej się w wyborze nawet zło płynące ze skończoności natury nabiera innego znaczenia. Świadomie chciane i wybrane może się stać w imię egoizmu bronią wymierzoną przeciw drugiemu.

Te dwie cechy, skończoność i wolność, wyznaczają całą ludzką kondycję. One to, jak powiada E. Rideau, sprawiają że *człowiek jest istotą, która nie chce być tym, czym jest z natury lub czym uczynił ją własny jej zły wybór*¹⁵. Cała historia odkryć, zwycięstw i porażek sprowadza się zdaniem E. Rideau do podstawowej aktywności, przez którą człowiek pragnie usunąć zło płynące ze skończoności natury, eliminując cierpienie i odsuwając jak najdalej śmierć, usuwając zło własnego wyboru i ucząc się jak najlepiej korzystać z wolności – człowiek pragnie pokonać własną kondycję.

Doświadczenie wszystkich czasów poucza nas, że zaistnieć dla świadomości znaczy *odkryć swoją kondycję jako uwięzienie w jaskini – fascynującej dla zmysłów i stawania się – oraz zrozumieć, że sytuacji tej nie można po ludzku przeżywać inaczej jak przez usiłowanie wydostania się poza ograniczenie, które ją zamyka /.../ Tylko pod tym warunkiem świadomość pojmuje samą siebie rozumiejąc, iż istnieje li tylko w relacji do totalności, która ją przytłacza i obejmuje. Pokonać kondycję – to zbliżyć się do sacrum*¹⁶. A sacrum dla społeczności archaicznej to rzeczywistość, która utożsamia się przede wszystkim z jakąś „siłą”, „życiem”, „płodnością, obfitością, a również z tym, co jest osobliwe, obce itd., innymi słowy, z tym wszystkim, co istnieje w sposób pełny lub ujawnia wyjątkowy sposób egzystencji”¹⁷. Właśnie tylko to doświadczenie ludzkiej kondycji – świadomość skończoności i konieczność jej przekraczania, pragnienie życia w sacrum, pragnienie umiejscowienia się w prawdziwej rzeczywistości przez pokonanie skończoności – zawiera się

w mitach. Przekazują one – pisze M. Eliade – w *sposób plastyczny i dramatyczny zarazem-to, co teologia i metafizyka określają dialektycznie*¹⁸.

Mity opowiadając, co uczynili bogowie u początku dziejów, ujawniają tym samym strukturę rzeczywistości, *która jest niedostępna dla empiryczno-racjonalnego poznania*¹⁹. A ponieważ są one zjawiskiem ogólnoludzkim, ponieważ istnieją w każdej kulturze i na każdym stopniu jej rozwoju – nawet jeśli przekształcają się w areligijną symbolikę świecką – wyrażają, zdaniem M. Eliadego, *pragnienie zniesienia czasu świeckiego i spędzenia życia w ramach czasu świętego*²⁰. W nich i przez nie wyraża się *tęsknota za wiecznością i wiara, że istnieje absolutny początek, do którego człowiek ma dostęp. Odtworzenie archetypu wskazuje – pisze Eliade – na paradoksalne pragnienie zrealizowania idealnej formy (tzn. archetypu) w warunkach ludzkiego istnienia, tak, aby znaleźć się w ciągłości trwania, ale nie ponosić jego ciężaru, tzn. nie podlegać jego odwracalności*²¹. Pokonanie skończoności, a więc przewyciężenie odwracalności, jest możliwe przez ciągle odtwarzanie mitów, gdyż wprowadzają one, jak pisze F. Chirpaz, w *Boski czyn zakładający świat i powtarzają, że człowiek może egzystować jako człowiek tylko przez ponowne wykonanie tego podstawowego czynu*²². Wchodząc w Wielki Czas – illud tempus – człowiek zaczyna rozumieć, że istnieje w relacji do sacrum, dzięki któremu może pokonywać swoją kondycję. Uświadamia sobie, że jako człowiek nie jest dany niezmiennie raz na zawsze, ale że ma się tworzyć przez zbliżanie do wzorców boskich, co pozwala mu jednocześnie przekraczać jego ograniczoność²³.

Mimo zmian zachodzących w kulturze i cywilizacji kondycja ludzka pozostaje zawsze ta sama – świadomość skończoności i konieczność jej przekraczania. Człowiek jak

¹⁸ E. Rideau, *Objawienie* (tłum. z franc.), Warszawa 1974, s. 27.

¹⁹ F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliade*, w: „PP” 10/1984, s. 13.

¹⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1955, s. 454.

¹⁸ Tamże, s. 411.

¹⁹ Tamże, s. 410.

²⁰ Tamże, s. 400-401.

²¹ Tamże, s. 401.

²² F. Chirpaz, dz. cyt., s. 20.

²³ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia* (tłum., wybór art. z różnych dzieł autora), Warszawa 1970, s. 221.

niegdyś tak i obecnie potrzebuje wartości, które umożliwiłyby mu pokonanie ograniczoności istnienia. Odrzucając mity i symbole religijne wciąż poszukuje treści mogących zbliżyć go do prawdziwego wymiaru człowieczeństwa. Kłasyycznym przykładem współczesnej treści ubranej w mit o symbolice świeckiej jest książka Michała Zoszczenki pt. „Opowiadania o Leninie”²⁴. W 16 opowiadaniach odnajdujemy tam odwieczną matrycę mitu – matrycę zdradzającą zawsze tę samą strukturę ludzkiej świadomości. Oto ludzka kondycja znaczonea złem, słabością, zamkniętym kręgiem niemocy... Pojawia się w niej niezwykła postać przewycięzająca ludzką ograniczoność, stwarzająca nowy wymiar, ukazująca sposób pokonania chaosu istnienia. Opowiadania o Leninie wprowadzają czytelnika w nową sytuację i ukazują mu wartości, które pomogą mu pokonać ograniczoność i ubogacić dojrzewające człowieczeństwo.

Opisanie mitu jako wyrazu ludzkiej świadomości – skończoność i konieczność jej pokonywania – pozwala M. Eliademu stwierdzić, iż *sacrum* przynależy do jej wewnętrznej struktury²⁵. Dla Junga mity były wyrazem podświadomości społecznej. Ludzkość posiada wrodzone nieuświadomione archetypy. Możemy je poznać i opisać dopiero w momencie wyrażenia ich w mitach. Czy obecnej w nich treści odpowiada obiektywna rzeczywistość? – na to pytanie Jung nie daje odpowiedzi. M. Eliade twierdzi, że dokładna analiza bogactwa treści mitów pozwala w nich odkryć nie wrodzone i nieuświadomione archetypy, ale strukturę ludzkiej świadomości. Mity przekazują bowiem, iż zaistnieć dla świadomości oznacza przeżywać swoją skończoność. Nie oznacza to jednak tragedii istnienia, gdyż świadomość w swej skończoności przeżywa jednocześnie otwarcie, które wyraża się koniecznością pokonywania swej kondycji. Jest to możliwe, gdyż na granicy, którą wyznaczają skończoność i otwartość, spotyka się ona z *sacrum* budzącym nadzieję pokonania ludzkiej kondycji i wejścia w istnienie nie podlegające odwracalności. Mity objawiają, iż człowiek od zawsze przeżywa siebie w relacji do totalności, w świetle której poznaje, kim rzeczywiście jest. Świadome przeżycie relacji do *sacrum*-totalności rodzi religię. Zaczyna się ona zdaniem M. Eliadego tam, *gdzie ma miejsce całkowite objawienie rzeczywistości: objawienie zarazem sacrum, a więc tego, co JEST*

*par excellence, tego, co nie jest iluzoryczne ani zniszczalne – oraz relacji różnorodnych, zmiennych, o różnej wartości, ale zawsze takich, które umieszczają człowieka w sercu tej rzeczywistości. To podwójne objawienie sprawia, że ludzka egzystencja staje się otwarta na wartości ducha: z jednej strony sacrum jest inne par excellence, transosobowe, transcendentne, z drugiej zaś jest ono wzorem w sensie przykładu godnego do naśladowania; transcendencja i wzorcowość zmuszają człowieka do wychodzenia ze swych osobistych sytuacji, do przekraczania swej skończoności i tego co cząstkowe, wchodzenia w wartości powszechne – uniwersalne*²⁶.

Doświadczenie religijne jest zatem przeżyciem totalnego kryzysu swej egzystencji przez człowieka i zarazem jego wzorcowym rozwiązaniem. Rozwiązaniem, gdyż w tym kryzysie objawia się człowiekowi moc zdolna wyprowadzić go z sytuacji granicznej. Przyjęcie objawienia jako możliwości przekroczenia ludzkiej kondycji jest początkiem dialogu, który nazywamy religią. Wszelka religia, nawet jej najprostsze formy, rodzi się, zdaniem Eliadego, w przeżyciu ontologicznej struktury ludzkiego istnienia.

²⁴ M. Zoszczenko, *Opowiadania o Leninie* (tłum. z ros.), Warszawa 1970.

²⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz. cyt., s. 5.

²⁶ M. Eliade, *Mythes...*, dz. cyt., s. 13.

L'homme, cet animal mythique.

Sur un vaste fond de divers courants d'approche scientifique des religions, l'auteur présente l'oeuvre de Mircea Eliade (1907–1986) vouée à la découverte de la sagesse de la tradi-

tion humaine, sagesse s'exprimant dans les mythes et permettant à l'homme de cerner de plus près le mystère de l'existence.



Antoni Podsiad

Paramodlitwy i antymodlitwy w poezji polskiej

Obraz modlitwy poetyckiej – taki przynajmniej, jaki zarysowuje się na tle jej licznych okazów, które możemy odnaleźć wśród historycznych nawarstwień rodzimej poezji¹, a które w swej masie stanowią przykłady pod względem doktrynalnym pozytywne – byłby jednak niepełny, a nawet jednostronny i pozbawiony głębi, gdybyśmy z pola naszego widzenia wyłączyli charakterystyczne zwłaszcza dla współczesnej poezji religijnej zjawisko, które umownie określiłbym jako „paramodlitwy” i „antymodlitwy”².

W pierwszym przypadku chodzi o takie modlitwy poetyckie, w których nie dość wyraźnie lub nie całkiem jednoznacznie wyraża się podkreślana w definicji modlitwy egzystencjalna świadomość zależności ontycznej podmiotu od Adresata. Niekiedy świadomość tej zależności jest wyraźnie zredukowana, o ile się wręcz nie przekształca w prometejski spór, graniczący z gwałtownością buntu i sprzeciwu poety, którego poczucie sprawiedliwości, do głębi zranione, czyni go nieraz ślepym na zagadkowość zła i cierpienia. Tego typu utwory można by właśnie nazwać paramodlitwami, bo mimo wyraźnych śladów religijności chrześcijańskiej to, co istotne w modlitwie – bezwzględnie afirmatywny stosunek do Boga, jest w nich przeważnie zminimalizowane lub też niejednoznaczne.

Do tak rozumianych paramodlitw nie musimy oczywiście zaliczać tych wszystkich przynależnych do polskiej poezji religijnej utworów, których treść pozostaje obca albo nawet zaprzecza chrześcijańskiemu pogładowi na świat, jakkolwiek historyczny trzon tej poezji stanowi modlitwa rdzennie chrześcijańska. Nie muszą więc – choć mogłyby – być paramodlitwami utwory powstałe z inspiracji filozoficznej niezgodnej z chrześcijaństwem, jakkolwiek często z niego się wywodzącej czy nawet wyrosłej na jego gruncie, takie jak modlitwy poetyckie o proveniencji deistycznej – z przełomu XVIII i XIX w., jak modlitwy o proveniencji pantei-

stycznej – z okresu Oświecenia, Młodej Polski, dwudziestolecia niepodległości i nawet z czasów nam współczesnych, jak wreszcie modlitwy o proveniencji agnostycystycznej.

Zaliczylibyśmy do paramodlitw raczej te modlitwy poetyckie, którym obca jest określona konfesyjność, odbiegające przy tym od kulturowych i literackich wzorów tradycyjnej religijności. Są to przeważnie utwory z XX w., ale już od drugiej połowy XVIII w. zaczynają się mnożyć w literaturze polskiej poetyckie modlitwy-pytania, modlitwy-wątplenia, modlitwy-żądania, a nawet modlitwy aluzyjnie oskarżające, z których to modlitw zdaje się ulatniać tradycyjna pobożność. Obok prośb zawierają one akcenty groźby („Wielka Improwizacja” Adama Mickiewicza), ironii, sarkazmu, rozpaczę posuwającej się do apostrofy antymodlitewnej (hymn „Święty Boże, Święty Mocny...” Jana Kasprówicza, z *passusem*: *Szatanie! Ty Kościotrupa chwyciłeś pod ramię...*, i dalej:

*Z nieukojoną żalobą
kłękam przed Tobą!
Zlituj się, zlituj nad ziemią,
gdzie ból i rozpacz drzemią...*

Są to wreszcie, w poezji współczesnej, modlitwy o charakterze żartu lub ornamentacji, częstokroć takie, w których struktura modlitewna posłużyła do wypowiedzi pseudo-modlitewnych, pozareligijnych.

Przez antymodlitwy natomiast rozumiałbym zaapostrofowane do Boga wypowiedzi poetyckie z zamierzenia bluźnierczego, pamiętając wszakże, iż bluźnierstwo w rzeczywistości implikuje wiarę. Z określenia tego wynika, że praktycznie antymodlitwa jest prawie nieodróżnialna od paramodlitwy, gdyż może często zawierać pozorne bluźnierstwo, będące jedynie środkiem ekspresji artystycznej, a poza tym pozostaje osobistą tajemnicą poety. Swoistą ilustracją może tu być przytoczony wyżej fragment z „Hymnów” Kasprówicza, który określiłem jako antymodlitewny, a w którym nastąpiła po prostu zmiana adresata modlitwy – z Boga na Szatana. Nie tylko pobrzmiwa w tym fragmen-

¹ Zob. *Z głębokości... Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, oprac. A. Jastrzębski i A. Podsiad, Warszawa 1966, 1974.

² Terminy ukułe na użytek antologii *Z głębokości...* przez jej redaktorów, przedstawione w *Przedmowie* do drugiego wydania (s. X-XI).

cie echo modlitw Baudelaire'a z „Kwiatów zła”, ale mamy tu chyba reminiscencję z modnej ówczesnie „czarnej mszy”, czyli parodii mszy liturgicznej, z Szatanem jako przedmiotem kultu. Otóż chciałbym tu jeszcze raz podkreślić, że granica między charakteryzowanymi wyżej paramodlitwami a tak zwanymi niekiedy antymodlitwami jest nader płynna, jakkolwiek istotna różnica sprowadza się do teoretycznego stwierdzenia, że tym pierwszym jest zasadniczo obca intencja uwłaczania czci Boga, mimo iż w dramatycznym napięciu mogą doprowadzać do progu bluźnierstwa, jak to widzimy na przykład w zakończeniu „Wielkiej Improwizacji” z III części „Dziadów”.

Pozostając zatem na owej trudno uchwytniej granicy zatrzymajmy się przy pewnej niezwyklej modlitwie poetyckiej: „Ześ jest i nie jest” Zbigniewa Bieńkowskiego. Skomponowana w całości na iście sfinksowej zasadzie wypowiedzania tylko jednego członu okresu w postaci kolejnych zdań zależnych: „Ześ...”, „Ze...”, a pozostawiania drugiego członu w zawieszeniu, w niedopowiedzeniach, dopuszcza ona możliwość dwojakiej intencji modlitwowej podmiotu lirycznego; może to być, zależnie od naszej interpretacji, pochwała i dziękczynienie albo też ciężki wyrzut pod adresem *pana wieków* – Boga. Puenta tej niejednoznacznej modlitwy:

*że mi pozwalasz przeciwko sobie
kierować każdą chwilę natchnienia...*

zdaje się wręcz podpowiadać paradoksalne pytanie, na które właśnie chciałbym poszukać odpowiedzi. Oto ono: Czy autentyczna modlitwa musi być wymierzona przeciwko Bogu? Pytanie takie, ewokowane modlitwą autora „Sprawy wyobraźni”, jest zresztą niemal expressis verbis zakotwiczone w sformułowaniu recenzentki antologii polskiej modlitwy poetyckiej „Z głębokości...”, Gracji Traczyk: *Religijność, czyli dociekanie tajemnicy, sensu bytu i boskości, jawi się dopiero w dezaprobachie Boga*³, a także we wcześniejszym nieco sformułowaniu samego Bieńkowskiego: *Bunt nie mniej niż dewocja wyraża obcowanie z Bogiem*⁴.

Zaskakująca paradoksalność tych sformułowań zasadza się na przeciwstawieniu Adresatowi modlitwowej wypowiedzi – swej własnej podmiotowej autentyczności, rozumianej jako szczerłość, wierność samemu sobie, zgodność z sumie-

niem, z tym, co wypływa z samej osobowości, z osobowościowego „ja”. Słowo „sumienie” nie pada tutaj przypadkowo. Wszelki bunt, szczególnie zaś bunt metafizyczny, odwołuje się do jakiejś wartości, która jest właśnie naruszana i która ma go usprawiedliwiać; zawiera on w sobie opowiadanie się człowieka za jakąś, uznawaną przezeń w tej chwili za najważniejszą, częścią siebie samego. Bunt zaś przeciwko Bogu – w odczuciach człowieka zbuntowanego, jak każdy inny bunt, kierowany zawsze przeciwko jakiemuś tyranowi – cóż konkretnie może oznaczać, jeśli nie postawienie Go w stan oskarżenia? Ze względu na Osobę Oskarżonego, ale też zapewne ze względu na czystość intencji i szlachetność motywów, zarówno oskarżycielem, jak i trybunałem może tu być tylko własne sumienie. Ale wtedy ono samo przejmując cechy boskości...

„Modlitwa” przeciwko Bogu, przybrana oczywiście w formę poetycką, jest w rzeczy samej czymś bardzo zobowiązującym – podobnie zresztą jak i modlitwa „za Bogiem” – zarówno osobście, jak i społecznie, a to ze względu na problem napięcia między intymnością, jaka powinna cechować modlitwę indywidualną (Jezusowe polecenie modlitwy w skrytości – por. Mt 6,6), a ekshibicjonizmem, którym bywa przecież poezja. Bunt ma to do siebie, że może być autentyczny jedynie pod warunkiem całkowitego zaangażowania się weń osobście, aż do ofiary własnego życia, która dopiero uwierzytelnia bunt i go oczyszcza. Bunt, który ograniczałby się do intencji, byłby buntem pozornym; jeśli nie ma pozostać częścią retoryki i obracać się tylko w sferze słów, musi się zmanifestować jako akt egzystencjalny, polegający na usiłowaniu zrządzenia jakiegoś jarzma, jako akt, który na płaszczyźnie fizycznej realizuje się przez napięcie mięśni i znajduje ujście dopiero w zmianie konkretnej, ograniczającej dotychczas nieźnośnię, sytuacji.

Wobec takiego aktu możemy zawsze zapytać, czy jest on wynikiem niezgody na zastany porządek świata, na dostrzeżoną lub – co zdarza się częściej – doświadczaną, a może nawet czynioną przez nas niesprawiedliwość. A z perspektywy bardziej metafizycznej: Czy jest to bunt przeciw bez-

² *Dewocja, plaga wiary*, „Twórczość”, Warszawa 1975, nr 6 (359), s. 102.

³ *Księga uniesienia*, „Kierunki”, Warszawa 1975, nr 14 (981) s. 10.

sensowi życia, przeciw złu i cierpieniu – złu przede wszystkim w nas samych? Czy może bunt nie tylko przeciwko woli Boga miłości, ale przeciw Jego istnieniu, inspirowany świadomością złą wolą (bo Bóg, który jest Bogiem miłości, nie może istnieć przeciw człowiekowi⁵)? Bunt z powodu pychy ubóstwiającej siebie samą, jak bunt Aniołów żądnych władzy?

Świadomość zbuntowana, wyzwalamina zazwyczaj przez zderzenie się z realnością zła w świecie, za które w ostatecznym rachunku czyni ona odpowiedzialnym Boga, manifestuje się zwykle jako *świadomość rozjątrzona* (jak ją określa filozof Gabriel Marcel⁶). W przypadku buntu metafizycznego, bo o taki tu głównie chodzi, prowadzi ona w końcu do samoubóstwienia albo do duchowego samobójstwa, jako że bunt rzadko kiedy jest konstruktywny, o wiele częściej bywa jałowy. Świadomość Hioba, który konsekwentnie odrzuca zwietrzałe argumenty przyjaciół wskazujących na bezpośredni rzekomo związek między cierpieniem i grzechem, nie jest świadomością rozjątrzoną. Jest to raczej świadomość głębokiego rozdarcia: z jednej strony niewzruszona pewność własnej prawości, z drugiej – równie niezachwiane przeświadczenie o sprawiedliwości Tego, który tak człowieka doświadcza. Świadomość Hioba jakby się skręcała i zwiłała pod ostrzem tej sprzeczności, każąc mu odwoływać się do Boga przeciwko Bogu, słowami wiary zmieszanych z żołącią. Ale Hiob, który znał dotąd Boga tylko ze słyszenia, a obecnie – poprzez cierpienie – *ujrzał Go wzrokiem* (zob. Hi 42,5; por. 19,27) i przytłoczony Jego straszliwą wyższością nad człowiekiem, żałuje w końcu swych błuźnierczych, złorzeczających Mu, jakkolwiek dobytých z głębi wiary słów – jest rzadkim przykładem zdrowego buntu, który prowadzi do konstruktywnego wyzwolenia. Ziarna takiego buntu możemy odnaleźć w Biblii już w niektórych Psalmach.

Może taki właśnie rodzaj buntu miał na myśli anonimowy autor, który za naszych dni w wydawanym w Poznaniu dominikańskim miesięczniku poświęconym życiu chrześcijańskiemu, w rubryce „Wiersze i glossy” napisał: *Modlitwa to nie tylko prośby. Bunt to także modlitwa. Może najbardziej żarliwa*⁷. Może to zbyt odległe historycznie porównanie i nie mające subiektywnego oparcia we współczesności, ale wygląda to tak, jakby niektórzy duchowni, pomni sojuszu,

jaki w XIX w. po Kongresie Wiedeńskim połączył obrońców istniejącego porządku społecznego z wyższymi przedstawicielami Kościoła⁸, chcieli teraz, w dobie rozwijającej się teologii wyzwolenia, akcentować stanowisko diametralnie przeciwne stanowisku Świętego Przymierza, utrzymując, że autentyczna religijność każe się opowiadać po stronie buntu.

Opowiedzenie się po tej stronie, szczególnie jeśli chodzi o początek religijny, jest opowiedzeniem się po stronie Adama Mickiewicza i „Wielkiej Improwizacji”. Dla wieszcz wyartykułowany w imieniu narodu bunt romantyczny to była kwestia zachowania godności narodowej. W powikłanej tak tragicznie historii Polski bunt metafizyczny spleta się nierozdzielnie z buntem społecznym. Ale jak paroksyzm „Wielkiej Improwizacji” ucisza się w misterium nocy Bożego Narodzenia, tak i bunt jako taki nie może być ostatnim słowem modlitwy, słowem przeciw Miłości.

Dla żyjącego wiarą chrześcijanina modlitwa nie jest tylko kwestią wiedzy doktrynalnej czy katalogu prawd religijnych w rodzaju Credo, ale przede wszystkim spotkaniem w swoim życiu Jezusa Chrystusa, odpowiedzią na Jego wezwanie, doświadczeniem Jego miłości. Modlitwa to wyraz jedności wiary i życia. A bunt jest już napięciem tej jedności, w końcu zaś może być jej zerwaniem. U podstaw modlitwy znajduje się dziecięca ufność, bezwarunkowe zaufanie do „Tego, który jest”, indukujące i zarazem ochraniające warunkowe zaufanie do każdego człowieka. Jest to możliwe dzięki wierze w Jedyne, a wiara ta wraz z zaufa-

⁸ Zauważył to ks. Józef Sadzik w swym znakomitym studium *Przesłanie Hioba*, pomieszczonym w wstępie Miłoszowego przekładu *Księgi Hioba*, Paris 1981.

⁹ W studium nt. książki A. Camusa *L'homme révolté* (wyd. Gallimard, 1951), pomieszczonym w drugim wydaniu *Homo viator* (1963); zob. wydanie polskie: G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 276.

¹⁰ „W drodze”, Poznań 1975, nr 4 (20).

¹¹ *Vide* potępienie przez papieża Piusa IX naszego powstania styczniowego już po jego upadku, mniej znane niż potępienie przez Grzegorza XVI powstania listopadowego, w słowach alokucji *Luctuosum et nunquam* ogłoszonej na tajnym konsystorzu 29 X 1866: „funestissima et omnino damanda rebellio” – „zgubny i ze wszelki miar potępienia godny rokosz”. Łaciński tekst alokucji w Lw. Żółtej księdze – watykańskim zbiorze dokumentów: *Esposizione documentata sulle costanti cure del sommo pontefice Pio IX a riparo dei mali che soffra la Chiesa cattolica nei domini di Russia e Polonia*, Roma 1866, Documenti nr C, s. 303–306; cytowane wyrażenie – s. 305.

niem katalizuje miłość, rosnącą poprzez wszystkie wydarzenia życia.

Rozprawiamy tu tyle o buncie, o jego naturze i przejawach zarówno w poezji, jak i w samym życiu, ponieważ bunt właśnie, bunt przeciwko Bogu, w czasach Jana Kasprowicza określany łagodnym mianem *wadzenia się z Panem Bogiem*, a dziś przez Zbigniewa Bińkowskiego uznawany za najwyższe *religijne uniesienie ducha* – jest dosyć znamienity dla polskiej poezji religijnej poczynając od pierwszej połowy XIX w., a jeśli chodzi o jego wyraz w modlitwie poetyckiej – czy, jeśli przyjąć proponowane tu mianownictwo, paramodlitwie – wiedzie częstokroć na jego szczyty. Zaznacza się on też ostro zarówno w poezji czasu II wojny światowej⁹, co się tłumaczy znowu sytuacją historyczną Polaków, jak i w poezji późniejszej.

Bóg jest lub też Go nie ma – oto alternatywa (czy raczej koniunkcja) modlitwy poetyckiej „Żeś jest i nie jest”. Jeśli Go nie ma, to nasz bunt jest bezprzedmiotowy, jeżeli jednak buntujemy się przeciw Niemu, to wierzymy w Jego istnienie na tyle, aby to robić. Jeżeli Go jednak nie ma, to dlaczego po takim stwierdzeniu nie ma też wybuchów radości? Jej brak, jakby żal po utraconej niewinności, znamionuje współczesną poezję religijną młodych, poezję „spalonego raju”¹⁰. Dająca się w niej niekiedy odczytać afirmacja jedynie Jezusowego człowieczeństwa każe myśleć o „chrystologicznym ateizmie”, ignorującym Chrystusa jako Syna Bożego, i przywodzi na pamięć ideę „śmierci Boga”.

Uczuciowe życie religijne, nadające barwę polskiej tradycji narodowej, kształtujące się w ciągu wieków zasadniczo w kręgu kultury chrześcijańskiej, a będące pochodną życia duchowego, którego niewątpliwą ewolucją kieruje odczytywane wciąż Boże Objawienie i tradycja Kościoła, jest względnie proste w swojej genezie biblijnej, a szczególnie ewangelicznej, lecz bardzo złożone w swojej strukturze, o czym świadczyłoby choćby charakteryzowane tu zjawisko paramodlitwy i antymodlitwy w poezji polskiej. Złożone tak bardzo i niełatwo uchwytnie, że liberalny humanista nie może dziś utrzymywać, iż przejrzał je na tyle, by je kwitować, jak to czyni Gracja Traczyk, mianem *szarzyzny dewocyjnej*. I by następnie już na własną rękę, całkowicie od nowa, wyznaczać sobie metafizyczne i społeczne aspiracje

współczesnego człowieka, ignorując całe jego ogromne dziedzictwo historyczne w tej dziedzinie. Przypomina to nie tak dawno jeszcze głoszone u nas hasło „nowej kultury”, zaprowadzanej drogą destrukcji na gruzach cywilizacji polskiej i chrześcijańskiej.

Wzmianka o „Wielkiej Improwizacji” naprowadza naszą myśl na swojskie chyba polskie i zupełnie niezwykle, nieporównywalne z literaturami innych narodów, zjawisko modlitwy patriotycznej w poezji polskiej. Modlitwa ta sięga co najmniej epoki jagiellońskiej („Bogurodzica” ze swymi amplifikacjami), ale szerokim chórem odzywa się dopiero podczas pierwszej ogólnonarodowej (tzn. ogólnoszlacheckiej) walki o niepodległość – w czasach konfederacji barskiej, odkąd to słowo „wolność” sprzęgło się ze słowem „wiarą”, a słowo „ojczyzna” ze słowami „Bóg”, „Jezus”, „Maryja”. Poczucie bogatej tradycji i zachowana także w poezji – a nawet szczególnie w niej, właśnie w par – czy w antymodlitwie, biorąc pod uwagę romantyzm i cały wiek XIX, a potem poczęcie czasu II wojny światowej – świadomość godności narodowej, jedno i drugie nadaje blask polskiej modlitwie patriotycznej. Modlitwa ta stanowi jeden z istotniejszych rysów tożsamości narodowej kultury.

⁹ Zob. *Suplikacje czasu wojny. Antologia polskiej poezji religijnej 1939–1945*, oprac. J. Szczypka, Warszawa 1983, 1986. Zob. np. w tej antologii: Mariana Pankowskiego *Auschwitz. Fragment poematu* (z tomu *Pieśni pompejańskie*, Bruksela 1946).

¹⁰ Taki jest właśnie tytuł – *Spalony raj* – wydanej ostatnimi laty przez Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej *Antologii młodej poezji religijnej* w opracowaniu ks. J. Sochonia (Warszawa 1986).

Les paraprières et les antiprières dans la poésie polonaise

Analysant le problème énoncé dans le titre, l'auteur (qui est coauteur d'une anthologie de la prière poétique polonaise) affirme que la révolte contre Dieu est le propre de la poésie religieuse polonaise depuis la première moitié du XIX^e siècle, et bien des fois elle lui fait atteindre les sommets du sublime. Cela s'explique par

la situation historique des Polonais. L'émotion religieuse qui donne de la couleur à la tradition polonaise est relativement simple dans sa genèse biblique, mais fort complexe dans sa structure, ce dont fait foi la phénomène de la paraprière et de l'antiprière dans la poésie polonaise.

Szukam mechanizmu historii

Z Markiem Drażewskim rozmawia Jerzy Uszyński

Marek Drażewski urodził się w 1947 r. w Warszawie. Ukończył Wydział Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego i przez krótki czas pracował jako asystent w Instytucie Fizyki. Żywy temperament nie pozwolił mu jednak zbyt długo zajmować się nauką i już w 1975 r. zdał egzaminy wstępne do łódzkiej PWSFTViT, którą ukończył w 1978 r. pozostając przez pewien czas na uczelni jako asystent przy katedrze reżyserii. Realizacją filmów zajmował się jednak już wcześniej; w 1971 r. ukończył swój pierwszy film, „Piekarnia mechaniczna Antabus i Spółka”, zrealizowany w amatorskim klubie filmowym „Limes” przy Politechnice Warszawskiej. Pierwszym utworem profesjonalnym był „Program” (1977) uznany za film absolutoryjny na PWSFTViT. Następnie zrealizował wiele filmów krótko- i średniometrażowych dla Wytwórni Filmów Dokumentalnych, Wytwórni Filmów Oświatowych i Studia Filmowego im. K. Irzykowskiego. Do najbardziej znanych należą: wielokrotnie nagradzane „Cieple krysztaly” (1982), „Katastrofa” (1986), „Trans-sex” (1988). Wiele filmów nie miało szczęścia do cenzury i dystrybutorów i do dziś pozostają one mało znane (lub nie znane) publiczności, m.in. „Od nowa” (1981) o gdańskich stoczniovcach, „Zrozumieć strukturę” (1982) o stanie polskiej nauki, a nawet tak niewinny film, jak „Droga do zawodu”, zrealizowany na zlecenie i mający namawiać młodych ludzi do pracy w kolejnictwie. Szczerość dokumentalisty z prawdziwego zdarzenia, upór i bezkompromisowość z pewnością nie ułatwiały mu życia, powodowały, że nie bardzo się mieścił w oficjalnym pejzażu kinematografii polskiej. Wyjątkowe kłopoty napotkały jego dwa filmy o wydarzeniach poznańskich 1956 r.: „Jeszcze czekam” (1981) i „Niepokonani” (1981-84). Pierwszy film praktycznie aż do tego roku podlegał zakazowi rozpowszechniania. Drugi spotkał los o wiele gorszy; został on w latach stanu wojennego zniszczony i tylko dzięki uporowi reżysera i jego współpracowników należy zawdzięczać to, iż z odzyskanych materiałów film powstał od nowa.

– „Niepokonani” i „Jeszcze czekam”, zrealizowane w Studio Filmowym im. K. Irzykowskiego, to dwa Twoje filmy najbardziej zanurzone w polityce, obydwa traktują o Poznańskim Czerwcu 1956 r. „Niepokonani” to film pełnometrażowy, w którym starałeś się w wyważony sposób przedstawić tamte wydarzenia, opowiadałeś to, czego byłeś pewien. Natomiast w „Jeszcze czekam” chciałeś chyba uchwycić problem niemożności dotarcia i pełnego wyrażenia prawdy historycznej, która istnieje – po pewnym czasie – tylko o tyle, o ile

jawi się w źródłach; gdy zaciera się ludzka pamięć, ona przestaje istnieć poza źródłami. Dlaczego nakręciłeś te dwa filmy?

– Zacznę od anegdoty, którą przytaczam na spotkaniach z widzami. Było to bardzo dawno temu, w 1956 r. Miałem wtedy 9 lat. Redakcja „Piomyczka“ ogłosiła konkurs dla młodych czytelników na temat: Co byś zrobił, gdybyś miał czapkę niewidkę? Był to październik. W Budapeszcie dokonywała się hekatomba narodu węgierskiego. A ja napisałem, że gdybym miał czapkę niewidkę, to pojechałbym do Budapesztu i to, co się tam dzieje, wszystko bym prawdziwie opisał i moją opowieść przesłałbym do „Piomyczka“, by inne dzieci też się dowiedziały. I to mi tak już zostało.

Konsekwencją mojego listu była wizyta dwóch smutnych panów, którzy długo z ojcem rozmawiali w pokoju. Potem ojciec był bardzo zły... W każdym razie otrzymałem oficjalny zakaz domowy pisania jakichkolwiek listów do jakichkolwiek redakcji. I to mi też pozostało. Nie stać mnie na napisanie donosu ani skargi – liczę tylko na siebie.

Moja domowa awantura była chyba lepszym wariantem innego zdarzenia, które pamiętam z dzieciństwa. W 1953 r. mój kolega z klasy przyszedł zapłakany. Okazało się, że jest sam, tatusia nie ma już tydzień, bo też przyszli jacyś smutni panowie. Tatusz z nimi wyszedł i do dzisiaj nie wrócił. Mówię: **DO DZISIAJ**, bo rzeczywiście nie wrócił do dziś.

Te wszystkie sytuacje, których byłem świadkiem, spowodowały, że zaczął mnie interesować mechanizm, który je tworzy. Trudno mi analizować własne filmy, ale wydaje mi się, że to, co mną kieruje, to zawsze poszukiwanie jakiegoś mechanizmu. O mechanizmie działania rzeczywiście była „Katastrofa“. Film o profesorze Mięśowiczu był zatytułowany „Zrozumieć strukturę“. Zrozumieć, jak to działa – ten trop znajduje się zarówno w „Niepokonanych“ jak i w „Jeszcze czekam“.

– *Twoje filmy pozwalają zrozumieć więcej niż sam przebieg wydarzeń. Może ta nośność tkwi już w samym temacie.*

– Poznański Czerwiec to jedno z najbardziej brzemiennych w skutki wydarzeń historycznych. Czerwiec, czy szerzej rok 1956, bo trudno go ograniczać do czerwca, to spłot pewnych wypadków, to ciąg pewnych faktów – od XX Zjazdu poczynając, a na sławnym przemówieniu Gomułki do aktywu politycznego i aktywu służb bezpieczeństwa

w Sali Kongresowej kończąc. Wtedy bowiem Gomułka powiedział wprost: *Jesteście solą rewolucji* – a więc poparł ich działania, zaakceptował ich postawę, niejako unieważnił poprzednie plena, na których krytykowano wypaczenia w aparacie bezpieczeństwa. Po prostu *solą rewolucji* – i tak to zostało.

To smutne, że ogromne natchnienie, ten zryw narodowy i wiarę, iż można żyć jak ludzie, obrócono wniwecz. Już 4 XI okazało się, że cała para znowu poszła w gwizdek, ustawiono nas w rogu i taran zbliża się od nowa.

– *Gdy się ogląda „Niepokonanych”, nasuwają się liczne pytania natury historycznej, a jedno przede wszystkim: Czym w zasadzie był rok 1956 i to, co się wydarzyło w Poznaniu? Czy to była prowokacja sił bezpieczeństwa? Czy słuszny bunt klasy robotniczej? Czy klasyczna manipulacja przy wymianie jednej ekipy rządzącej na drugą? A może to jeszcze coś innego? Może na jakimś bardziej filozoficznym pięttrze potrafiłbyś to uogólnić.*

– Nie podejmuję się takiego uogólnienia. Nie jestem historykiem. Z zawodu jestem reżyserem filmowym, z wykształcenia fizykiem, z zainteresowań chciałbym być artystą. Nie podejmuję się egzegezy tej tragedii narodowej, jaką był rok 1956.

Ośmielałam się nazwać rok 1956 tragedią narodową, tragedią oszukanych nadziei, tragedią daremnych poświęceń... Czy naprawdę daremnych? Nie wiem. Wydaje mi się, że po wojnie zapłaciliśmy zbyt dużą daninę – zarówno krwi jak i potu – jak na te efekty, które dostrzegamy wokół nas. Zresztą nie tylko po wojnie, minęło 45 lat i stale stoimy w tym samym miejscu, z którego wystartowaliśmy.

Należę do pokolenia urodzonego po wojnie, które w sposób świadomy – oprócz pierwszego zakrętu z 1956 r. – przeżywało całą późniejszą historię. I nie potrafię zrozumieć, dlaczego tak się stało. To mnie gnębi. A pomysły interpretacyjne, które przychodzą mi do głowy, są po prostu niecenzuralne.

– *Czy dlatego powracasz do historii w swoich filmach?*

– To nie jest dokładnie tak. Nie wracam do historii. Mnie po prostu interesują konkretne tematy, konkretne zdarzenia, konkretne sytuacje – a przede wszystkim mechanizm.

W tym, co robiłem w teatrze, jak i w tym, co robię w kinie, interesuje mnie mechanizm władzy. Angielskie słowo „power“, którego odpowiednika brak w języku polskim, określa cały zakres interakcji pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, człowiekiem a grupą, władzą a społeczeństwem. Właśnie power interesuje mnie najbardziej. Co się dzieje z jednostką, skądinąd wspaniałą, gdy przechodzi z jednej strony biurka na drugą? Bo coś się dzieje, choć trudno to do końca zidentyfikować.

O tym np. jest „Jeszcze czekam“ – to film o mechanizmie zapominania. Staram się w nim zrozumieć, co się zdarzyło, jak to działa, że wszyscy chcieli zapomnieć o śmierci Romka Strzałkowskiego. Ponadto próbuję dotrzeć do prawdy i ustalić, jak kilkunastoletni Romek zginął. Próbuję odsłonić pewne wydarzenie, które zostało zakryte – z jednej strony z powodów politycznych, z drugiej przez niepamięć ludzi, z trzeciej wreszcie przez mitologię. Jedną z wersji mówi, że Romek Strzałkowski zginął przed gmachem UB w Poznaniu z flagą polską w ręku.

– *Opowieść o Romku Strzałkowskim to wątek, którego nie ma w filmie „Niepokonani“, jak też kilku innych wydarzeń, których umieszczenie – z punktu widzenia warsztatu historyka – wydawało Ci się wątpliwe. Np. nie ma sprawy oficerów rozstrzelanych za odmowę strzelania do tłumu.*

– W „Niepokonanych“ nie ma wielu rzeczy. Z racji tego, że film nie jest książką ani wykładem historycznym, za to musi mieć określone tempo narracji, musi zdobyć uwagę widza i nie zgubić jej (bo tylko wtedy mój wywód dotrze w całości), musiałem film pozbawić wielu rzeczy, które uważam za istotne. Nie mówię w nim nic o tym, jak potraktowano aresztowanych demonstrantów, jak ich katowano na ulicy Kochanowskiego; nie ma całej gehenny przesłuchań, nie ma nic o tym, jak na miejscu, z zimną krwią zlikwidowano tych, którzy strzelali z dachów do okien urzędu bezpieczeństwa. To wszystko nie mogło w filmie się znaleźć i wcale nie wiem, czy znajdzie się w twoim wywiadzie.

– *Zaprzeczasz, jakobyś był historykiem. Mówisz, że z wykształcenia jesteś fizykiem, a z powołania artystą. Ale w Twoich filmach widać doskonały warsztat historyczny, tak jakbyś całe lata spędził w archiwach. Skąd się to w Tobie bierze, czy masz jakieś przygotowanie w tym kierunku?*

– Komplementujesz mnie mocno. Po prostu czasami mi się udaje jakiś film – to po pierwsze. Po drugie rzetelność – bo chyba o to ci chodzi; tego nauczono mnie w domu. To wszystko. Ja nie czuję się historykiem. Wręcz przeciwnie, twierdzę, że mam ogromne braki w warsztacie, brakuje mi wiadomości, często muszę korzystać z pomocy konsultantów. Taka jest jednak moja rola reżysera, do mnie należy zgrupować informacje, ustawić je w pewnym porządku rzeczy, który jest moim porządkiem. To, co nazywasz warsztatem historyka, to po prostu rzetelność, której nauczono mnie w domu. Chwalę za to moich rodziców.

– *Do ubiegłego roku „Niepokonani” nie istnieli na ekranach, a i dziś – poza jedną kopią pokazową – ten film w zasadzie nie istnieje. Jakie kłopoty miał Twój film?*

– O mało „Niepokonani” w ogóle by nie zaistnieli. To historia jak z powieści kryminalnej. Pewnego kwietniowego dnia 1983 r. film został po prostu wyrzucony na śmietnik.

– *W którym roku film powstał po raz pierwszy?*

– Film powstawał dosyć długo. Realizację rozpocząłem w czerwcu 1981 r. i planowałem ten film jako zderzenie postaw ludzi sprawujących władzę w latach pięćdziesiątych z postawami tych, którzy byli po drugiej stronie barykady, czyli demonstrantów i strajkujących robotników. Niestety, żaden z przedstawicieli ówczesnej władzy nie wystąpił przed kamerą. Próbowiałem namówić do tego premiera Cyrankiewicza i pana Bermana, pana Ochaba i pana Morawskiego, i jeszcze kilku innych panów, którzy w owym czasie stanowili trzon władzy. Żaden z tych działaczy nie znalazł w sobie wystarczającej chęci, by podzielić się z nami swoją opinią, by zwierzyć się, czym się wtedy kierował – żaden z nich nie chciał ujawnić swoich wewnętrznych mechanizmów. Ta część filmu pozostała nie zrealizowana; pozostał tylko wątył dwugłos: z jednej strony demonstranci, z drugiej przedstawiciele ostrzeliwanego gmachu bezpieczeństwa przy ulicy Kochanowskiego.

– *Występują oni anonimowo.*

– Tak. Założyłem sobie, że postaci niehistoryczne, tzn. nie posiadające historycznych nazwisk, będą występowały w tym filmie anonimowo. To tak à propos sytuacji z listem do „Płomyczka”. Nie będę pisał donosów.

- *Kiedy ukończyłeś film?*

- Zdjęcia ukończyłem gdzieś w połowie stanu wojennego. Trzeba je było przepracować w filmie, bo zrobione z dużą energią i dużym profesjonalizmem zdjęcia Jacka Siweckiego wymagały opracowania; zdobywaliśmy je w warunkach polowych. W połowie 1982 r. zdjęcia do filmu były zakończone i przez rok trwał montaż. W 1983 r. film był gotowy.

- *I co wtedy się stało?*

- Dokładnie na Wielkanoc - taki prezent wielkanocny - przyjechałem z Gdańska zrobić ostateczne poprawki w montażu i okazało się, że filmu nie ma. Zniknął z zamkniętej szafy w WFD. Nikt nie wiedział, gdzie jest. W końcu udało mi się wyciągnąć informację, że film został wyrzucony na śmietnik, potraktowany jak szmelc. Bywa i tak.

Dzięki fizycznej i moralnej pomocy montażystki „Niepokonanych”, Małgosi Rodowicz, przerzuciliśmy kilkanaście ton szmelcu w wytwórni odnajdując jakieś fragmenty. Nim zakończyliśmy poszukiwania, pozostała, nie przeszukana część szmelcu wywieziono do Kielc na przeróbkę, na odzysk srebra. Nikt nam nie pomógł. Sami pojechaliśmy do Kielc i tam przerzuciliśmy następnych kilka ton szmelcu. Odnalazło się trochę dźwięku, trochę obrazu. W każdym razie filmu jako całości nie było.

Premiera miała się odbyć w czerwcu 1983 r. w zakładach im. Cegielskiego, tak było uzgodnione. Czuję się winny wobec robotników z tej fabryki, że do dzisiaj nie udało mi się im tego filmu pokazać. A oni powinni być jego pierwszymi widzami.

Potem rozpoczął się proces przywracania tego filmu do życia, tzn. powtórne kopiowanie materiałów, powtórny montaż. Jak nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki, tak dwa razy nie można identycznie zmontować filmu. Pierwsza wersja wydaje mi się lepsza, ale dziś nikt tego nie sprawdzi.

- *Od 1984 r., gdy film zrekonstruowałeś, do 1988 r. minęły kolejne 4 lata, a filmu nadal nie ma.*

- Według relacji moich kolegów - bo ja nie byłem na rozmowie z cenzurą - cenzor, która ten film oglądała,

stwierdziła, iż lepiej się umówić, że ona tego nie widziała, a sprawę trzeba załatwiać w innym miejscu. Po prostu cenzura umyła ręce, nie jej decyzją film będzie lub nie będzie wprowadzony na ekrany.

Długo trwały późniejsze rozmowy.

- *W 1988 r. „Niepokonani” dostali w końcu zgodę na rozpowszechnianie, lecz nadal nie ma ich na ekranach. O co tym razem chodzi?*

- Nie wiem. Oficjalnie powiedziano mi, że Studio K.I. nie ma pieniędzy, by przekopiować ten film z taśmy 16 mm na taśmę 35 mm. Decyzją komisji kołaudacyjnej Biura Komitetu Kinematografii z 15 VI 1988 r. film uzyskał klauzulę do szerokiego rozpowszechniania oraz do sieci kin szkolnych. Trudno wyobrazić sobie szerszą dystrybucję.

A mimo to okazuje się, że nie ma nikogo, kto byłby w stanie zainwestować śmieszna dziś sumę 7 milionów złotych, by doprowadzić film do takiego stanu, aby mógł być rozpowszechniany w kinach. Teraz istnieje on tylko w jednej kopii 16 mm, czyli jest praktycznie nie do eksploatacji – liczba kin w Polsce z aparaturą wąskotaśmową jest znikoma, a poza tym, jak długo może trwać eksploatacja jednej kopii? Po stu pokazach film ulegnie zniszczeniu i wrócimy do stanu z 1983 r.

- *Byłeś niedawno w Moskwie, gdzie zwiedzałeś tamtejsze archiwa historyczne i filmowe. Niebawem znowu tam wracasz. Czego tam poszukujesz?*

- Szukam materiałów, które pomogłyby mi zrealizować film o roku 1939, o tym, jak doszło do jednego z najtragiczniejszych wydarzeń w historii naszego narodu.

- *Modne jest teraz tzw. kolorowanie białych plam. Czy wpisujesz się w ten nurt?*

- Trochę mnie tym ubodłeś. Ja nie wpisuję się teraz, mój film próbuję zrealizować już od trzech lat, tyle że wcześniej nie mogłem znaleźć żadnego sponsora.

- *A teraz?*

- Teraz znalazły się na to pieniądze i mam nadzieję, że bez cię i bez kompromisów – w takim kształcie, w jakim sam chciałbym go zobaczyć – film dotrze do widzów. Choć znowu może się mylę...

- Czy możesz zdradzić, w jakim kształcie chciałbyś go ujrzeć? Co szczególnie chciałbyś w nim zobaczyć?

- Chciałbym zobaczyć to, co do tej pory było zakryte. To znaczy, jak naprawdę wyglądała cała ówczesna gra polityczna, którą jeszcze nie tak dawno szkolne podręczniki podsumowywały następującym frazesem: *Faszystowski rząd II Rzeczypospolitej pchnął naród polski w przepaść*. Nigdy się z takimi określeniami nie mogłem pogodzić. Jakiż prawdziwy rząd suwerennego państwa chciałby pchnąć naród w przepaść; a wydawało mi się – na podstawie opowiadań moich dziadków – że ówczesny rząd był prawdziwy. Rząd rządził z wyboru społeczeństwa.

Chciałbym znowu znaleźć odpowiedź na pytanie o mechanizm tego, co się stało. Rok 1956 był dla mnie dobrą wprawką. Rok 1939 jest znacznie trudniejszy. Grało wówczas wiele sił, o których dotąd nie mieliśmy pojęcia. Mój film dotyka bardzo trudnych problemów naszej historii: paktu Ribbentrop – Mołotow, podziału Polski, zsyłek ludności na wschód, polskiego losu pod okupacją niemiecką oraz na terenach zajętych przez armię radziecką.

Trudno jest o materiały filmowe, a także o materiały dokumentacyjne. Pewnym problemem jest upływ czasu, świadkowie w większości już nie żyją.

- A co spodziewasz się znaleźć w archiwach radzieckich?

- Owszem, jest szansa na ich otwarcie. Nie szukam jednak niczego specjalnego. Po prostu chciałbym przedstawić w swoim filmie także to, jakimi oczami patrzyli na nas operatorzy i reżyserzy radzieccy. Jak pokazywano Polskę 1939 r.

Nie mniejsze trudności mam z archiwami zachodnimi. Tam wcale też nie chcą przypominać sobie przeszłości. Może dlatego, że ówczesne zachowanie naszych sojuszników zachodnich pozostawiało wiele do życzenia.

- Przez całe lata – taka jest moja opinia – w kinie radzieckim nie istniał w zasadzie film dokumentalny. Nie istniała filozofia kina dokumentalnego, która istnieje w Polsce. Teraz to się zmienia. Co sądzisz na temat radzieckiego dokumentu?

- Nie jest prawdą, że nie istnieje radziecki dokument. Ba, nasi koledzy z ZSRR zaszli ostatnio troszkę dalej w możliwościach pokazywania rzeczywistości, niż to dzieje się u nas – dotyczy to oczywiście sytuacji z ostatnich dwóch lat.

Jeżeli popatrzymy na dokonania polskiego dokumentu, to stwierdzimy, że naprawdę kwitł on wtedy, gdy na chwilę uchylały się drzwi i powstawała szpara. Przez tę szparę wtykaliśmy ręce w rzeczywistość i mogliśmy coś z niej wyciągnąć, by ukazać szerzej publiczności to, jak żyjemy. Dokładnie tak samo dzieje się w Związku Radzieckim. W czasie gdy panowała breżniewszczyzna czy stalinizm, zdarzali się reżyserzy, którzy robili filmy dokumentalne, po czym płacili za to ogromną cenę. To kwestia odwagi.

Obejrzałem w ZSRR kilkanaście wstrząsających filmów. Np. film o chłopcach z domu poprawczego mieszkających w sielskim krajobrazie, który może odsyłać do najpiękniejszych strof Puszkina, a jednocześnie żyjących w takim rygorze, o którym nam się nie śniło. Ten rygor okazuje się jednak dobrodziejstwem w porównaniu ze sposobem traktowania, z jakim stykali się wcześniej ze strony niektórych organów bezpieczeństwa. Film pokazujący życie za tzw. kratami był emitowany w telewizji w godzinach największej oglądalności.

Obejrzałem wiele filmów pokazujących pracę kobiet. Wstrząsające. Potwierdziły to moje obserwacje życia codziennego w Moskwie. Z takimi obrazkami my się nie spotykamy (chyba że pojedziemy do Łodzi) – jak ciężko pracują kobiety. Kobieta, matka, największa wartość – jak się okazuje, spełnia rolę wołu roboczego; starsze kobiety, tuż przed emeryturą, zmywają ścierkami chodnik w metrze. Na kolanach. Przerażające.

Ale nie tylko takie filmy. Także ukraiński dokument na temat młodzieży – próba sportretowania pokolenia, nakręcona przez bardzo młodego reżysera. Niestety nie mam pamięci do tytułów i nazwisk. Pokazano w niej oblicza różnych grup nieformalnych: ekologistów itp. Ale nie tylko; okazuje się, że na Ukrainie powstały również stowarzyszenia propagujące idee faszystowskie. To był wstrząs. Film także pokazano w telewizji. Nie wiem, czy polską telewizję byłoby stać na pokazanie tego typu dokumentu.

Pokazywanie obrazu rzeczywistości jest teraz głównym nurtem w dokumencie radzieckim. Skończono z agitkami.

– Z tego, co mówisz, wynika, że ten dokument ma charakter interwencyjny. Czy znalazłeś tam jednak coś przypominającego gatunek, który sam uprawiasz? Chodzi mi o dokument

historyczny, o szerszą refleksję kulturową. Nie tyle o aktualny opis wydarzeń, ile o próbę zdobycia szerszej perspektywy w spoglądaniu na nie – o wymiar przeszły, teraźniejszy i może przyszły rzeczywistości.

– Bronię się przed zakwalifikowaniem mnie jako reżysera filmów historycznych.

– *Nie historycznych, lecz filmów szukających szerszej perspektywy – także historycznej.*

– Nie udało mi się rozmawiać z Klimowem, ale słyszałem o tym, że jest w przygotowaniu film dotyczący pięciolecia 1936–41. Ogromny film, akt oskarżenia przeciwko Stalinowi. Wydaje mi się, że będzie do wielkie dzieło.

Powstaje wiele innych filmów, szczególnie w wytwórni leningradzkiej. Było kilka utworów zrobionych w Centralnej Wytwórni Filmów Dokumentalnych w Moskwie, które poszły do dystrybucji jako filmy telewizyjne – też dotyczyły historii. Powstaje wiele programów telewizyjnych będących publicystycznym przybliżeniem historii, tej sprzed 40 lub 50 lat, dotyczących narodowej tragedii. O tym się dotąd nie mówiło. Po raz pierwszy w ZSRR półtora roku temu powiedziano oficjalnie o 20 milionach ludzi zamordowanych przez Stalina. To był szok. Szok większy niż (nie ujawniony do dziś w pełnym brzmieniu) referat Chruszczowa na XX Zjazd.

Widziałem dokument o śmierci rodziny carskiej, a więc mówiący o rewolucji, kiedy była ona jeszcze w swoim pierwszym stadium. Wtedy rozpoczął się terror. Dlaczego mordować człowieka, pozbawionego władzy i trzymanego w więzieniu, za to po prostu, że był, kim był?

– *Twórcy radzieccy są więc nadzieją kina Europy wschodniej?*

– Myślę, że potwierdzeniem może być twórczość Tengiza Abuladze, jego trylogia: „Błaganie“, „Drzewo pragnień“, „Pokuta“. To niespotykane zjawisko w światowej kinematografii, by w trzech filmach dotyczących tragedii pewnego narodu autor potrafił wyjść poza utylitarną chwilowość. Jego filmy mają charakter ponadczasowy, są na miarę tragedii Szekspira.

– *Dziękuję za rozmowę.*

Warszawa, 28 lutego 1989 r.

Deportacje Polaków w ZSRR

Na marginesie publikacji Akademii Spraw Wewnętrznych

Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939–1945. Przegląd piśmiennictwa, red. naukowy Tadeusz Walichnowski, Warszawa 1988, Akademia Spraw Wewnętrznych, Biblioteka Główna, ss. 322, nakład 50 egz.

Ta książka ma w sobie coś z symbolu i paradoksu zarazem. Przygotowano ją na potrzeby polsko-radzieckiej komisji historyków zajmujących się tzw. białymi plamami w dziejach najnowszych. Zespół autorów reprezentuje instytucję, której odpowiedzialność – a w każdym razie jakaś jej część – z tytułu administracyjnego utrudniania dostępu do źródeł wiedzy i ograniczania badań zdaje się nie ulegać wątpliwości. Wystarczy przypomnieć konfiskaty publikacji przywożonych z Zachodu, otoczenie części materiałów archiwalnych barierą nie do przebycia dla większości historyków, wreszcie współudział wraz z innymi partnerami typu ideologiczno-cenzorskiego w tworzeniu absurdałnego systemu reglamentacji, prób podziału obszaru świadomości historycznej społeczeństwa na strefy dozwolone i rewiry milczenia. I oto teraz uczelnia Ministerstwa Spraw Wewnętrznych znalazła się w czołówce przemian przedstawiając opracowanie, które jeszcze kilka miesięcy temu mogłoby liczyć wyłącznie na wydawców z tzw. drugiego obiegu. Zresztą – gdyby nie karta tytułowa, można by się pomylić, bo i druk metodą „małej poligrafii”, i nakład na miarę produkcji chałupniczej – 50 egzemplarzy!

Fakt, iż publikacja ma charakter „roboczy”, wpłynął nie tylko na wielkość nakładu, ale także na konstrukcję i zawartość merytoryczną. Autorzy (Grażyna Doktor, Kazimierz Podhorski, Teresa Staliś) spenetrowali kilka bibliotek gromadzących najpewniej zdobyte celników: Bibliotekę Główną ASW, Centralną Bibliotekę Specjalną MSW, Centralną Bibliotekę Wojskową, a także Bibliotekę Narodową, Bibliotekę Uniwersytetu Warszawskiego, Bibliotekę Publiczną m.st. Warszawy, Bibliotekę Sejmową i zbiory Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk. Na tej podstawie powstała bibliografia adnotowana obejmująca 215 pozycji. Znaczna ich część stanowią wydawnictwa emigracyjne, polskie i obcojęzyczne, uzupełnione o prace krajowe, nie wyłączając publikacji spoza zasięgu państwowej cenzury. Każdą pozycję opatrzone notką bibliograficzną oraz adnotacją treściową, czyli krótkim opisem zawartości, często połączonym informacjami o autorze i wybra-

nymi cytatai. Zbiór został usystematyzowany według rodzajów źródeł, z podziałem na dokumenty oficjalne i półoficjalne, relacje, wspomnienia i pamiętniki, monografie i rozprawy naukowe, a także na publicystykę i dzieła literackie o charakterze autobiograficznym. Próbowano zastosować klucz tematyczny, ale jedynie w stosunku do kilku dziedzin: jeńcy wojenni, dzieci, szkolnictwo i placówki oświatowo-wychowawcze, praca, opieka społeczna.

Bibliografii daleko do kompletności, zabrakło w niej publikacji o znaczeniu podstawowym („Zbrodnia katyńska w świetle dokumentów”, „Najnowsze dzieje Polski” Andrzeja Alberta, „Narodziny systemu władzy” Krystyny Kersten, „Polska lubelska 1944” Tadeusza Żenczykowskiego), a także wielu ważnych pozycji memuarystyki (zbiór relacji „Oni” Teresy Torańskiej, wspomnienia Olgi Chreptowicz-Butieniewej, Wiktorii Kraśniewskiej, Anny Mironowicz, Aleksandry Watowej, ks. Józefa Kuczyńskiego, Bronisława Brzezickiego, Jana Dzeduszyckiego, Władysława Gancewicz, Adolfa Popławskiego i Stanisława Swianiewicza). Opuśczenia można by mnożyć, ale nie zmienia to faktu, że po raz pierwszy w krajowej literaturze zgromadzono tak poważny zestaw informacji o publikacjach dotąd „śle obecnych”, niedostępnych dla ogromnej większości czytelników. Z działu wydawnictw źródłowych należy przede wszystkim wymienić pięciotomową „Armię Krajową w dokumentach”, Londyn 1977–1981 (bibliografia nie wzmiankuje jednak tomów IV i V); wiele publikacji władz polskich na obczyźnie; wybór relacji z lat 1939–41, dokonany przez małżeństwo Grossów, pod wymownym tytułem „W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...”, Londyn 1983. Wśród syntez i monografii znajduje się m.in. dwutomowy zarys historii Polski angielskiego historyka, N. Davisa, „God’s Playground”, Oxford 1981; klasyczna już synteza W. Pobóg-Malinowskiego „Najnowsza historia Polski 1864–1945”, Paryż – Londyn 1953–1956–1960; trzytomowa historia Polskich Sił Zbrojnych w drugiej wojnie światowej; praca J. Siedleckiego „Łosy Polaków w ZSRR w latach 1939–1986”, Londyn 1987. Między wspomnieniami i pamiętnikami zwracają uwagę pozycje pióra znanych polityków i wojskowych (W. Anders, Z. Szyszko-Bohusz, S. Kot, S. Korboński, S. Mikołajczyk), twórców kultury (A. Wat, J. Czapski, G. Herling-Grudziński, W. Grubiński, A. Krakowiecki), wreszcie ludzi różnych stanów i zawodów, których życie zostało napiętnowane tragicznym znamiem wojny i tułaczki.

- Od spisu publikacji, choćby najpełniejszego, do ich rozpoznać i lektury – daleka jeszcze droga. Niemniej jednak pierwszy krok – jakże skromny i o ileż spóźniony – został dokonany. Ma on, w intencji autorów, służyć wydobyciu podstawowych problemów związanych – jak to określono – z przestrzennym

ruchem *quasi-wolnej ludności cywilnej* (s. 5). Przemieszczenia i losy osób zaliczonych do innych kategorii (internowani, jeńcy wojenni, aresztanci, więźniowie), a także poddanych kryptodeportacji (wcielenie obywateli polskich do Armii Czerwonej, przymusowa ewakuacja, wywóz całego zakładu pracy) uwzględniono jedynie częściowo, jako uzupełnienie zasadniczej tematyki przeglądu. Za tym wszystkim kryją się rozliczne kłopoty, nie tylko o charakterze merytorycznym. Kilkadziesiąt lat blokady informacyjnej w polskich środkach społecznego przekazu, brak dostępu do radzieckich archiwów i niemal całkowite milczenie tamtejszych historyków – oto główne źródła występujących obecnie komplikacji. Znaczącą przeszkodą pozostaje niejasność pojęcia „deportacja” w warunkach państwa radzieckiego przełomu lat trzydziestych i czterdziestych. Ówczesny woluntaryzm norm prawnych, utajnienie mechanizmów podejmowania decyzji, a także daleko posunięta samowola instytucji realizujących program włączenia ziem wschodnich II Rzeczypospolitej do ZSRR ogromnie zaciemniają obraz zachodzących procesów. Wszystko to sprawia, że wydobyte z różnego rodzaju publikacji fakty, opisy wydarzeń i rejestr losów ludzkich wystarczają zaledwie do sformułowania podstawowych ustaleń i prowizorycznego rejestru liczb.

Stan wiedzy o genezie deportacji obywateli II Rzeczypospolitej w głąb Związku Radzieckiego w latach 1939–45, o warunkach i sposobach realizacji, o socjologii tego zjawiska, a także jego wielorakich konsekwencjach przedstawił w rzeczowym wstępie Jego Magnificencja Rektor Akademii Spraw Wewnętrznych, gen. dyw. prof. dr hab. Tadeusz Walichnowski. Jak stwierdza autor, deportacje i przemieszczenia ludności z terenów przedwojennej Polski „przejętych” we wrześniu przez władze radzieckie i włączonych do ZSRR zostały poprzedzone przez porozumienie rządów III Rzeszy i ZSRR: tzw. pakt Ribbentrop – Mołotow z 23 sierpnia 1939 r. i traktat o granicy i przyjaźni (radziecka wersja nazwy: o przyjaźni i granicach) z 28 września 1939 r. Gwoli ścisłości należałoby wspomnieć o tajnych załącznikach do obu układów, bo one właśnie stwarzały przesłanki do dokonania przemieszczeń ludności na dużą skalę. Formalną podstawą deportacji Polaków i obywateli polskich innych narodowości był rozkaz z 25 kwietnia 1941 r. o *organizacji operacyjnej ewidencji w powiatowych oddziałach NKGB* [Ludowego Komisariatu Bezpieczeństwa Państwowego] wraz z załączonym do niego formularzem i instrukcją o *trybie przeprowadzania operacji deportacji antysowieckiego elementu*. Wytoczne formularza i instrukcji realizowano na terenach II Rzeczypospolitej wcześniej i w interpretacji wybitnie rozszerzającej. W kręgu osób uznanych za *element antysowiecki* znaleźli się przywódcy ważniejszych ugrupowań politycznych i społecznych,

przedstawiciele różnych ogniw aparatu władzy, oficerowie i policjanci, kolejarze i leśnicy, rodziny o „niedobrym” pochodzeniu klasowym, a także posiadające krewnych za granicą. Potencjalnie niemal każdy obywatel *byłego państwa polskiego* musiał się liczyć z groźbą represji, tym bardziej dotkliwą, im wyższy był jego poziom umysłowy i wyrobienie patriotyczne.

Deportacje i przemieszczenia obywateli polskich różnych narodowości stanowiły obok aresztowań i totalnej presji propagandowej jedną z podstawowych metod ułatwiających realizację programu przekształceń ustrojowych i społecznych na nowo zdobytych obszarach. Deportacje zalecano organizować w sposób sprawny, *bez hałasu i paniki*. Powołane zawczasu *sztaby operacyjne* dysponowały pełnym przeglądem sytuacji: kogo aresztować, kogo skierować do pracy przymusowej, kto kwalifikuje się do *miejsce specjalnego zesłania w oddalonych miejscowościach*.

W efekcie czterech akcji deportacyjnych, przeprowadzonych w lutym, kwietniu i czerwcu 1940 r. oraz w czerwcu 1941 r., wyrwano gwałtem z miejsc dotychczasowego zamieszkania na wschodnich kresach II Rzeczypospolitej wielkie rzesze Polaków, Żydów, Ukraińców, Białorusinów i Poleszuków oraz mniejszą liczbę Litwinów i Rosjan. Na ponury paradoks zakrawa fakt, że deportacje zagarnęły również obywateli polskich – głównie Polaków i Żydów – z terenów zachodnich i centralnych Polski, którzy szukali schronienia w ZSRR przed hitlerowskimi prześladowaniami. Walichnowski, posiłkując się danymi z literatury krajowej i zagranicznej, spróbował określić zasadnicze elementy obrazu statystycznego deportacji (s. 31–32). Jego zdaniem najczęściej powtarzają się następujące liczby:

- 1 114 000 stałych cywilnych mieszkańców z terenów przedwojennej Polski przejętych przez ZSRR we wrześniu 1939 r., deportowanych w wielkich akcjach z lat 1939–41;

- 336 000 uchodźców z centralnej i zachodniej Polski, deportowanych w czerwcu 1940 r. w głąb ZSRR;

- 210 000 obywateli polskich, którym nadano obywatelstwo radzieckie na mocy prawa ZSRR i wcielono do Armii Czerwonej (roczniki 1917, 1918, 1919), następnie przemieszczono w głąb państwa radzieckiego w latach 1940–1941;

- 250 000 osób cywilnych indywidualnie aresztowanych w latach 1939–41, wywiezionych do obozów i więzień w ZSRR;

- 181 000 jeńców polskich wziętych do niewoli w 1939 r. i wywiezionych do ZSRR. W tej liczbie mieści się około 10 000–12 000 zaginionych oficerów, zwłoki części z nich (około 4 200 ofiar) znaleziono w mogiłach katyńskich;

- 12 000 jeńców polskich internowanych z Litwy do ZSRR w 1940 r.

Do powyższych danych dodaje się – powiada Walichnowski – bliżej nieokreśloną zbiorowość *byłych partyzantów* Armii Krajowej – głównie kadry dowódczej z Wileńszczyzny. Liczba aresztowanych i internowanych w 1944 r. AK-owców idzie w tysiące, a nawet dziesiątki tysięcy (s. 32). Trzeba tu dodać, że aresztowania trwały również w 1945 r., głównie w północnej i centralnej części Polski, zaś generalny szacunek aresztowanych, internowanych i zaginionych w latach 1944–45 wynosi 50 tys. żołnierzy i oficerów AK i innych ugrupowań podziemnych.

Na początku 1945 r. deportowano również w głąb ZSRR około 10 tys. polskich górników ze Śląska Górnego i Opolskiego. Przypomnienia wymagają również represje wobec Polaków zamieszkujących przygraniczne rejony radzieckiej Białorusi i Ukrainy, których przymusowo przemieszczono do Kazachstanu i innych regionów ZSRR w 1937 r.

W konkluzji autor wstępu podaje, że ogólna liczba Polaków deportowanych, internowanych, aresztowanych i poddanych innym formom przymusowych przemieszczeń przekracza, według danych z dostępnej literatury, 2 mln osób (s. 32).

Za tą statystyką kryje się kompleks ogromnie złożonych zagadnień, wymagających współdziałania przedstawicieli nauk humanistycznych i polityków, a w przyszłości zapewne specjalistów od rozwiązywania trudnych spraw prawno-ekonomicznych. Przed historykami stoi zadanie wyszukania, rejestracji, opisu i uogólnienia faktów, ale także rozstrzygnięcia wielu kwestii metodologicznych. Jedną z nich pozostaje uporządkowanie aparatu pojęciowego, uściślenie takich terminów, jak „deportacja”, „wysiedlenie”, „przymusowe przemieszczenie”.

Czy polscy oficerowie i żołnierze wywiezieni w głąb państwa radzieckiego winni być określani terminem „jeńcy wojenni”, jeśli się pamięta, że między Polską a ZSRR nie zaistniał we wrześniu 1939 r., formalnie rzecz biorąc, stan wojny? Czy nadal pozostaje zasadny termin „repatriacja”, używany przez literaturę krajową w odniesieniu do Polaków przekraczających od wschodu powojenną granicę Polski w latach 1944–48 i 1957–58? Jak się ma ten termin do innych, będących również w użyciu: „przesiedleńcy”, „wysiedleńcy”? Wreszcie – czy program przymusowych migracji realizowany w latach II wojny światowej wobec polskich obywateli na zachodnich i centralnych polaciach okupowanego kraju wykazuje cechy zbieżne z procederem deportacji na wschód, czy też wymaga stosowania odrębnego języka zapisu?

Niezwykle istotny, a przy tym tragiczny aspekt stanowi kwestia ofiar przemieszczeń w głąb ZSRR. Trudne, często wręcz nieludzkie warunki transportu, a następnie uciążliwości pracy i życia w miejscach przymusowego pobytu pochłonęły wiele istnień ludz-

kich. Prowizoryczne ustalenia idą w setki tysięcy, weryfikacja przy obecnym stanie badań nie jest możliwa. Zbrodnia katyńska to swoisty sygnał wywoławczy, na wyjaśnienie czekają losy oficerów z Ostaszkowa i Starobielska, ofiar pośpiesznej ewakuacji więźniów (Lwów, Berezecz, Wilejka i inne), w czerwcu 1941 r., łagierników, „specpiresieleńców” i tzw. wolnych zesłańców z bezkresnych obszarów Środkowego i Dalekiego Wschodu. O pamięć upominają się także zaginieni z lat 1944–55.

Pojawia się przy tym kwestia składu narodowościowego deportowanych. Wiadomo, że Polacy stanowili wśród nich wyraźną, ale trudną do określenia większość. Przykładowo biorąc – jedna z publikacji 2. Korpusu gen. Andersa podała w 1945 r., że spośród 1114 tys. stałych mieszkańców cywilnych Polski wschodniej wywiezionych przymusowo w latach 1939–41 r. do ZSRR, Polaków było 703 tys., Ukraińców – 217 tys., Żydów – 83 tys., Białorusinów – 56 tys., Poleszuków – 35 tys., Rosjan i Litwinów – 20 tys. Deportowano również 336 tys. uchodźców spod okupacji niemieckiej, w tym 138 tys. Polaków i 198 tys. Żydów. Wśród ofiar przymusowych przemieszczeń byli więc nie tylko Polacy, ale i przedstawiciele innych narodowości. Jak ich traktować? Czy przyjąć za kryterium przedwojenne obywatelstwo państwa polskiego, czy też zgodzić się z tezą, że od jesieni 1939 r. mieszkańcy ziem wschodnich nabyli prawa i obowiązki obywateli radzieckich? Walichnowski nie bez racji zauważa, że trudno wymagać od historyków i publicystów, *by uznali bez zastrzeżeń jednostronne wojskowe, administracyjne i prawne decyzje rządu radzieckiego*, będące konsekwencją paktu Ribbentrop – Mołotow z 23 sierpnia 1939 r. (s. 33). Rozbieżności co do zakresu pojęć: „Polacy”, „obywatele polscy”, „ludność polska”, a także spory wokół terminów: „Galicja Wschodnia”, „Małopolska Wschodnia”, „Zachodnia Ukraina” i „Zachodnia Białoruś” winny znaleźć rozwiązanie w toku poważnej, merytorycznej dyskusji.

Oto niektóre tylko pozycje z długiego katalogu postulatów wiążących się z deportacjami Polaków w głąb ZSRR. Krajowi badacze tych zagadnień stają również przed nie lada problemem natury etycznej. Muszą mianowicie uwzględnić, że żyje jeszcze pokaźna rzesza świadków i ofiar stalinowskiego bezprawia, chodzą po polskiej i zagranicznej ziemi rodziny pomordowanych oficerów, więźniów i zesłańców. To potężne źródło informacji o tamtych czasach, a jednocześnie zbiorowość ludzi skrzywdzonych, i to w potrójnym wymiarze: przez sam fakt zbrodni i nieprawości, przez brak jakiegokolwiek zadośćuczynienia oraz przez – odczuwane chyba najboleśniej – długotrwałe milczenie. Nie może więc dziwić zgorzknienie i nieufność tych środowisk oraz narastanie niecierpliwości społeczeństwa pragnącego zapelnienia luk w obrazie świa-

domości historycznej, nadrobienia wieloletnich zaległości badawczych, a także wyrównania rachunku krzywd – nie tylko w sensie symbolicznym.

To wszystko nakłada niemały ciężar odpowiedzialności na barki polityków, historyków i dziennikarzy, bo właśnie przedstawicielom tych profesji przychodzi teraz borykać się z ponurą spuścizną niedawnych dziejów i ciężkimi błędami powojennej elity władzy obu krajów. Nie należy jednak żywić złudzeń, że problemy te da się załatwić publikacjami historycznymi, kampaniami prasowymi i konferencjami polityków. Nicodzwonne wydają się regulacje prawne umożliwiające nie tylko uzyskanie satysfakcji moralnej, ale również realizację roszczeń natury materialnej. Nie będzie chyba dużo przesady w przypuszczeniu, że od sprawnego, kompetentnego i uczciwego rozliczenia się z tym bagażem tragicznych zaszłości będzie zależać dyspozycja psychiczna polskiego społeczeństwa i jego gotowość do nadania nowego kształtu stosunkom między narodami Polski i ZSRR.

Książka Walichnowskiego i jego współpracowników z Akademii Spraw Wewnętrznych jest małym krokiem we właściwym kierunku. Z najświeższych zapowiedzi wydawniczych wynika, że niebawem ukaże się w PWN „normalna” wersja tej książki, w sporym nakładzie, dostępna na rynku księgarskim. Oby ten pierwszy krok nie pozostał ostatnim.

Eugeniusz C. Król



Reformy konserwatywne i reakcyjne

Reakcja władzy na kryzys może być bardzo różna. Jeśli ktoś sądzi, że władza zawsze dąży do modernizacji systemu, popełnia poważny błąd. To prawda, że jedyną szansą ocalenia systemu w długim okresie są zasadnicze zmiany. Kierunek przemian może być jednak bardzo różny, o czym się zwykle zapomina rozpatrując problem w alternatywnych wariantach: status quo lub reforma. Systemy gnębione kryzysem szukają niekiedy ratunku w zmianach wyraźnie wstecznych. Charakter taki mają wszelkie ruchy restytucyjne, dążące do rekonstrukcji minionych stanów danego systemu. Jeśli odtwarza się tylko poszczególne instytucje z przeszłości, można mówić o kontrreformach, natomiast powrót do starych zasad ustrojowych, to już restauracja bądź kontrrewolucja.

Konserwatyzm władzy dochodzi do głosu ze szczególną mocą w systemach scentralizowanych, zamkniętych, gdzie nie występują samoczynne mechanizmy regulujące ani instytucjonalne możliwości artykulacji opinii ludzi spoza kręgu władzy. Wszelkie decyzje są arbitralnie podejmowane przez centrum narzucające swoją wolę ludności za pomocą rozbudowanego aparatu represji. Nie oznacza to oczywiście, że postawa rządzonych nie odgrywa żadnej roli. Dopóki jednak pozostają oni w strukturach narzuconych przez władzę, w rękach tej ostatniej spoczywa klucz do kierunków przekształceń systemowych.

Kontrreformy

Analiza historycznych przykładów społeczeństw znajdujących się w stanie nierównowagi wskazuje na ogromnie częsty konserwatyzm w poczynaniach władzy. Sloganowe hasło o zwieraniu szeregów dobrze oddaje istotę typowego mechanizmu obronnego, w którym idzie o zachowanie stanu posiadania za wszelką cenę – nawet przelanej krwi.

Utrzymanie przemocą status quo jest skuteczne tylko do pewnego stopnia; broni uprzywilejowanych pozycji rządzących przed zakusami realnych lub domniemyanych przeciwników, nie przewidywa jednak źródeł kryzysu, który nadal gnębi system grożąc ogólnym załamaniem. Jakieś przystosowanie do zmienionych warunków jest więc niezbędne. Jego kierunek może być jednak zaskakująco reakcyjny. Zakrawa na paradoks, że w sytuacjach przełomu, kiedy istnieją potencjalne możliwości realizacji nowych wartości, podejmuje się próby przywrócenia, zdawałoby się, raz na zawsze przeżytych rozwiązań. Apoteozę powrotu do przeszłości przeprowadził sam Niccolo Machiavelli. W „Rozważaniach” twierdził, że dla wszelkich organizmów złożonych, do których

zaliczał republiki, królestwa i religie, by przedłużyć ich egzystencję, niezbędne są takie zmiany, dzięki którym wracają one do swego pierwotnego stanu. *Odnova ta polega na uczynieniu organizmu takim, jakim był w chwili swego powstania, bowiem wszystkie religie, republiki i królestwa zawierają w sobie początkowo mniej lub więcej dobra, któremu zawdzięczają swą pierwotną chwałę i wielkość. Ponieważ zaś dobro to z biegiem czasu niszczeje, należy je w jakiś sposób ratować, bo w przeciwnym wypadku organizm musi umrzeć¹.*

Pobudek do takiego działania jest wiele. Po części wynikają one z ogólnej sytuacji psychologicznej w scentralizowanym systemie społecznym zintegrowanym nadmiernymi środkami przymusu. Lęk panujący w nim powszechnie udziela się również przedstawicielom grup uprzywilejowanych; przeciwdziała tworzeniu nowych struktur i zachęca do sięgania po stare, sprawdzone kiedyś układy.

W wielu przypadkach znaczącą rolę odgrywa wiara w mit idealnego ustroju. Przed zdobyciem władzy przez daną grupę społeczną moment urzeczywistnienia wymarzonego projektu ustrojowego jest lokalizowany z oczywistych względów w przyszłości. Po przejęciu rządów, w miarę upływu czasu i rosnących trudności związanych z realizacją zakładanych planów, przyszłość zaczyna się rysować dla części aparatu władzy w zbyt czarnych barwach. Następuje zwrot ku przeszłości, ku okresowi pionierskiemu. Czasy te zazwyczaj bezkompromisowe i nie liczące się z kosztami, okazują się raptem najbliższe ideału. Wszelkie późniejsze zaburzenia, braki równowagi, kryzysy są uważane za skutki odstępstw od zasad ustrojowych, które stają się obiektem idealizacji.

„Reformy” o takiej genezie upływają pod hasłem oczyszczania realnego ustroju z wszelkich naleciałości i przywracania kształtu utrwalonego w legendzie i tradycji grupy rządzącej, zapisanego w świętych księgach systemu. Towarzyszy temu gwałtowna walka z wszelkimi herezjami, wypaczeniami i odchyleniami. Zwolennicy powrotów w przeszłość zakładają naiwnie niezmiennność środowiska, a więc możliwość przywrócenia równowagi systemu na starym poziomie. Jest to oczywiście utopia, gdyż warunki nieustannie się zmieniają, o czym dowodnie świadczy kryzys systemu. Proste kopiowanie rozwiązań z przeszłości pogłębia jeszcze stan nierównowagi, często prowadząc do całkowitej zagłady.

Ilustracją klęski podobnego zwrotu do przeszłości może być tzw. reakcja feudalna za panowania Ludwika XVI (1774–89). Szlachta francuska uzyskała wtedy wpływy, jakich nie miała od bardzo dawna, zajmując liczne intratne stanowiska w armii, Kościele i administracji. Nieurodzaje i kryzys ekonomiczny, które gnębiły Francję, pobudziły szlachtę przyzwyczajoną do wysokiej stopy życiowej do różnorodnych akcji w obronie swoich interesów. Nie podjęto nowych form działalności gospodarczej, lecz opierając się

na rewizji ksiąg gruntowych przystąpiono do rewindykacji zapomnianych od dawna powinności i świadczeń feudalnych. *W końcu XVIII w. i złota szlachta w Wersalu, i szara szlachta prowincjonalna* – czytamy w „Historii kultury francuskiej” G. Duby i R. Mandrou – *zagrzebana w swoich wiejskich dworach, odkąd przykre skutki gospodarczego kryzysu poobcinały jej dochody, nie dając żyć jak przystało, w mieście – żyją zapatrzone w przeszłość, niby w utracony raj, marzą o średniowiecznym ustroju, jakby możliwe było cofnięcie czasu wstecz*².

Kontrreformatorska działalność szlachty zbiegła się z próbami reform podejmowanych przez urzędników królewskich: Turgota, Neckera, Calonne’a i Brienne’a. Deficyt budżetowy, główna ówczesna zmora rządu, miał być pokonany na drodze fiskalnej; podatki objęłyby ogół ludności, a więc również arystokrację. Projekt wywołał gwałtowną reakcję, zaś prym wiodły w niej warstwy uprzywilejowane zadając pierwszy cios absolutyzmowi we Francji. „Rewolta arystokratyczna” w latach 1788–89 zablokowała reformy monarchiczne i jednocześnie osłabiła system społeczno-polityczny. Podjęta przez warstwy uprzywilejowane kontrreformatorska próba przywrócenia ustroju senioralnego wzmogła niepokój i niezadowolenie na wsi do tego stopnia, że sprowadziła wybuch „wielkiej trwogi” w lecie 1789 r., oznaczającej ostateczny kres starego ładu.

O ile próby osiągnięcia równowagi systemu na starym poziomie w zmienionym środowisku są utopijne, o tyle realny jest nowy stan stabilności. Warunkiem jego osiągnięcia są zmiany przeprowadzone w strukturze systemu. Istnieją jednak granice tych przemian. Pewne własności systemu pozostają niezmiennie, mimo iż system jako całość podlega zmianom. W przeciwieństwie do reform sensu stricto, wprowadzających nowe elementy, kontrreformy posługują się starym budulcem zaczerpniętym z przeszłości i dostosowanym do zmienionych warunków.

Popatrzmy pod tym kątem na kryzys XIV stulecia. Trudności nie ominęły wtedy szlachty, albowiem potrzeby związane z wystawnym stylem życia narażały ją na wysokie wydatki. Sprzeczność między malejącym poziomem dochodów a poziomem potrzeb rozwiązywano w różny sposób, co w konsekwencji doprowadziło do rozjęcia się dróg rozwojowych Europy Zachodniej i Wschodniej.

W Anglii i Niderlandach zaszły doniosłe zmiany: kryzys przyniósł wyzwolenie ze starych struktur, pojawiły się nowe formy produkcji (system nakładczy, manufaktury) i pewne nowe formy stosunków społecznych opartych na rynku pracy najemnej, które torowały drogę pierwotnej akumulacji kapitału i stosunkom kapi-

¹ N. Machiavelli, *Wybór pism*, PIW, Warszawa 1972, s. 494.

² G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, PWN, Warszawa 1967, s. 391.

talistycznym. W powyższe procesy szlachta była czynnie zaangażowana i chociaż można mówić o jej sukcesie w opanowaniu kryzysu, nie dotyczy to z całą pewnością całego stanu; na czoło wysunęła się tzw. nowa szlachta, obserwujemy również awans ludzi wywodzących się z mieszczaństwa, które w niedalekiej już przyszłości ograniczy, a później zlikwiduje panowanie tradycyjnych grup uprzywilejowanych.

Przezwyciężenie niekorzystnej dla szlachty sytuacji gospodarczej nie musiało jednak prowadzić do przekształceń systemu w kierunku kapitalizmu. Mogło być wynikiem reorganizacji systemu feudalnego, powrotem do stanu, który zapewniał szlachcie pełną hegemonię i zaspokojenie potrzeb. Procesy refeudalizacji wystąpiły w wielu częściach Europy, przede wszystkim na terenach na wschód od Łaby³. W krajach środkowo-wschodniej Europy niekorzystne dla szlachty tendencje gospodarcze – spadek dochodów, przy równoczesnym rozwoju gospodarstw chłopskich – zostały przezwyciężone na drodze pozagospodarczej. Szlachta dysponowała władzą polityczną w państwie, dlatego odbudowa starych układów polegała przede wszystkim na ograniczeniu samodzielności gospodarstw chłopskich, zwiększaniu poddaństwa i wymiaru pańszczyzny. Przystosowanie do nowych warunków przejawiało się w rozwoju znanych już poprzednio folwarków nadal opartych na bezpłatnej robociźnie, czyli pracy pańszczyźnianych chłopów, lecz nastawionych tym razem na zbyt produkcji na rynku zewnętrznym.

Konsekwencje refeudalizacji na dłuższą metę okazały się jednak zdecydowanie ujemne. Nastąpiła dalsza koncentracja własności feudalnej i ogólny regres gospodarczy. Wynikał on z charakteru pracy pańszczyźnianej wykonywanej dzięki przymusowi pozagospodarczemu, bez żadnych bodźców materialnych. Folwarki, zajmując wielkie obszary, dawały odpowiednio duże zbiory, jednak ich wydajność była o wiele niższa niż w krajach rozwiniętych. Pogorszenie warunków rynkowych w XVII w. skazało je na stagnację lub wręcz ruinę! Nie można także zapominać o niebłahych konsekwencjach politycznych – chłop pojmował interes narodu jako mu obcy, bo szlachecki.

Kontreformy obejmowały nie tylko kraje rolnicze. Także w państwach znajdujących się na znacznie wyższym etapie rozwoju przywracano do życia stare struktury. Dostosowano je tylko do zmienionych warunków i system, choć wadliwie, egzystował dalej. Sytuację taką zanalizował R. Romano⁴. Kryzys XIV w. na wsi przezwyciężono dzięki mechanizmom refeudalizacji. Korzystając z przewagi ekonomicznej i słabości państwa wielcy właściciele ziemscy przywrócili na wsi układ mający wiele cech wspólnych z feudalizmem. Z jednej strony zachowano to, co mogło się przydać, czyli dawną strukturę stosunków produkcji.

Z drugiej – kontrakt dzierżawny przykuwał dzierżawców do ziemi zmuszając ich do płacenia czynszów o charakterze feudalnym. Wzysk chłopów osiągnął wtedy krańcowe formy.

Kontreformatorską rolę odegrali również włoscy kupcy, którzy trzymali się kurczowo starych wzorów, np. handlu korzennego w dobie odkryć geograficznych czy produkcji luksusowych tkanin na użytek warstw panujących zamiast nowoczesnej produkcji dla szerokich grup ludności. Przystosowanie polegało m.in. na wytwarzaniu tkanin o coraz większej wartości dla jeszcze węższego grona odbiorców lub na zastępowaniu jednej produkcji inną, np. miejsce wełny zajął jedwab. *Renesansowi kupcy włoscy* – konkluduje R. Romano – *osiągali zatem wysokie zyski bądź powracając do dawnych swych handlowych poczyną, bądź na drodze spekulacji ziemią /.../ te fortuny, które będą jeszcze przez jakiś czas gromadzone, były istotnym hamulcem postępu, przede wszystkim na płaszczyźnie handlowej, gdyż nakłaniały do zachowania dawnych form handlu i produkcji dóbr „arystokratycznych”. Były też hamulcem w dziedzinie rolnictwa, gdyż to, co początkowo było spekulacją, a nawet zyskiem, przekształca się niebawem w rentę gruntową*³. Pod koniec XVI w. pewien typ gospodarki i pewien typ społeczeństwa zdołał się odnowić dzięki kontreformom. Początkowo zanotował na swoim koncie niewątpliwie sukcesy (*babie lato gospodarki włoskiej*). Jednak kolejny kryzys w XVII w. świadczył o wejściu w fazę застоju, która będzie trwać przez całe następne stulecie.

Restauracje i kontrewolucje

Jeśli kryzys jest rzeczywiście poważny, to odzyskanie trwałej (ale nie wiecznej!) równowagi może nastąpić tylko w wyniku radykalnych zmian ustrojowych. Konserwatyści i dogmatycy upatrują swojej szansy w restauracji bądź kontrewolucji. Idea restauracji (łac. restauratio, działania, których celem jest rekonstrukcja dawnego ustroju, formy rządów lub obalonej dynastii) odżywa pod wpływem bardzo różnych czynników. Wielką rolę odgrywa wiara w zbawczą moc przemocy, która nigdy nie wygasa wśród członków establishmentu. Wzmaga się w sytuacji zagrożenia, zwłaszcza jeśli zastosowanie siły w przeszłości przyniosło wymierne, choćby krótkotrwałe korzyści. Na trop tak rozumianej restauracji wpadł dawno temu Machiavelli. W „Rozważaniach” opisywał rządców Florencji w latach 1434–94, którzy mieli twierdzić, że co 5 lat należy od nowa sięgać po władzę, gdyż inaczej trudno ją utrzymać. *Ponownym sięganiem po władzę nazywali oni działanie, mające*

³ J. Topolski, *Prawda i model w historiografii*, Wyd. Łódzkie, Łódź 1982, s. 267 n.

⁴ R. Romano, *Miedzy dwoma kryzysami. Wlochy Renesansu*, przeł. H. Szumańska i J. S. Łoś, PIW, Warszawa 1978.

⁵ Tamże, s. 84.

na celu wzbudzić w ludziach to samo przerażenie i obawy, które wzbudzili w nich podczas obejmowania władzy po raz pierwszy, kiedy to surowo pokarali tych, którzy według ówczesnych pojęć okazali się winni. Ponieważ zaś pamięć o takiej chłości z czasem ginie, a ludzie znowu zaczynają bruździć rządowi i źle o nim mówić, należy temu zapobiec, wracając do wypróbowanych na początku metod⁶.

Opisana powyżej procedura funkcjonuje w świadomości zbiorowej pod potoczną nazwą dokręcania śruby, a głównym mechanizmem jest często ten sam władca. Znamy wielu przywódców, którzy rozpoczynali swoje rządy jako liberałowie, zaś kończyli jako despotci. Metamorfozę taką przeszedł sułtan turecki Abdülhamid II (1842–1918; panował w latach 1876–1908), który doszedł do władzy na fali powszechnych dążeń do zmian w państwie i na samym wstępie ogłosił konstytucję, chociaż odbiegającą od standardów europejskich. Tym niemniej, jak pisze T. Wituch, *autokratyczna dotychczas władza sułtana-kalifa uznana oficjalnie niezależne od niej ramy prawne państwa, w których to ramach miała odtąd funkcjonować⁷*. Abdülhamid II wprowadził ponadto wiele istotnych usprawnień w różnych dziedzinach państwa, szczególnie w gospodarce, oświacie i komunikacji (kolej żelazna). Nie zapomniał również o rozbudowie biurokracji. Później jednak z różnych przyczyn, m.in. psychologicznych (chorobliwa nieufność sułtana wobec otoczenia), jak i powszechnego wzrostu fanatyzmu muzułmańskiego wywołanego przegraną wojną z Rosją, dokonał radykalnego zwrotu. Rozwiązał parlament i rozpoczął rządy osobiste. Nie było to przywrócenie stanu z okresu poprzedzającego moment objęcia tronu, lecz sięgało głębiej w przeszłość. Abdülhamid powrócił do najstarszej tradycji swej dynastii, tj. do rządów osobistych w oparciu o dworskich zauszników. *Reżim polityczny utrzymywany przez Abdülhamida II w latach 1878–1908 – podsumowuje T. Wituch – nie był czymś nowym w dziejach Imperium Osmańskiego. Przeciwnie, wszystkie zasady, na których się opierał, były znane i realizowane od wieków. Tradycjonalizm, wierność tradycji osmańskiej były stale podkreślane. Nowością było jedynie to, że Abdülhamid osaczony rosnącymi trudnościami dopatrywał się w kurczowym trzymaniu się tradycyjnych zasad ustrojowych jedynej szansy ratunku dla osmańskiego dziedzictwa. Przez swój zapał, zdolności i pracowitość z wyjątkową konsekwencją realizował tyranie teokratyczną, jaką w istocie była monarchia sułtańska. Jednocześnie chętnie przyjmował innowacje techniczne z Europy, przez co ulegało zwielokrotnieniu działanie tej tyranii⁸*. Nietrudno zgadnąć, że ta forma rządów była realizowana za pomocą rozbudowanego aparatu represji. Wszechobecna tajna policja i żandarmeria nie tylko zastraszwały społeczeństwo, lecz, co gorsza, wskutek bezkarności i dyletanc-

kich interwencji we wszystkie dziedziny życia paraliżowały normalne funkcjonowanie państwa.

Restauracja dawnego, represyjnego sposobu sprawowania władzy może nie wystarczyć do pełnej integracji, jeżeli system znajduje się w stanie głębokiej nierównowagi. Realną groźbą jest wtedy rewolucja, która na swój sposób zmierza do przywrócenia stabilności systemu. Próby ustanowienia nowej władzy i stosunków społeczno-gospodarczych napotykały gwałtowną reakcję grup uprzywilejowanych. Kontrrewolucja, bo o niej mowa, ma przywrócić utracone pozycje w państwie. Zwolennicy starego ładu zakładają przy tym, że rewolucja nie jest nieubłagana koniecznością, lecz tylko rozpetanym żywiołem natury. J. Baszkiewicz relacjonuje następujący sposób widzenia rewolucji: *Jest siła niszcząca, ale nie wszechmocna: w końcu przecież ziemia przestaje się trząść, lawina się zatrzymuje, wezbrane wody opadają. Istnieje zatem możliwość naprawienia szkód, odbudowy zniszczeń i powrotu do dawnego ładu*⁶. Wizja rewolucji jako zjawiska odwracalnego, lecz nie samoczynnie, uprawomocnia działania kontrrewolucyjne, również te najbardziej bezwzględne. Krwawe represje, jakie zastosował w czerwcu 1848 r. *rzeźnik czerwcowy*, generał Ludwik Cavaignac, tłumiąc rewolucję lutową w Paryżu, spowodowały w czasie walki śmierć kilku tysięcy ludzi. Wymordowano także około 1500 jeńców, aresztowano około 15 tys. ludzi, z tego uwięziono 11 tys. Oczywiście doszły do tego także antydemokratyczne posunięcia, jak zawieszenie wielu gazet, zakaz zgromadzeń, manifestacji itp.

Kontrrewolucja jest sposobem usuwania przeszkód na drodze do odzyskania dawnych pozycji przez grupy uprzywilejowane. Cel ten ma zapewnić głównie odbudowa minionego systemu politycznego. Tak było we Francji, kiedy dynastia Burbonów objęła tron po upadku Napoleona w 1814 r. przywracając monarchię absolutną. Również w Wiedniu po zwycięskiej kontrrewolucji 1848 r. nastąpił powrót do rządów przedrewolucyjnych (neoabsolutyzm w latach 1849–59). Restauracja starej „nadbudowy”, by użyć tego nieco wyświechtanego terminu, postępuje stosunkowo łatwo. Znacznie gorzej przedstawia się rekonstrukcja „bazy”, ponieważ warunki są już inne – rewolucja wprowadziła w życie wiele nowych instytucji i rozwiązań społeczno-gospodarczych. Restauracja Burbonów nie była więc całkowita pomimo brutalnych metod przy-

⁶ N. Machiavelli, dz. cyt., s. 496–497.

⁷ T. Wituch, *Tureckie przemiany. Dzieje Turcji 1878–1923*, PIW, Warszawa 1980, s. 40.

⁸ Tamże, s. 53.

⁹ J. Baszkiewicz, *Wolność. Równość. Własność. Rewolucje burżuazyjne*, „Czytelnik”, Warszawa 1981, s. 238.

wracania *ancien régime'u*. Rewolucja zapuściła zbyt głęboko swoje korzenie. Burbonowie czynią początkowo koncesje na rzecz burżuazji i duchowieństwa preferując plan stopniowej restauracji. Próby jej realizacji okazały się mimo wszystko tak prowokacyjne, że doprowadziły do rewolucji lipcowej 1830 r. i monarchii mieszczańskiej Ludwika Filipa, a więc ustroju, w którym najważniejsze zdobycze burżuazji z lat 1789–91 nie były więcej kwestionowane.

Również w przypadku Austrii akty rewolucji były na tyle silnie zakorzenione, że klasom poprzednio dominującym – jak trafnie rzecz ujął H. Wereszycki – nie pozostawało nic innego niż działać tak, aby w ramach nowego ustroju społeczno-gospodarczego zachować tyle przywilejów, ile będzie możliwe¹⁰. Należało dostosować stary aparat państwowy do nowego, kapitalistycznego ustroju. Rozwiązanie znalazł minister spraw wewnętrznych, A. Bach, który w celu utrzymania przodującej pozycji przez arystokrację stworzył lokalny aparat państwowy w miejsce obalonej władzy patrymonialnej. Arystokracja musiała jednak zapłacić określoną cenę za powrót do rządów godząc się na współudział burżuazji w sprawowaniu władzy.

Hasło powrotu do dawnego ustroju jest zawołaniem bojowym rozmaitych grup szysujących się do obalenia władzy i przejęcia rządów. W literaturze sformułowano pogląd, że źródłem restauracji mogą być tylko grupy opozycyjne w stosunku do aktualnej władzy. Stanowisko takie zajmuje np. B. Minc, który traktuje ruchy restytucyjne jako elementy obce, dysfunkcjonalne wobec grup dzierżących władzę, np. restauracja Burbonów we Francji¹¹. Uważa bowiem, że z istoty ruchu restytucyjnego wynika konieczność walki o władzę. Źródłem restauracji może być jednak również grupa panująca. W jej łonie toczy się wszak walka o władzę, zaś poszczególne grupy interesów, frakcje, odłamy itp. mają bardzo różną optykę widzenia przyczyn kryzysu i sposobów jego przezwyciężenia. Bardzo często bodźcem do wysuwania haseł restauracji są próby reform podejmowane przez najbardziej oświeconych przedstawicieli grupy panującej. Przykłady znamy z rodzimej historii. Przypomnijmy pierwsze lata panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego, które upłynęły pod znakiem reform przeprowadzanych przez króla i „familie” (stronnictwo Czartoryskich). Zmiany idące w kierunku uczynienia z Polski monarchii parlamentarnej wywołały gwałtowny sprzeciw wśród odłamów szlachty. Z jednej strony wystąpiła opozycja magnacka, która pod łaską Karola Radziwiłła „Panie Kochanku” zawiązała konfederację w Radomiu w 1767 r. postulując powrót do dawnych form władzy. Przy poparciu Rosji sejm uchwalił prawa kardynalne, gwarantujące m.in. wolną elekcję, prawo wypowiedzania posłuszeństwa królowi, monopolistyczną pozycję szlachty w państwie i liberum veto, chociaż ograniczone do spraw najważniejszych.

Powyższe zmiany wywołały z kolei powszechny sprzeciw wśród niższych warstw szlachty, tak jej odłamów zachowawczych jak i patriotycznych. Zawiązano konfederację w Barze. *Program konfederatów* – pisze H. Samsonowicz – *dotyczył, ogólnie rzecz biorąc, obalenia reform lat ostatnich, detronizacji Stanisława Augusta, na miejsce którego przewidywano Wettina i powrotu do dawnych stosunków „republikanckich”*¹². Interwencja rosyjska uniemożliwiła realizację powyższych planów. Jednak trzeba wyraźnie stwierdzić, że pomimo obecności wśród konfederatów wielu autentycznych patriotów program społeczno-polityczny był wyraźnie reakcyjny; konfederacja barska w przeciwieństwie do innych powstań, podkreślał P. Jasienica, *patrzyła w tył, marzyła o tym, co dla dobra powszechności powinno było zniknąć*¹³.

Wydarzenia o podobnym charakterze miały również miejsce u naszych zachodnich sąsiadów w pierwszej ćwierci XIX w. – w Prusach. Po wielkich wstrząsach epoki reform lat 1807–15, przeprowadzonych przez Steina i Hardenberga, nastąpił okres Restauracji (1815–48), który oznaczał nie tylko zastopowanie zmian, ale także przywracanie minionych struktur państwa pruskiego. Na fali hasła porządku, tradycji i spokoju pełnia władzy spoczęła ponownie w rękach absolutnego władcy – cesarza Fryderyka Wilhelma III. Dominującą pozycję na wsi utrzymali junkrzy pruscy, którzy – jak pisze S. Salmonowicz – *umocnili i rozwinęli w nowych formach tradycyjny sojusz władzy państwowej z junkierstwem, które stało się główną podporą polityki konserwatywnej, a następnie wręcz reakcyjnej, zwłaszcza tej lat 1822–1840*¹⁴. Towarzystwo temu wzmagająca się fala represji przeciw opozycji politycznej, a reakcyjna polityka w dziedzinie kultury doprowadziła do zahamowania jej swobodnego rozwoju. S. Salmonowicz określa formę rządów w państwie pruskim w latach 1820–30 jako *półfeudalne państwo biurokratycznego absolutyzmu*. Były to lata klasycznych rządów policyjnych zgodnych z duchem polityki Świętego Przymierza, lansowanej przez Metternicha w Wiedniu i cara Mikołaja I w Petersburgu. Głównym zaś celem Świętego Przymierza było zwalczanie wszelkich nawiązań do hasła rewolucji francuskiej i doby napoleońskiej oraz utrwalanie porządku ustalonego na Kongresie Wiedeńskim, tj. restauracji stosunków feudalnych i absolutyzmu.

Jerzy Gaul

¹⁰ H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Ossolineum 1986, s. 215.

¹¹ B. Minc, *Spór o istotne treści marksizmu*, PIW, Warszawa 1987², s. 123 n.

¹² H. Samsonowicz, *Historia Polski do roku 1795*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1985⁴, s. 240.

¹³ P. Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, cz. 3, PIW, Warszawa 1986³, s. 204.

¹⁴ S. Salmonowicz, *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1987, s. 331.

Bilans rewolucji i pokolenia

Tad Szulc, *Fidel. A Critical Portrait*, William Morrow and Company, Inc., Nowy Jork (1986), ss. 703; tłum. franc.: *Fidel Castro, Trente ans de pouvoir absolu*, Paris 1987, ss. 694.

W 30 lat po zwycięstwie rewolucji kubańskiej ukazała się najobszerniejsza i najpoważniejsza z ostatnio wydanych o niej książek – Tada Szulca „Krytyczny portret Fidela”. Autor, międzynarodowy korespondent „New York Timesa”, człowiek o ogromnym doświadczeniu obserwacji wydarzeń i procesów następujących zarówno w Ameryce Łacińskiej, jak w krajach socjalistycznych, wykonał ogromną pracę heurystyczną, by zarysować nie tylko portret Fidela Castro, ale także obraz rewolucji i jej dokonania. Biografia przywódcy stała się w jego wykonaniu portretem kraju. W chwili gdy pokolenie, które rewolucji dokonało, przekazuje losy Kuby w ręce następnego (30 lat!), Szulc dokonuje jak gdyby bilansu tamtejszych osiągnięć i porażek.

Swą analizę Szulc przeprowadził na podstawie ogromnego materiału zgromadzonego zarówno w drodze rozmów z bohaterami wydarzeń, jak w drodze badania dokumentów. Już samo odtworzenie warstwy faktograficznej ponad ćwierćwiecza jest jego ogromną zasługą. Zważywszy na to, jak wiele faktów z tego okresu zostało zmitologizowanych, jak wiele weszło do swoistego kanonu, krytyczne ich ponowne prześledzenie przynosi bardzo dużo. Ważne jest także przebadanie spraw mało dotychczas znanych: kontaktów Castro z komunistami kubańskimi w perspektywie planowania nowego ustroju bezpośrednio po zwycięstwie rewolucji, kontaktów Kuby ze Związkiem Radzieckim w trakcie całej porewolucyjnej historii oraz stosunku prezydenta Kennedy'ego do Kuby i vice versa. O dwóch pierwszych sprawach będzie mowa niżej; w odniesieniu do trzeciej wystarczy stwierdzić, iż w myśl obrazu zarysowanego przez autora strzały w Dallas przekreśliły istniejącą wówczas możliwość polepszenia stosunków między Kubą a Stanami (inwazja w Zatoce Świń, choć nastąpiła już za mandatu Kennedy'ego, nie miała podobno jego serca – będąc odziedziczonym dziełem poprzedniej administracji).

Pierwszy plan książki Szulca to, zgodnie z tytułem, przedstawienie życia i osobowości Fidela Castro. Jego sylwetka została odrysowana jako znacznie bardziej zgodna z szeroko rozpowszechnionym stereotypem latynoamerykańskiego polityka, niżby się w świetle oryginalności rewolucji kubańskiej można było spodzie-

wać. Castro z tej książki to od najmłodszych lat silny charakter, człowiek obdarzony charyzmą, urodzony przywódca, w sumie caudillo – tyle że w odróżnieniu od wielu innych szlachetny i ożywiony dobrymi intencjami (inaczej mówiąc – Janosik wśród gangsterów). Fidel jest pokazany jako osobowość tak silnie wpływająca na swe otoczenie, iż z lektury nasuwa się wniosek, że rewolucja kubańska była przede wszystkim rewolucją Fidela Castro. Nie zaskakuje on, gdyż niejeden czytelnik mniej lub bardziej świadomie na własną rękę dochodził do takiego utożsamienia. Jest bardzo odległy od marksistowskiej tradycji podejścia do problematyki rewolucji – ale z tego nie czynię oczywiście autorowi zarzutu, jedynie odnotowuję fakt. Jeśli czegoś w tym wniosku mi brak, to szerszego rozbudowania opisu stanu społeczeństwa, który umożliwiłby uzyskanie przez silną jednostkę aż tak wielkiego wpływu. W końcu Napoleon – by sięgnąć do klasycznego przykładu – tylko w specyficznej sytuacji mógł naznaczyć bieg dziejów Francji; w innej pozostałby zapewne nieznanym Korsykaninem. Jeżeli wysoki czy elokwentny człowiek zapanowuje nad tłumem, to przyczyną tego są tyleż jego wymienione cechy, ile stan tłumy, a zwłaszcza, zapewne, jego atomizacja. Jeśli w Ameryce Łacińskiej zjawisko caudillizmu jest tak rozpowszechnione, to jego korzeni też szukałbym w atomizacji społecznej i pytałbym o jej przyczyny (właściwie, jak podejrzewam, w ogóle dla sytuacji zacofania i rządów autorytarnych).

Podczas przygotowywania książki autor pozostawał w kontakcie ze swym bohaterem. Czy zadowolił go zarysowaną przez siebie jego sylwetką? Zapewne nie. Jak słyszałem, książka spotkała się z nieprzychylnym przyjęciem na Kubie. Zarysowany portret na pewno nie jest bałwochwalczy, lecz, zgodnie z tytułem, krytyczny. Autor podkreśla sprzeczności, które jego zdaniem występują w działaniach czy postawie Castro (vide np. jego zdziwienie, iż człowiek intelektualnej miary kubańskiego przywódcy mógł doprowadzić Kubę do stanu określonego w książce mianem intelektualnej pustyni). Jednocześnie przecież siła recenzowanego opracowania płynie z tego, że będąc w wielu punktach ogromnie krytyczne wobec rewolucji kubańskiej, nie podchodzi do niej negatywnie a priori. Autor zajmuje wobec rewolucji postawę analityczną, usiłuje ją zrozumieć, dostrzec motywy działania ludzi – a wśród nich samego przywódcy – oraz przedstawić swe niepokoje. Z krytycyzmu wobec rewolucji kubańskiej nie wynika zachwyt dla jej przeciwników czy to wśród emigracji, czy wśród administracji waszyngtońskiej. Wprost przeciwnie: Szulc pokazuje częsty anachronizm pierwszej, a zanik kontaktu z rzeczywistością drugiej. Opis realizacji inwazji dokonanej przez emigrantów w Zatoce Świń żywo przypomina działania prowadzone przeciw rewolucyj-

nej Francji przez rodzimych i obcych przeciwników pozostałych w tyle za biegiem dziejów. Siły inwazyjne łądowały w przekonaniu, iż nie napotkają przygotowanego oporu, a powitane zostaną przez ludność marzącą rzekomo tylko o wyzwoleniu się z opresji – podczas gdy rzeczywistość okazała się w każdym punkcie inna.

W odróżnieniu od wielu autorów książek krytycznych wobec Fidela Castro Szulc dostrzega, w jak wielkim stopniu rewolucja kubańska wyrastała z narodowego podglebia i realizowała narodowe ambicje emancypacyjne. Pokazanie Fidela Castro jako spadkobiercy bohatera kubańskich walk wyzwoleniczych, poety Joségó Martí (1853–95), i jako realizatora trendów od dawna występujących w dziejach Kuby jest drugim, ogromnie ciekawym nurtem wywodów recenzowanej książki. Castro przedstawiony jest w niej jako człowiek wychowany w środowisku o żywej pamięci kubańskich walk wyzwoleniczych, inspirujący się myślami Martí, przywołujący symbolikę narodową nie dla dekoracji, lecz z głębokiego przekonania i potrzeby. Przedstawiony jest jako człowiek dochodzący do tych samych co Martí rozwiązań bądź wręcz korzystający z praktycznych pomysłów wielkiego poprzednika; jako podobnie jak on zmierzający do narodowej emancypacji wyspy i żywiący nieufność wobec Stanów Zjednoczonych.

Zarysowany przez autora obraz rewolucji kubańskiej jako wyrastającej z narodowego podglebia można by jeszcze bardziej wzmocnić przez silniejsze przypomnienie rewolucji 1933 r. na Kubie. Ta rewolucja, której, wbrew zdaniu autora, zmierzający do budowy ustroju radzieckiego komuniści nie poparli, też realizowała ideały Martí i występowała w imię emancypacji kraju spod dominacji Stanów Zjednoczonych (czego reformy społeczne miały być warunkiem niezbędnym). Po klęsce rewolucji 1933 r. zrodziły się pomysły inwazji rewolucjonistów z Meksyku ku Kubie. Podobieństwa tego całego epizodu z ruchem późniejszym o pokolenie rzucają się w oczy.

Sprawy, które podniósł Fidel Castro, były stałymi problemami narodowego bytu Kuby – i o tyle jego myśl była zakorzeniona w historii kraju niezależnie od tego, do jakiego kształtu społeczeństwa zmierzał i jaki ostatecznie zbudował. Mimo całego krytycyzmu wobec stanu Kuby dziś; o czym niżej, oraz mimo pokazywania przez Szulca, że Fidel Castro potrafił oczywiście posługiwać się symboliką narodową także socjotechnicznie, przy lekturze jego książki nasuwa się myśl, iż przywódca kubański cieszył się na Kubie legitymacją jaką miałby, powiedzmy, bliski spadkobierca intelektualny Mickiewicza w Polsce. Trzeba przy tym pamiętać, że tradycje Martí i walki wyzwoleniczej są dla rozličnych przyczyn bliższe ludziom na Kubie niż w Polsce tradycja Mickiewicza i XIX-wiecznych powstań.

Paralelnym do powyższego nurtem analizy Szulca jest pokazywanie, że koncepcje kubańskich porewolucyjnych przemian i kierunki polityki rodziły się w wyniku działania przyczyn wewnętrznych – a nie pod wpływem groźby agresji Stanów Zjednoczonych z jednej, zaś radzieckich nacisków z drugiej strony. Autor twierdzi, że inwazja w Zatoce Świń co najwyżej przyspieszyła deklarację o zorientowaniu się Kuby ku socjalizmowi – a nie zdecydowała o tej orientacji. Podkreśla, że w stosunkach ze Związkiem Radzieckim przez długie lata Fidel wcale nie był posłusznym wykonawcą, lecz występował jako strona aktywna. Można nawet powiedzieć więcej: potrafił wygrywać na swoją korzyść wynikające z geopolityki radzieckie zainteresowanie Kubą. Nieskonsultowanie się Rosjan z nim w sprawie wycofania rakiet w 1962 r. odczuł jako policzek, zaś swoje oddziały wysłał do Afryki dlatego, że sam chciał, a nie z polecenia Związku Radzieckiego. Z analizy Szulca wynika, że Fidel Castro w ciągu porewolucyjnego ćwierćwiecza był znacznie bardziej niezależny od swego sojusznika, niżby można było domniemywać, gdy się weźmie pod uwagę radzieckie zaangażowanie ekonomiczne i militarne w sprawy wyspy. Nawet dzisiejsza polityka kubańska przeciwstawna dokonującemu się prawie w całym obozie socjalistycznym przeorientowaniu gospodarki w kierunku uwzględnienia mechanizmów rynkowych potwierdza – niezależnie od tego co autor o niej skądinąd sądzi – niezależność Kuby.

Wbrew wielu przeciwnym Fidelowi Castro autorom Szulc przeciwstawia się też wizji, w myśl której ten przywódca byłby pozbawionym społecznego poparcia, panującym nad ludem marzącym o wyzwoleniu. Odnoszę wrażenie, że studium przyczyn, dla których trwa zrodzone podczas rewolucji poparcie dla Castro, można by jednak rozszerzyć i usystematyzować, gdyby akcent analizy przesunąć z osoby przywódcy na społeczeństwo kubańskie. Autor tłumaczy rozważane zjawisko poprawą bytu materialnego warstw ubogich, poparciem dla przeciwstawienia się przez przywódcę Stanom Zjednoczonym (inwazja w Zatoce Świń jako wzmacniająca jego prestiż!) oraz działaniami socjotechnicznymi prowadzącymi do zorganizowania ludności czy, inaczej mówiąc, ujęcia jej w ramy. Osobiście dodałbym do tej analizy trwającą przez lata dużą izolację kraju (zmniejszającą wpływ konkurencyjnych wzorów organizacji społecznej) oraz dopuszczenie emigracji pozwalającej na eliminację niezadowolonych i zastąpienie ich elitami wychowanymi we własnym zakresie. Z zakresu uczuć psychicznych ludzi dodałbym przywrócenie im przez Fidela Castro poczucia godności – zarówno w skali narodu, jak i w skali indywidualnej. Spauperyzowani mieszkańcy chociażby Hawany poczuli się kimś, gdy drażniące oczy bogactwo zniknęło z ulic (na skutek

reform czy emigracji grup lepiej sytuowanych), zaś wiecie na Placu Rewolucji i masowe organizacje z powszechnymi Komitetami Obrony Rewolucji na czele dały im poczucie włączenia w proces polityczny, którego nigdy przedtem nie mieli.

Skoro Fidel Castro dysponował aż tyloma atutami, skoro miał poparcie znacznej części ludności, cieszył się niezależnością i prowadził politykę wyrastającą z narodowej tradycji, to bilans rewolucji kubańskiej powinien być, zdawałoby się, jednoznacznie pozytywny. Autor niedwuznacznie, choć chyba z pewnym żalem, stwierdza jednak, iż tak nie jest. Mówi o finansowaniu potrzeb Kuby przez ZSRR, o niewydolnej gospodarce, złym kierowaniu nią, nieewolucyjności, braku nowych idei w zakresie dalszego rozwoju społecznego i politycznego, braku oryginalnych myśli w sferze kultury, zburokratyzowaniu władzy i jej koncentracji w rękach przywódcy. Stwierdza w sumie, że mimo poprawy wyżywienia mas, opieki zdrowotnej, alfabetyzacji i masowych nakładów książek Kuba stała się przeciwstawieniem wszystkiego, co przyciągało do niej światową lewicę bezpośrednio po rewolucji (socjalizm z ludzką, jak się zdawało, twarzą, zanegowanie biurokratycznego immobilizmu, bogactwo idei w zakresie kultury).

Przy lekturze ustępów książki Szulca poświęconych „punktowi dojścia” rewolucji kubańskiej (według stanu na dziś) nasuwa się nieuniknienie obraz „realnego socjalizmu” znanego z innych krajów i w kilku z nich właśnie dezawuowanego. Muszę powiedzieć, że i mnie podczas obydwu moich pobytów na Kubie (1971, 1988) ten obraz się nasuwał. Gdy hawański kolega remontujący sobie akurat mieszkanie opowiadał mi, jak „zorganizował sobie” (to wyrażenie polskie, nie kubańskie) brakujące mu deski, poczułem się zupełnie jak u siebie. Pikanterii przydawała okoliczność, że „zorganizowanie” owych desek było możliwe dlatego, że w pobliżu pracowała „mikrobrygada” budowlana – tj. grupa będąca w założeniu kwintesencją nowej, socjalistycznej organizacji pracy (część zatrudnionych w danym zakładzie pracy buduje domy i obiekty użyteczności publicznej dla reszty załogi, która z kolei wykonuje za nich zadania produkcyjne teoretycznie pracując w dwójnasób).

Dlaczego doszło do zrealizowania na Kubie modelu zbliżonego do „realnego socjalizmu”, a generującego tak wiele negatywnych zjawisk? Odpowiedź byłaby tym ciekawsza, że rewolucja kubańska nie wybuchła o miedzę od źródła modelu, gdy wybuchła, wiele jego elementów było już skompromitowanych i uznanych za takie w Europie Wschodniej (nawet jeśli bez kwestionowania modelu jako takiego) – a kubańska przemiana była dokonana własnymi siłami i, jak pisałem wyżej, wyrastała z własnego podglebia. Trudności stworzone przez Stany Zjednoczone na pewno tłumaczą w tej sprawie wiele, ale daleko nie wszystko.

W poszukiwaniu odpowiedzi ludzie wypowiadający się często dyskutują kwestię, od kiedy rewolucja kubańska skierowała się ku socjalizmowi *tout court*. Propaganda kubańska też odczuła wielokrotnie potrzebę wyjaśnienia tej kwestii, by wytłumaczyć dzisiejszy ustrojowy kształt Kuby. Paradoksalnie zarówno wrogowie Fidela Castro jak i on sam (czy jego propagandyści) zgodnie wykazują, że kubański przywódca był marksistą znacznie wcześniej, niż byli skłonni przypuszczać obserwatorzy; marksizm jest oczywiście powszechnie w tym przypadku rozumiany jako prowadzący do dzisiejszego stanu Kuby, niezależnie od tego, czy ów stan jest oceniany pozytywnie, czy negatywnie.

Przedstawione zagadnienie podejmuje jako jedno z centralnych również Szulc. Przeprowadza on drobiazgowo analizy kolejnych tekstów castrowskich oraz późniejszych wypowiedzi swego bohatera na temat chronologii jego zbliżania się do marksizmu. Te ostatnie, przy wszystkich rozbieżnościach, dowodzą, iż wypowiadający je żywił wizję przemiany Kuby ku socjalizmowi od bardzo dawna – ze względów taktycznych zdradzając ją jednak przed światem etapami i także wprowadzając przemiany. Analizowane w książce teksty historyczne nie pozwalają według autora pozytywnie zweryfikować takiego twierdzenia. Szulc wypowiada się przeciwko widzeniu w nich wszystkich marksizmu tylko dlatego, iż znany jest dalszy bieg dziejów. Ponieważ jednocześnie nie ma innej możliwości zbadania *ex post* myśli Fidela Castro niż poprzez jego teksty i wspomnienia ludzi, Szulc staje na stanowisku, iż przynajmniej dopóki przeciwna teza nie zostanie dowiedziona, trzeba uznać, że Castro zachowywał długo otwarte możliwości wyboru co do swych opcji ideologicznych. Teksty nie przesadzają w żadnym razie, jakoby dokonał zwrotu ku marksizmowi już w czasach partyzanckich. Jednocześnie Szulc ciekawie pokazuje natomiast inną ważną sprawę – to mianowicie, że latynoamerykańskie środowisko studenckie (a wśród niego Fidel Castro) nie było dalekie od marksizmu w swym proteście przeciw zdominowaniu i eksploataowaniu poszczególnych krajów przez Stany Zjednoczone czy w proteście przeciw wewnętrznym – a umocnionym przez Stany Zjednoczone – stosunkom panującym w tych krajach. Obraz kubańskiego ścinacza trzciny wyzyskiwanego przez północnoamerykański koncern skracał potencjalną drogę oglądających go do marksizmu, a patriotyzm prowadził do zakwestionowania systemu ustrojowo-ideologicznego.

Analizę całej sprawy przez Szulca można by uzupełnić refleksją nad przyczynami skłaniającymi dziś Fidela Castro i kubańską propagandę do przesuwania wstecz daty świadomego uznania się przezeń adeptem filozofii marksistowskiej. Osobiście odnoszę wrażenie, że celem jest legitymizacja zaszłych na Kubie przemian

i dzisiejszego kształtu ustrojowego wobec własnego społeczeństwa. Ciekawe, że owo przesuwanie wstecz korzeni szło aż do czasów kubańskich wojen o niepodległość, o których bohaterach mówiono, że gdyby żyli dziś, działaliby jak współcześni.

Znacznie mniej zniuansowana jest Szulca analiza prowadzenia przez Castro Kuby do jej dzisiejszego kształtu po 1959 r. Castro występuje w tej analizie jako uczeń Machiavellego, który od pierwszych chwil po zwycięstwie w tajnych naradach prywatnego gabinetu z udziałem komunistów ustala drogę, po której należy iść – a potem konsekwentnie nią idzie (skądinąd zadbawszy o niezależność od środowisk dawnej kubańskiej partii komunistycznej). Takie podejście wydaje mi się zubożone. Nie neguję podanych przez Szulca faktów, z których część stanowi nb. istotne uzupełnienie dotychczasowej wiedzy o rewolucji kubańskiej (gabinety planujące przyszłość po zwycięstwie, narady z komunistami). Razi mnie sprowadzenie wszystkich spraw do założonego z góry planu, ten wspomniany machiawellizm. Przecież znakomita większość rewolucji – łącznie z rewolucją francuską, w której wpływów tradycyjnego komunizmu trudno się dopatrzeć (sic!), szła tą samą drogą – a jeśli się nie radykalizowała, to najczęściej przegrywała. Wiele rewolucji dochodziło do stanu, w którym ideałem było zjednoczone i zorganizowane społeczeństwo zwartym krokiem maszerujące ku realizacji wielkich celów. Taki ideał nigdzie nie godził się z tolerowaniem odrębności poszczególnych grup społecznych czy ze swobodami twórczymi. Środowisko aktorskie we Francji przyjęło obalenie Bastylii z entuzjazmem – a po jakimś czasie z podobnym entuzjazmem przyjęło obalenie Robespierre'a, obiecując, że teatry znów będą mogły grać swobodnie (por. J. Baszkiewicz, S. Meller, „Rewolucja francuska 1789–1794”, PIW, Warszawa 1983, s. 443).

Jeśli to, co mówię, jest prawdą, nasuwa się sugestia, że stwierdzone przez Szulca zjawiska są wynikiem prawdziwości uwarunkowanych głębiej niż przez świadomą decyzję Fidela Castro. Mógł być Castro osobiście niechętny homoseksualistom, czy mógł być w swej postawie przeciw nim skierowanej uwarunkowany kulturowo – ale zwrócenie się przeciw grupie wyodrębnionej tak zasadniczo, w sferze tak intymnej i wskutek tego otoczonej atmosferą tajemniczości, zaciekawienia i społecznego tabu, mieściło się jak najbardziej w ramach logiki procesu rewolucyjnego. Gdzie indziej rewolucje źle tolerowały ludzi religijnych, a zwłaszcza wyznawców mniejszościowych sekt religijnych; mechanizm był w części ten sam.

Książka Szulca przedstawia obraz kraju i rewolucji, które znalazły się w swego rodzaju zaufku. Tamtejsze kierownictwo życia społecznego wciąż widzi Kubę jako kraj przyfrontowy. Bliskość

potęgi Stanów Zjednoczonych oraz niemożność przeciwważenia ich atrakcyjności materialnej przez gospodarkę kubańską składają je do gwarantowania trwania stworzonego systemu przez utrzymywanie przyfrontowej atmosfery, apelowanie do uczuć, stosowanie bodźców moralnych tudzież ujęcie ludności w przemysłane ramy. System pozostaje silnie scentralizowany i zmilitaryzowany, wierny ustalonemu kanonowi. Lansowana obecnie przez samego Fidela Castro kampania naprawy tego, co określono jako wykoślawienia zaszła w trakcie budowy socjalizmu na Kubie (*rectificación*), ma być, jak wszystko wskazuje, naprawą – a nie przebudową. Takie podejście, choć jak dotychczas rzeczywiście gwarantuje trwanie systemu, niesie przecież à la longue poważne niebezpieczeństwa. Wygasa inicjatywę ludzi, kreuje immobilizm, rodzi wiele zjawisk patologii, uniemożliwia działania na rzecz poprawy gospodarki – które to okoliczności zmniejszają atrakcyjność tegoż systemu i na zasadzie mechanizmu zamkniętego koła znów składają go do samoizolacji i utrzymywania atmosfery zagrożenia.

Milowan Dżilas opisuje, jak podczas jednej z rozmów z komunistami jugosłowiańskimi w 1944 r., przed mapą świata z zaznaczonym na czerwono Związkiem Radzieckim, Stalin wyraził się pod adresem Anglików i Amerykanów: *Oni nigdy nie pogodzą się z myślą, że tak wielka przestrzeń może być czerwona, nigdy, nigdy!* (M. Dżilas, „Rozmowy ze Stalinem“, Instytut Literacki, Paryż 1962, s. 60). Wyprowadzona z tej przesłanki polityka (choć oczywiście nie tylko przez nią warunkowana) pozwoliła Związkowi Radzieckiemu trwać i pozwoliłaby prawdopodobnie przetrwać, gdyby w jakiejś konfiguracji międzynarodowej ocena Stalina okazała się prawdziwym proroctwem. Miała ona jednak także znane negatywne skutki, wyrażające się w zmniejszeniu aktywności ludzkiej, inicjatywy, twórczości, zahamowaniu ewolucyjności systemu – a więc w sumie skutki osłabiające Związek Radziecki. Wiele wskazuje, że występowałyby one także, nawet gdyby system nie zrodził drastyczności, o których dziś się najwięcej mówi, w tak wielkiej skali. Odziedziczyszy stalinowską schedę Gorbaczow stanął wobec konieczności zdynamizowania systemu cierpiącego na sklerotyczną sztywność do tego stopnia, iż à la longue zagrożenie nawet w militarnej płaszczyźnie konkurencji z Zachodem.

Czy kubańska ocena stopnia zagrożenia przez Stany Zjednoczone – zarówno bezpośredniego jak i wynikającego z ich atrakcyjności materialnej – jest dziś uzasadniona, czy wynika z inercji bądź chęci uzasadnienia trwania modelu ustrojowego w jego obecnym kształcie? Gorbaczowowi na pewno było łatwiej przeorientować politykę, skoro przeciwstawne mu potęgę nie wyglądały zza miedzy (Cieśniny), a miały przy tym swoje powody, by pozytywnie

zareagować na jego uśmiechy. Czy jednak kierownictwo kubańskie wśród efektów swej polityki dostrzega także przeciwnie zamierzonym, utrudniające Kubańczykom realizację ich celu – wybicie się na godne miejsce wśród narodów świata?

Na zakończenie chciałbym przywołać wspomnienie osobiste, za którego realizm z góry przepraszam. Podczas mego ostatniego pobytu w Hawanie (czerwiec 1988) pracowałem trochę w tamtejszym Archiwum Narodowym – skądinąd zajmując się sprawami dalekimi od tu poruszanych. Naturalnym biegiem rzeczy w jakimś momencie odczułem potrzebę pójścia do toalety. Równie naturalnym biegiem rzeczy przystąpiłem tam do naturalnej w tym miejscu czynności. W tym momencie mój wzrok padł na umieszczone nad pisuarem ogłoszenie informujące, kiedy odbędą się najbliższe ćwiczenia sportowe męskiej części załogi Archiwum. Przez dobrą chwilę patrzałem na nie z mieszaniną podziwu i zgrozy. Sam nigdy nie wpadłbym na pomysł tak przemyślnego umieszczenia zawiadomienia – w miejscu, gdzie wszyscy mężczyźni muszą się czasem znaleźć i gdzie wszyscy, z konieczności przez chwilę stojąc, je przeczytają. Jednocześnie czytając podczas tak prywatnej czynności informację o paramilitarnej imprezie nie mogłem odepchnąć z myśli obrazów Orwella.

Nie przesadzam oczywiście wagi tego wspomnienia – w końcu dotyczącego jednostkowego wypadku, który można przecież potraktować jako śmieszność, może nawet przejaw czyjegoś specyficznego poczucia humoru, drobiazg bez znaczenia. Gdy myślę jednak o nim, tym bardziej pragnę, by prawdą były parokrotnie kierowane pod moim adresem zapewnienia gospodarzy, iż „rectificación” jest jednak odpowiednikiem pieriestrojki.

Marcin Kula



„Pełzaj ku ziemi, ku twojej matce...”*

Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, IW Pax, Warszawa 1988, ss. 419

22 kwietnia 1986 r. w Chicago zakończyła się nieodwołalnie jedna z epok myśli humanistycznej. Zmarł Mircea Eliade, historyk religii, wielki hierofant i misterion, twórca ostatniego z wielkich kierunków religioznawstwa. Wskutek jego działalności specjalistyczne terminy: „sacrum” i „profanum”, „hierofania” i „kratofania”, „coincidentia oppositorum”, „mity wiecznego powrotu” i wiele innych, stały się własnością nie tylko nauki o religiach, lecz całej humanistyki oraz weszły do repertuaru pojęciowego elit inteligencji.

Pomijając zachwyty bądź daleko idący krytycyzm w stosunku do prac Eliadego można stwierdzić jedno – od czasu ogłoszenia jego dzieł nie można już rozumieć i interpretować zjawisk religii w tradycyjny sposób. Mimo jednak uniwersalnego podejścia do religii, do religii „jako takiej”, założenia i metoda Eliadego nie są uniwersalnym i jedynie skutecznym środkiem do rozwiązania problematyki genezy, trwania i istoty religijności. Takiej metody zapewne nigdy nie będzie. Tym niemniej nauka rumuńskiego wirtuoza mitu ukazała panoramę procesu sakralizacji świata, potęgę, trwałość i powszechność symboliki religijnej. Istniała ona i istnieje dlatego – twierdzi Eliade – że realna rzeczywistość ziemska i kosmiczna staje się także rzeczywistością sakralną, która jawi się jako naturalna i nieodłączna cecha wszelkiego bytu. Świat sakralizuje się niejako sam przez się podczas swojego rozwoju i trwania. Ale jego sakralność przejawia się także dlatego, że jest psychologicznie doświadczana przez człowieka, który jest zdolny do odbioru „innej rzeczywistości” w micie, symbolu, rytuale. Człowiek istnieje bowiem także – a dla Eliadego przede wszystkim – jako Homo religiosus.

Koncepcje Eliadego pełnią rolę sprawnego narzędzia poznania, jest to jednak równocześnie nauka, której celem jest przywołanie i uświadomienie nowego układu odniesienia dla świata, który nie znaczy już tyle, ile powinien. Z niektórych wypowiedzi uczonego wynika jasno, iż zadanie pełnienia misji zostało programowo wpisane w proces badań i interpretacji. Cel był jeden – ratowanie zachodniej kultury. Eliadem nie kierował jednak skrajny pesymizm w rodzaju mrocznych Spenglerowskich wizji. Chciał ukazać

* Z hymnu Rygwedy.

głębie ludzkiego bytu, uświadomić istnienie realności innego rzędu, które pomogłyby ludziom Zachodu wznieść się nad poziom stęchniętej rzeczywistości przesyconej nadmiarem rzeczy; które pomogłyby przeciwstawić się miazdzącym duchową wolność ideologiom materii.

Eliade, wychowanek podhimalajskich aśramów, jak chyba nikt inny zdawał sobie sprawę z rozziwu pomiędzy duchowością Wschodu i Zachodu. Jako obywatel świata, przede wszystkim jednak jako członek europejskiej i chrześcijańskiej wspólnoty, pragnął przezwyciężyć dramat jej historycznego procesu, dyktaturę czasu – wskazując możliwości trwania przez zanurzenie się w powszechności symboliki sakralnej odsłaniającej istotę rzeczy i zjawisk, prowadzącej do duchowej wolności. *Korzeni wolności należy szukać w głębinach duszy, a nie w warunkach stworzonych przez specjalne okoliczności historyczne, innymi słowy, że pragnienie wolności zaliczyć trzeba do istotnych nostalgii człowieka, niezależnie od jego stadium kultury i formy organizacji społecznej /.../* Dzisiejszy człowiek musi znowu wejść w styczność z czymś stałym, ponadczasowym /.../ – pisał w pierwszym numerze „Antaios”. Rozpad tradycyjnych wartości, laicyzacja i nihilizm – przeciwko temu były wymierzone dzieła ustanawiające nowy wizerunek sakralności świata i człowieka. Wytarte dziś słowo „posłannictwo” w odniesieniu do rumuńskiego uczonego nabiera właściwego blasku.

Nie sposób nawet w pobieżnym omówieniu dzieła Eliadego pominąć kontekstu przemian, które dokonały się w początku XX w. w obrębie szeroko rozumianej humanistyki. Prowadziły one do niezwykłych odkryć pozwalających na przebudowanie obrazu kultury. Gruntowne przeorientowanie nastąpiło w chwili dokonania się „przełomu antypozytywistycznego”. Określenie szczególnych cech poznania humanistycznego, ukazanie odrębności przedmiotu i metod nauk humanistycznych prowadziło do zanegowania i odrzucenia ewolucjonizmu, determinizmu i genetyzmu. Od tej pory wszystkie kierunki badawcze wiodące obecnie w humanistyce zawierają kategorie wypracowane przez przełom antypozytywistyczny. Najważniejsze z nich to pojęcia sensowności, znaczenia i struktury. Problem opisu strukturalnego jako koniecznego wymogu wszelkiej wiedzy pierwszy podniósł Edmund Husserl. Dalej droga wiodła przez dokonania językoznawstwa (R. Jakobson, N. Trubecki, Praskie Koło Lingwistyczne), etnologii (R. Malinowski), psychologii głębi (Z. Freud, C. G. Jung), filozoficznej antropologii kultury (E. Cassirer, P. Ricoeur) i strukturalizmu (R. Barthes, C. Lévi-Strauss).

Religioznawstwo czerpało ze wszystkich tych dziedzin starając się równocześnie o własną autonomię, o wypracowanie tylko sobie właściwych założeń i metod badawczych. Starania te zna-

laży pełny wyraz w kierunku, który został nazwany rewaloryzacja religii i mitu. Postawił on sobie za cel uwolnienie religioznawstwa od genetyzmu i redukcjonizmu, głosił niesprowadzalność faktów religijnych do innego typu zjawisk. Kierunek rewaloryzacji religii miał cztery fazy, które znaczą kolejno nazwiska i działalność F. D. E. Schleiermachera, R. Marett'a i N. Söderbloma, R. Otto i M. Eliadego. Prace tego ostatniego weszły w wielki krąg „humanistyki rozumiejącej”, której przedstawiciele pragnęli znaleźć odpowiedź na niepokoje XX w. Nastawienie to, obok K. Kerényiego, R. Caillois, G. Bataille, E. Fromma, najpełniejszą formę otrzymało w najoryginalniejszej metodzie – morfologii świętości M. Eliadego.

Powyższe uwagi wywołało wydarzenie wydawnicze – ukazał się I tom „Historii wierzeń i idei religijnych” (dwa następne IW Pax wyda w ciągu najbliższych 4–5 lat). Po „Traktacie o historii religii” (KiW, 1966) jest to następne udostępnione w Polsce fundamentalne dzieło uczonego. Dzieło jedno z ostatnich, dlatego też o szczególnym charakterze. Nie stanowi ono rozwinięcia „Traktatu”, nie jest też podsumowaniem dorobku. Miało obejmować okres od epoki kamiennej po czasy współczesne, choroba nie pozwoliła jednak Eliademu na opracowanie ostatniego, IV tomu. Dzieło jest zwięzłym przeglądem historycznie uszeregowanych form religijności, co nie oznacza oczywiście, że kryje się za tym ewolucyjny schematyzm myślenia. Chronologia jest tu tylko zewnętrzną formułą, która pozwala autorowi ukazać istotne i wspólne dla różnych wierzeń struktury sacrum. Założeniem było stworzenie zwięzłego, ale nie popularnego kompendium, *działa krótkiego i zwięzłego, przyswajalnego w ciągu kilku dni. Nieprzerwana lektura pozwala bowiem uchwycić przede wszystkim fundamentalną jedność religijnych zjawisk, ukazując jednocześnie niewyczerpaną świeżość ich ekspresji* – pisze w „Przedmowie” Eliade.

Zanim jednak przedstawimy walory dzieła, wypada przypomnieć pokrótce podstawy teorii uczonego. Eliadego koncepcja religii i badań nad religią jest w założeniu antyhistoryczna i antyfunkcjonalna: Określa się ją także mianem fenomenologii religii, co jednak bardziej oddaje jej ahistoryzm, aniżeli wyraża spójność z fenomenologią filozoficzną Husserla. Ta ostatnia pozwoliła przenieść do badań nad religią pojęcie struktury. Eliade przejął z filozoficznego strukturalizmu określenie systemu nie uwarunkowanego genetycznie i refleksję nad wewnętrzną budową zjawisk, z Jungowskiej psychologii głębi zaczerpnął pojęcie archetypu, które twórczo zmodyfikował. Wreszcie kontynuując myśl R. Otto rozwinął kategorię świętości jako rzeczy samej w sobie, apriorycznej i nieredukowalnej. Równocześnie sam sposób sta-

wiania problemu i jego interpretacji wskazuje na postawę hermeneutyczną – Eliade jest zauroczony antyczną „hermeneutike téne” i równocześnie stosuje nowoczesną już metodę *rozumienia wewnętrznej struktury zjawisk duchowych* Diltheya. Na tym gruncie powstawała teoria Eliadego, którą trzeba uznać za najoryginalniejszy z dotychczasowych sposobów ujęcia i badania religii. Istotą tej metody oddaje może najlepiej (choć nie najpełniej) nazwa „morfologia świętości”, która określa Eliadowski sposób analizy sacrum.

Jak należy rozumieć ten termin? Określając najogólniej jest to wieloaspektowe ujęcie sacrum na płaszczyźnie czasowej, przestrzennej oraz w sposobie manifestowania się jego form. Badanie sacrum określa więc jego czasową i przestrzenną strukturę, a także swoistą dialektykę, czyli przejawy hierofanii w historycznej zmienności form.

Przyjmując istnienie dwóch zasadniczych postaw w podejściu i sposobie badania mitu: funkcjonalnej i symbolicznej – trzeba zaliczyć Eliadego do tej drugiej orientacji, sformułowanej najdobitniej przez E. Cassirera. Ale antyhistoryzm i antyfunkcjonalizm Eliadego wynika nie tylko z przesłanek metodologicznych. Uczony przyjmuje bowiem przynależność zjawiska religijności do podstawowego i pierwotnego doświadczenia ludzkości. Pociąga to za sobą rozumienie religii jako jednej z potrzeb ludzkich, nie sprowadzającej się do innych dziedzin życia i obiektywnej rzeczywistości. W ten sposób morfologia sacrum wyraża stanowisko zasadniczo przeciwne poglądom określającym sens religii w sposób ewolucyjny, funkcjonalny bądź strukturalny, gdzie zawsze występuje odniesienie do innych systemów kultury. Na tym poziomie widoczna jest różnica między Eliadem a Lévi-Straussem. Tego ostatniego analiza mitu doprowadziła do modelu struktur, który przez kategorie, klasyfikacje i nomenklatury podporządkowuje wyjaśnienie temu modelowi, nie wyzwalaając tym samym całej kompleksowości znaczeń faktu religijnego. U Eliadego natomiast fakt religijny jest rozumiany jako całość sama w sobie ustrukturyzowana, i dzięki temu wyodrębnia się on jakościowo ze swojego środowiska. W kręgu kultowym fakty religijne są właśnie strukturą innej rzeczywistości, przekazują sens uchwytany w dialektyce hierofanii. Analiza faktu religijnego powinna tedy polegać na rozumieniu jego struktury, czyli poszukiwaniu znaczenia i jego specyfiki w stosunku do całego układu religijno-kulturowego.

Osią konstrukcji teoretycznej Eliadego jest pojęcie sacrum oraz opozycja sacrum – profanum. Uczony nie starał się nigdy przedstawić szczegółowej definicji sacrum, bowiem jedyne, co można o nim prawdziwego powiedzieć, to to, iż jest czymś zasadniczo różnym od profanum. Wydawałoby się, że Eliade postąpił niewiele dalej od definicji Durkheima. Tak jest jednak tylko pozornie. Sacrum

Durkheima jest „społeczne”, warunkowane rozwojem społecznych instytucji i więzi grupowej, zbliża się w wielu aspektach do magii. Sacrum Eliadego jest ponadczasowe i właśnie ono konstytuuje zasadnicze elementy ludzkiej rzeczywistości. Sacrum jest „religią świadomości”, akt jego poznania polega bowiem na psychologicznym doświadczeniu jego przejawów. Cała religia mieści się w pojęciu sacrum, zaś jego istotą jest nie konkretne bóstwo, lecz odczucie *realności innego rzędu* manifestowanych przez hierofanie. Każda religia składa się z hierofanii, od najbardziej elementarnych (np. święte kamienie) po teofanię Jezusa. Nie oznacza to istnienia hierofanii gorszych i lepszych, niższych i wyższych. Wszystkie one objawiają jednakowo moc i inną rzeczywistość na danym poziomie rozwoju duchowego człowieka.

Sacrum przedstawia Eliade w całej kompleksowości idąc w tym dalej niż R. Otto. Jest to wszelka rzeczywistość świata zewnętrznego, która zawsze może się stać przejawem boskich realności. Każdy przedmiot, czynność objawiając sacrum staje się „czymś innym”, należy do innego porządku rzeczywistości, mimo że fizycznie nie zmienia się i pozostaje w swoim środowisku. Hierofanie wydzielają te realności z otaczającego obszaru świeckiego. Rozłam ten dokonuje się także w samym przedmiocie hierofanicznym, który zostaje oddzielony od siebie samego, ponieważ nie zmieniając natury przybiera również wymiar sakralny. Sacrum objawione przez hierofanie przenosi rzeczywistość do czasu świętego, którego obrazem jest mit – podstawowy składnik wszelkiego życia religijnego zachowujący wzór pierwotnego objawienia. Wykładnikami mitu są symbole religijne.

Eliade przypisywał wielkie znaczenie – zarówno teoriopoznawcze jak i praktyczne – symbolizmowi religijnemu. Symbol przedłuża bowiem hierofanię, może ją zastępować, sam objawia sacrum, gdy nie może się ono ujawnić w żadnej innej formie religijnej. *Wszystko to, co nie jest bezpośrednio uświęcone przez hierofanie, staje się święte przez uczestnictwo w symbolu* – pisał w pracy „*Images et symboles*”. Najważniejszą jednak cechą symbolu jest to, iż jest on zdolny objawiać strukturę zjawiska religijnego, która nie jest oczywista na planie jego doświadczenia. Symbolika religijna potrafi ująć w jeden obraz pojęcia, które logika przeciwstawia sobie, potrafi też wyrazić struktury najwyższej rzeczywistości niemożliwe do przekazania w inny sposób. Mit wyraża odwieczne pragnienie przekroczenia świeckiego czasu i trwałego uczestnictwa w świętości. Zatrzymując realny bieg zdarzeń mit poprzez rytuał odtwarza sytuację archetypiczną dokonaną *in illo tempore*, dzięki czemu uczestnicy nawiązują łączność z pierwotnym objawieniem, z elementarną świętością.

Swych podstawowych założeń Eliade nigdy nie zmienił.

Pierwszy tom „Historii wierzeń i idei religijnych” zawiera 15 rozdziałów obejmujących umownie czas od paleolitu przez Mezopotamię, krąg indoeuropejski, Indie przedbuddyjskie, Olimp, misteria, po Dionizosa. Okres ten jest umowny dlatego, iż w rzeczywistości jest to przegląd sytuacji religijnych, które stały się udziałem ludzkości różnych kręgów kultury, organizacji społecznej w różnych częściach świata.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że autor „Historii wierzeń” powtórzył odkrywcze dyrektywy M. Maussa przekładając je na zjawiska religijne. Eliade rozpatrując konkretne sytuacje religijne poszukuje stałego stosunku pomiędzy przejawami *sacrum* i w nim znajduje ich wytłumaczenie. Charakterystyczny jest również sposób interpretacji struktur sakralnych, gdzie jedne z nich są poznawalne jako funkcje drugich. W „Przedmowie” pisał: *Niewiele wiadomo o misteriach eleuzyńskich i najwcześniejszych przejawach orfizmu; jednak nieustająca od ponad dwudziestu wieków fascynacja, jaką wzbudzają u najwybitniejszych umysłów Europy, stanowi fakt religijny wielce znaczący /.../ Podzielam także pogląd, że studia nad Dantem i Szekspirem są pogłębione dzięki znajomości Kalidasa, teatru No lub Matpy Pielgrzyma. Nie chodzi tu o jakiś pseudoencyklopedyzm /.../ lecz o utrzymanie w polu widzenia głębokiej i niepodzielnej historii ludzkiego ducha. Akcentowanie jedności *sacrum*, głębokie przekonanie o jedności w wielości elementarnych struktur ludzkiego poznania religijnego wydaje się głównym przesłaniem książki. Religijne doświadczenia pozwalają nie tylko na powrót do jedni, lecz ustanawiają również sens historii i egzystencji społeczeństw. Każdy obrzęd, mit, wierzenie lub boska postać jest odbiciem doświadczenia *sacrum*, i stąd implikuje pojęcie bytu, znaczenia i prawdy – pisze Eliade w „Historii wierzeń i idei religijnych”.*

Trudno jest w krótkim i ogólnym szkicu wartościować poszczególne części książki. Chciałbym jednak podkreślić – szczególnie moim zdaniem – wartość rozdziału „Dionizos, czyli błogostan odnaleziony”. Po pierwsze ze względu na wspaniałą interpretację ukazującą nie znane dotąd perspektywy sakralne Dionizosa oraz jego epifanie wiążące go z całokształtem życia. Po wtóre dlatego, iż Dionizos zajął wyjątkowe miejsce w zachodniej myśli humanistycznej, zaś jego symbolika i „sens” legły m.in. u podstaw systemu F. Nietzschego i R. Benedict. Wreszcie po trzecie – *zasada* Dionizosa jako boga *ukrytego, przemieniającego się i zjawionego*, koresponduje z Eliadego ideą człowieka *ukrytego* (religijnego) przeciwstawionego człowiekowi *zewnątrznemu* (świeckiemu i historycznemu), co uosabia trwanie i śmierć, transcendencję i historię. Można przypomnieć także chrześcijański obraz Boga Ukrytego – *Deus absconditus*...

Trudno się rozstać z Eliadem i jego dziełem. Ale pozostały jeszcze dwa tomy. Nim nadejdzie czas ich lektury, przypomnijmy myśli Wielkiego Terapeuty, którymi chciał ostrzec i uzbroić kulturę religijną, kulturę chrześcijańską. Przecistawiając się z całą mocą *mistrzom redukcjonizmu* – Nietzschemu, Marksowi, Freudowi – uczony wiązał nadzieję z powrotem do postawy człowieka ukrytego i archaicznego, czyli symbolicznego. Współczesny „ból życia” wynika bowiem ze stłumienia elementu archaicznego, co naruszyło równowagę kontaktu ze świętością, z kosmosem. Tylko przekroczenie historii ku transcendencji stanowi możliwe wyjście, o ileż doskonalsze od usiłowań człowieka heglowsko-markso-wskiego. *Przed grozą historii może jeszcze tylko uchronić wiara chrześcijańska, przekraczająca jej doczesność. Człowiek bez religii nie byłby już człowiekiem.*

Gdy w kwietniu 1986 r. dzwony wszystkich cerkwi w Stanach Zjednoczonych wzywały na nabożeństwo za duszę Mircei Eliadego, połączyły się dwie hierofanie – do Matki-Ziemi odszedł człowiek szturmujący wyżyny Nieba.

Andrzej Datko



Pojednanie?

Franz Scholz, *Zwischen Staats – Rason und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der Ostdeutschen Diözesen*, Verlag J. Knecht, Frankfurt am Main 1988, ss. 229

Wszystkiemu winna II wojna światowa. Nie Polacy ją jednak wywołali, przeciwnie, Polska najdłużej dźwigała jej ciężar ponosząc procentowo największe biologiczne i materialne straty. Mieniący się przyjacielem Polaków ks. dr F. Scholz wydał w RFN omawianą tu książkę. (Wydawnictwo nadesłało książkę do redakcji „PP” proponując zaprezentowanie jej – dop. red.) Jest to już jej drugie, poprawione i poszerzone wydanie. Ma ona według autora służyć pojednaniu Polaków i Niemców. Tymczasem ks. Scholz wytacza przeciwko Polakom i Kościołowi w Polsce, w szczególności przeciwko kard. Augustowi Hlondowi i polskim hierarchom doby tuż powojennej, wiele niebagatelnych zarzutów natury prawnej, terytorialnej oraz moralno-religijnej. Trudno w krótkiej recenzji omówić wszystkie, zajmiemy się przeto jedynie niektórymi. Oto one.

Polacy w *przymierzu krzyża i czerwonej gwiazdy* (s. 117) wygnali Niemców z ziem od wieków przez nich zasiedlonych, które do Polski należały w przeszłości tylko przejściowo (s. 76). Ks. Scholz pomija jednak takie fakty i nazwy, jak Cedynia, której brat Mieszka I, Czibor, bronił w 972 r. przed najazdem margrabiego Hodona, Psie Pole z 1109 r. mówiące dotąd, kto tu był najeżdźcą, czy Legnickie Pola, na których w 1241 r. poległ nie niemiecki, lecz polski książę, Henryk Pobożny, broniąc polskiej ziemi i Europy przed tatarskim zalewem. W legnickich kościołach, jak i w innych na Dolnym Śląsku, marmurowe sarkofagi z XIII–XV w. dotąd kryją szczątki włodarzy tych ziem, polskich książąt Mieszków i Bolków. Miasta, które autor nazywa Breslau, Glogau, Oppeln i Stettin nosiły pierwotnie, jak i dzisiaj, nazwę Wrocław, Głogów, Opole i Szczecin.

O polskości tych ziem świadczą również dzieje diecezji wrocławskiej. Gdy w 1000 r. tworzone podwaliny pod samodzielną, niezależną od magdeburskiego arcybiskupstwa, polską kościelną organizację, ustanawiając gnieźnieńską metropolię z podległymi jej biskupstwami w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu, linia terytorialnego podziału pomiędzy Kościołem w Niemczech a Kościołem w Polsce została zdecydowanie ustalona nie tylko pod względem państwowym, lecz również kościelnym. W ten sposób Śląsk był jak najściślej złączony z Polską. Dopiero w 1821 r. zerwano łączność wrocławskiej diecezji z gnieźnieńską metropo-

lią, co nastąpiło w związku z opanowaniem większości obszaru Śląska przez Prusy. Organizacja kościelna (parafialna) na Śląsku istniała długo przed niemiecką kolonizacją, czego dowodem jest istnienie poza Wrocławiem wielu parafialnych i klasztornych kościołów na terenie całej diecezji. Tak więc jeszcze przed nadejściem niemieckiej fali kolonizacyjnej Kościół na Śląsku był zorganizowany i zdolny do samodzielnego istnienia. To, że później Polska broniąc Europy (i Niemców także) przed mongolsko-tatarskim i tureckim zalewem większą uwagę musiała skierować na swoje wschodnie rubieże, zezwalając na obce osadnictwo na swych zachodnich ziemiach i ulegając zaborszej przemocy swoich sąsiadów, nie świadczy bynajmniej, że z nich zrezygnowała.

Czy trzeba przypominać stosunki niemiecko-polskie w całym XIX i początku XX w., bezwzględną politykę Bismarcka podyktowaną nienawiścią do Polaków i bezkarnym łamaniem ich podstawowych praw, haniebną działalność Hakaty i Komisji Kolonizacyjnej, antypolską ustawę z 1904 r. zabraniającą Polakom wznoszenia budynków na własnej ziemi (wóz Drzymały), walkę z polskimi dziećmi we Wrześni, ustawę o wywłaszczeniu Polaków (1908 r.), plebiscyty na Warmii i Górnym Śląsku? To olbrzymia księga bezprawia, gwałtów i mordów popełnianych na Polakach.

A gdy po I wojnie światowej Polska upomniwała się również o Śląsk i Poznańskie, jaki i z czyjej strony napotkała opór? Jakie gwałty i bezprawia musieli tu znosić Polacy opowiadający się za przyłączeniem do Polski? Na Górnym Śląsku w tym czasie w okrutny sposób zamordowano 4. księży, wielu przeszło tortury i więzienia, wielu musiało się chronić uchodząc przed prześladowaniem. A co ucierpiała polska ludność? Podobnie działo się w Poznańskim. Polacy nie splamili się podobnymi zbrodniami. Historia nie zna ani jednego wypadku najazdu Polaków na niemieckie ziemie, poza tym, gdy przy końcu II wojny światowej polskie wojska razem z alianckimi wkroczyły do Berlina.

Słusznie przeto powrót tych ziem do Polski Polacy, także polscy katolicy wraz ze swoim duchowieństwem i kościelną hierarchią, uważają za **DZIEJOWĄ SPRAWIEDLIWOŚĆ**, które to słowo autorowi szczególnie się nie podoba i raz po raz nam je on wytyka.

Autor myli się twierdząc, że tylko *niechętni* (s. 51) polscy przesiedleńcy przybyli ze wschodnich terenów, podczas gdy znaczna większość zjechała tu z centralnej Polski. Sam był przecież, jak twierdzi, świadkiem napływających bydłych pociągów z przesiedleńcami ze wschodnich polskich terenów, widział ludzi wynędzniałych, zdezorientowanych, zgorzkniałych, bynajmniej nie wyglądających na zwycięzców. Było ich ponad 2 mln. Oczywiście ks. Scholz ma za złe Polakom, że tu powrócili, w *nieładzki* sposób wypierając Niemców; że Polacy przybywali tu w podobnych

warunkach i też byli wysiedleni wbrew swej woli, to go oczywiście mniej wzrusza. Gorszy też autora, że polscy żołnierze przeprowadzający w ten *niehumaniczny* sposób ewakuację Niemców nosili krzyżki i medaliki (s. 83). Zapomina jednak, że niemieccy żołnierze rozstrzeliwający wziętych do niewoli polskich żołnierzy, dziesiątkujący bezbronnych ludzi, wśród nich także starców, kobiety i dzieci, palący całe wsie, często z zamkniętymi w swych domostwach ludźmi, nosili na klamrach swych pasów napis: *Gott mit uns*. Nie popełniali tych zbrodni, jak chce autor, tylko pogańscy esesmani (s. 82), lecz także żołnierze Wehrmachtu. Że przy takich okazjach i w takiej atmosferze, jak ta z 1945 r., zdarzały się i mogły się zdarzyć różnego rodzaju nadużycia, nikt oczywiście nie przeczy; ale przecież byli to ludzie, których przez ponad 5 lat niehumanie traktowano, niehumanie grabiono, pozbawiano wszelkich praw, ścigano jak dzikie zwierzęta. Kto litował się wówczas nad nimi, kto ich brał w obronę?

Autor lubuje się w cytowaniu wydarzeń 1945 r. na przywróconych Polsce zachodnich terenach – postępowanie Polaków miało tu przybierać tak straszliwe formy, jakich nawet esesmani nie mogliby lepiej stosować wobec Żydów (s. 87) i które budziły litość nawet u Rosjan (s. 86 i 87). No cóż, Polacy nie byli tak szczególni. Nikt nie brał ich w obronę, nikt się nad nimi nie litował.

Ta rzekoma zaborczość Polaków ma wypływać z polskiego nacjonalizmu. Historia nacjonalizmu jest bogata i ma dwa nurty. Jeden połączony z dążeniami do wolności znamionował narody podbite i został zrodzony przez ucisk i terror. Był więc wynikiem ludzkiego pragnienia do samostanowienia o sobie i cechował podbite narody słowiańskie cierpiące ucisk pod rządami tureckimi, carskimi, pruskimi i austriackimi – taki był polski nacjonalizm. Drugi nurt rozwinął się w Niemczech i opierał się na przekonaniu, że ludzie przynależą do pewnej określonej grupy, odróżniają się od innych sposobem życia, obyczajami, wierzeniami, językiem, wspólnotą krwi i rasowymi cechami. Poglądy te reprezentowali Herder, Burke, Michelet, zaś po nich wkrzesiciele germańskiego ducha, dochodzący do sublimacji narodu i rasy germańskiej przewyższającej ludy pozostające poza obrębem tej kultury (Fichte, Arndt). Podobnie brzmi teża Hegla o najwyższym historycznym postępie niemieckiego narodu, granicząca z samouwielbieniem. Doprowadziło to do doktryny o supremacji państwa i narodu niemieckiego, protekcjonalizmu, lekceważącego stosunku do innych narodów, stawiania własnego narodu ponad wszystko i w konsekwencji do zbrojnych starć i nadużywania siły wobec innych narodów (III Rzesza). W tym znaczeniu właśnie Niemcy, nie Polacy, są prawdziwymi nacjonalistami, klasycznym przykładem urażonej narodowej dumy (traktat wersalski) zachłyśniętej mirażem życiowej przestrzeni (*Lebensraum*).

Wyrazem polskiego nacjonalizmu ma być również nasz hymn narodowy (autor często go myli z „Rotą” Konopnickiej, s. 34, 159), przepojony rzekomo nienawiścią do Niemców, podobnie jak inne nasze narodowe pieśni. Nienawiść tę mają wyrażać słowa: *...co nam obca przemoc wzięła, szabłą odbierzemy* (s. 34). W słowach tych jednak rozbrzmiewa tylko chęć odzyskania tego, co zostało przemocą zabrane. Jakżeż inaczej w porównaniu z naszym hymnem brzmi niemiecki: *Deutschland, Deutschland über alles...*

Dostało się i naszym trzem wieszczom – Mickiewiczowi, Słowackiemu i Krasińskiemu – za ich nacjonalistyczny mesjanizm (*Polen ist der Christus der Völker*, s. 150), Sienkiewiczowi za „Krzyżaków” (s. 150), zaś Matejce za „Bitwę pod Grunwaldem” (s. 152). Wszystko to ma świadczyć o polskim nacjonalizmie graniczącym z szowinizmem cechującym nie tylko Polaków, lecz także polskie duchowieństwo łącznie z hierarchią. Wszyscy oni są najpierw Polakami, a dopiero znacznie później katolikami (*zuerst Polen und erst viel später auch Katholiken*, s. 158). Autor jednak nie pamięta, czy nie chce pamiętać, co biskupi niemieccy pisali w swym liście pasterskim wydanym w chwili rozpętania wojny i zbrodniczej napadzi III Rzeszy na Polskę we wrześniu* 1939 r.: wychwalali *męstwo żołnierza niemieckiego spełniającego chlubnie obowiązek wobec zagrożonej ojczyzny*. Zagrożonej? Przez kogo, przez Polaków? A zachęcanie frontowych żołnierzy do *wiernego wypełniania dzielnej wytrwałości, ofiarnej służby i walki w obronie naszego narodu* jako i do pamięci, że *znoje wojenne powinna im osładzać myśl, iż służą nie tylko ojczyźnie, ale także wypełniają wolę Bożą* (zob. Ludwig Wolk, „Akten Deutscher Bischöfe... 1933–1945”, Moguncja). Czyżby istotnie przez bombardowanie miast i wiosek, przez mordy i łupieństwa, przez barbarzyńskie gwałcenie praw innych narodów *wypełniali wolę Bożą*? A gdzie Ewangelia, na którą tak często powołuje się ks. Scholz odnośnie do postępowania polskiego duchowieństwa i jego hierarchów? Nie wszyscy niemieccy biskupi byli podczas II wojny światowej von Gallenami, nie wszyscy.

Najostrzejsze zarzuty kieruje autor przeciwko ówczesnemu prymasowi Polski, kard. A. Hlondowi, oskarżając go, że posługując się *magicznymi* (s. 53) nadzwyczajnymi uprawnieniami usunął *bezprawnie* (s. 59) niemieckich rządców diecezji,znaczając również niezgodnie z apostołskimi uprawnieniami ich następców (s. 59). Sprawie tej poświęca autor rozdziały od s. 50 do 139. Zarzuty są poważne, prawnej i moralno-etycznej natury i wymagają takiejże odpowiedzi, na którą w krótkiej recenzji brak miejsca. Odpowiedź jednak musi nastąpić, by bronić dobrego imienia wielkiego prymasa.

Tu poczynimy kilka tylko spostrzeżeń. Kard. A. Hlond po powrocie do kraju 10 VII 1945 r. działając na mocy udzielonych mu

przez Stolicę Apostolską uprawnień (odnośny dokument znajduje się w Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej) powołał do życia na przyznanych Polsce ziemiach na wschód od Odry i Nysy 5 administratur apostolskich mianując równocześnie na nich tymczasowych zarządców z prawami biskupów rezydencyjalnych. Ten historyczny akt prymasa Polski ks. Scholz podważa z całą ostrością i nieprzejednaną krytyką twierdząc, że A. Hlond działał bezprawnie i wbrew woli Watykanu, nadużywając udzielonych mu uprawnień i zaufania papieża. Jak było w rzeczywistości? Wydanie wspomnianego dekretu poprzedziły liczne rozmowy i wymiana poglądów między kard. Hlondem a kierownictwem Sekretariatu Stanu oraz memoriały dotyczące konieczności powołania zarządu kościelnego na przewidzianych dla Polski już w układzie jałtańskim terenach poniemieckich. Sprawa była więc dokładnie omówiona i Stolicy Apostolskiej dobrze znana. Także słów wymienionego historycznego dokumentu (*in tutto territorio polacco*) nie można odnosić, jak czyni to ks. Scholz, do ziem polskich z okresu przedwojennego, gdyż na tych ziemiach prymas Polski nie potrzebował żadnych nowych uprawnień (konkordat nie był jeszcze zerwany). Chodziło właśnie o przyznanie Polsce ziem zachodnie i północne. Dalszy rozwój wypadków, a więc zgoda Stolicy Apostolskiej na utworzenie w zorganizowanych przez kard. Hlondą prowincjach kościelnych takich instytucji, jak kurie diecezjalne, kapituły, sądy duchowne, seminaria duchowne, i wreszcie ustanowienie przez Pawła VI stałej organizacji kościelnej dowodzi dobitnie słuszności dalekowzrocznej decyzji kard. Hlonda oraz jej zgodności z tendencjami Watykanu do ustabilizowania życia kościelnego na tych ziemiach. Zgodności tej nie obalą żadne moralno-prawne elukubracje ks. Scholza ani też jego niewybredne pomówienia, jakoby kard. Hlond nadużywał udzielonych mu uprawnień, był oszustem, kłamcą itp. Działanie polskiego prymasa zgodnie ze wskazaniem Stolicy Apostolskiej i potrzebami polskiej administracji kościelnej przyczyniło się do zachowania chrześcijańskiego charakteru tych ziem, zabezpieczenia duchowego i materialnego dorobku Kościoła i rozwoju bogatego życia religijnego (zob. ks. Stanisław Kosiński SDB, „Czy kardynał Hlond «nadużył» papieskich uprawnień?”). Zmiany dokonane na mocy postanowień państw sprzymierzonych w połączeniu z kapitulacją III Rzeszy oraz deklaracją berlińską z 5 VI 1945 r. były niewątpliwie dla Niemców przykre, nastąpiły jednak w konsekwencji wywołanej przez nich II wojny światowej i były jej wynikiem.

Autor nie oszczędził także nowych administratorów apostolskich. Zarzuty przeciwko nim są szczególniejszej natury, *polsko-nacjonalistycznej* (s. 56). Np. ks. B. Kominkowi zarzuca, że podczas wojny działał przeciwko Niemcom, tkwiąc głęboko w konspiracji (s. 56), ks. K. Milikowi – że był kapelanem wojsko-

wym (s. 56); ks. A. Wronce, że brał udział w powstaniu wielkopolskim w 1918 r. i podczas II wojny światowej działał w podziemiu (oczywiście także przeciwko Niemcom) w Warszawie (s. 56). Miało to świadczyć o mianowaniu na tak ważne kościelne stanowiska *wbrew woli papieża* (s. 103) polskich szowinistów. Autor czyni zarzut nawet Piusowi XII (lecz ustami kogoś innego), że nie stanął w obronie Niemców straszliwie gnębionych przez Polaków, dodaje jednak zaraz, że nie uczynił tego nie chcąc *drażnić* (s. 89) Polaków. A mógłby istotnie! Daruje jednak szybko papieżowi jego brak wrażliwości zaznaczając, że naprawił on swoje przeoczenie w liście do niemieckich biskupów (s. 91).

Ks. Scholtzowi nie podoba się również zespolenie naszego życia religijnego z narodowym i nazywa nasz katolicyzm instrumentalnym. Lubując się w cytowaniu innych autorów, zwłaszcza nieprzychylnych Polakom, a nawet wrogich Polsce i Kościołowi, przytacza na potwierdzenie swego osądu wiele ujemnych opinii o polskim katolicyzmie (wypowiedzianych wprawdzie przez polskich obywateli, ale nie Polaków), jak np. ta: *Podczas gdy SS w Warszawie szaleją wobec polskich ofiar, przeganiają również i Polacy swoje ofiary, przede wszystkim Żydów, i to pod obrazem Matki Bożej* (s. 169). Nacjonalizm, mesjanizm i instrumentalizm są zdaniem autora głęboko zakorzenione w polskim katolicyzmie, stanowiąc jego *kolektywno-psychiczne właściwości* (s. 161), co oczywiście pozbawia go teologicznej głębi.

W całej tysiącletniej historii polsko-niemieckich relacji autor dostrzega tylko 1945 r. i na jego doświadczeniach opiera cały swój osąd i argumentację. Nie istnieje dla niego żaden odwieczny niemiecki Drang nach Osten przy braku „Drang nach Westen” ze strony Polaków, nie istnieje zabór polskich terytoriów, grabież dzieł sztuki, niszczenie wszystkiego co polskie ani straszliwe spustoszenia naszego kraju spowodowane prowadzonymi na naszych ziemiach przez Niemców dwoma wojnami światowymi.

Autor stwierdza, że chodzi mu o wspólną przyszłość obu narodów nie podyktowaną politycznie bagnietami wschodnich zwycięzców z 1945 r. (s. 171). Pięknie. A bagnety z Zachodu się nie liczą? Nie wypisywały one przez wieki na organizmie polskiego narodu krwawej historii?

Jako jednak długoletni przyjaciel Polski (s. 171) autor kończy swoją książkę modlitwą Newmana, nie pozostawiając czytelnikowi wątpliwości, kto przede wszystkim powinien ją odmawiać (oczywiście Polacy): *Mój Boże! Wyznaję, że możesz rozjaśnić moje ciemności. Przyznaję, że jedynie Ty jesteś w mocy to uczynić. Pragnę, by moje mroki rozjaśniły się! Z Twoją pomocą chcę się uwolnić od oszukiwania samego siebie, które nakłania mię do wyboru raczej tego, co odpowiada naturalnym skłonnościom aniżeli tego, co rozum zaleca* (s. 176).

Julian Humeński SJ

książki

Dru ga profesja

Grzegorz Białkowski

Istota i istnienie

S.W. „Czytelnik“, Warszawa 1988,
ss. 106

Krzysztof Boczkowski

Apokryfy i fragmenty

S.W. „Czytelnik“, Warszawa 1988,
ss. 122

Ostrygi i onuce

Wydawnictwo Literackie, Kraków
1988, ss. 130

Janusz St. Pasierb

Kozioróżec

S.W. „Czytelnik“, Warszawa 1988,
ss. 135

Jan Strzdała

Trudna galaktyka

S.W. „Czytelnik“, Warszawa 1988,
ss. 87

Czy literatura, poezja może być drugim zawodem? Ignacy Krasicki nie zrezygnował z biskupstwa zostawszy poetą. Ale czy był poetą-biskupem czy biskupem-poetą? Czy Jan Twardowski jest poetą czy kapłanem przede wszystkim? Flaubert i Boy-Zeleński

dla literatury zrezygnowali z medycyny. Profesor Tadeusz Kotarbiński pozostał przy filozofii. Sprawa jest więc nadal otwarta. Twórczość poeticka trzech poważnych profesorów i jednego nie mniej poważnego dyrektora aktualizuje nieprzebrzmiały problem. Przyjrzyjmy się, jak funkcjonuje poezja jako druga profesja.

Grzegorz Białkowski, zmarły nagle w czerwcu 1989 r. fizyk, profesor UW, od 1985 r. rektor tej uczelni, już tytułem kolejnego, szóstego zbioru wierszy „Istota i istnienie“ sugeruje rozmiary poetyckich penetracji. I rzeczywiście, w wielu wierszach Białkowski-poeta mierzy się z wizją świata Białkowskiego-fizyka próbując słowem poczci uzupelnic sens doświadczenia naukowego. Przyswieca mu następująca idea: *trzeba znaleźć sposób współistnienia / z tym wielkim światem*. Jaka jest konkluzja tych poznawczych zabiegów? *zdumiewające że słowa / tak mało znaczą. pomimo iż odnoszą się / do rzeczy. widocznie / to co się toczy w ich wnętrzu dalekie / jest od pełni. wstającej / w rzeczy / odniesienia. gęstej luny / absoulutu / tak odczuwalnej w kamieniu. wodzie. bez względu / na kąt pod którym / pada spojrzenie*. A więc porażka? I to już na pierwszych stronach zbioru? Słowo, zdaniem Białkowskiego, zdaje się bezradne wobec materialnej struktury świata. Cóż więc pozostaje? Jedyne kontemplacja, mnożenie impresji, rejestrowanie zjawisk przyrody, nastrojów, stanów ducha. I taki właśnie jest, generalnie, charakter tej poezji. Pointy nie wykraczają poza poznawczą oczywistość w tym poetyckim dzienniku dzielnym według pór roku / *igrzyska wiosenne, święto lata, jeszcze jedną zimą / niebo było wciąż daleko; po prostu, idąc*

*/ wiem. wszystko / ma swój kraniec:
klecimy coś poza odległością rzutu
kamieniem. gdzieś / wysoko. W tym
formalnym niewyszukaniu, w tym
minimalizmie poznawczym jest nie
tylko wdzięk epigramatu, jest także
urok prostoty, która bywa niezłomna.
Bo tam, gdzie Białkowskiego ponosi
pióro, gdzie daje on upust wielosłowi
powstają już tylko poetyzacje: ja
skórę ja usta wykrzywię ja ręce ja serce
zataczam / ja tańczę ja cały w pijaną
zagiew przemieniony! A przecież naj-
bardziej dramatyczny nurt tej poezji
wyraża się motywem walki, walki
jako motoru ludzkiego działania.
I nie chodzi mi nawet o wiersze, które
bezpośrednim wspomnieniem doty-
kają wojny, chociaż parę z nich (np.
„Styczeń”) poraża autentyzmem, tra-
giczną prawdą przeżycia, ale o zasad-
niczą postawę życiową poety, która
wyraża się w takich przekonaniach:
zrozumieć / że mordować kogoś to
mordować / mnie samego / że jeden
jest język prawdy i jedne usta / które
mogą zakneblować i że / mój kij / ma
tylko jeden koniec; Walczyć / ale
naprzód z sobą / walczyć / lecz nie
przyjąć walki jako sensu życia / wal-
czyć nie przeciw / lecz o wroga wal-
czyć. A więc walka jako konstrukcja,
nakaz życiowy, powołanie, akt twór-
czy osobowości?*

Krzysztof Boczkowski, profesor
genetyki warszawskiej Akademii Me-
dycznej, autor ośmiu już książek poe-
tyckich, znany też jako tłumacz poezji
angłosaskiej, w swojej praktyce poe-
tyckiej wykazuje się większą niż Biał-
kowski rzeczowością. Przejawia się to
przede wszystkim upodobaniem do
życiowego, literackiego i w ogóle fak-
tograficznego konkretności. „Apokryfy
i fragmenty” to zbiór cytatów i doku-
mentów zebranych z pieczołowitą

dbałością o psychologiczną, filozofi-
czną i polityczną prawdę – genezę
i teraźniejszość naszej epoki. Taki
mini-dekalog ideologiczny czy mini-
kodeks moralny minionych stu kil-
kudziesięciu lat, które ukształtowały
naszą tkankę mentalną i moralną.
Ramy historyczne wyznaczają tu data
śmierci cara Pawła I i współczesny
nam wywiad telewizyjny z niejakim
Adamem Atlasek – starszym księgo-
wym w centrali Minex. Ta mieszan-
ka wybuchowa postaw, opinii, emocji
sygnowana nazwiskami najwybitniej-
szych umysłów kilku pokoleń daje
wizję rzeczywistości dramatyczną w
swych dialektycznych sprzeczno-
ściach, prawdziwą zarówno w sile
i wielkości ducha epoki jak i w okru-
cieństwie i cynizmie ideologii czasu
pieców krematoryjnych i masowych
egzekucji politycznych. Nieliczne oryginalne wiersze Boczkowskiego, po-
wtórzono w tomie „Ostrygi i onuce”
podkreślają „odwórczy” stosunek
poety do przedmiotów jego fascyna-
cji. Boczkowski walczy więc właściwie
cudzymi rękami i, trzeba przyznać,
walczy skutecznie, wspierany w tej
walce o wartości duchowym orężem
Goethego, Puszkina, Mickiewicza,
Flauberta, Tolstoja, Junga, Camusa,
Ginsberga, Audena... Szczyt moralnej
przewrotności naszego stulecia wyraził
Boczkowski w wierszu „Na gru-
zach” dedykowanym pamięci Baczyń-
skiego i Gajcego: *To dobrze że jeste-
ście koło mnie umarli / tacy młodzi, tacy
utalentowani – a ja starzejący się poeta
/ otyły i siwiejący, / powiem wam –
wszystko o co walczyliście – zwycię-
żyło: / jesteśmy zwarcu silni gotowi – / i
poeta który rozcierał pył na gruzach
św. Jana / przyleci do nas z Berkeley –
i opowie tubylcom / o prawdzie i spra-
wiedliwości Bożej. Wrażliwy na wszel-*

kie przejawy wolności i uczulony na fałsz egzystencjalny i moralny szuka-
 nuje niekiedy Boczkowski ze szczegól-
 ną ostrością szczególnie modus
 vivendi epoki, tak jak w tym fragmen-
 cie-parafrazie z Gotfryda Benni: *po-
 woli uczysz się poruszać ręką / głową /
 zwrót na prawo / zwrót na lewo / spoj-
 rzenie w tył / oto twój światopogląd /
 Stałeś się panem swojej obroży.*

Janusz St. Pasierb, historyk sztuki,
 profesor ATK w Warszawie, mimo że
 wydał dotychczas tylko trzy zbiory
 wierszy, wykazuje jeszcze większą
 agresywność poetycką niż jego uczeni
 koledzy po piórze. Dla Pasierba
 bowiem każdy pretekst jest dobry,
 wszystko, co go otacza, staje się bodź-
 cem, źródłem twórczej inspiracji.
 A ponieważ życie ma urozmaicone,
 okazji do wierszy nie brakuje. „Kozio-
 rozec” powstał w ciągu kilku zaledwie
 miesięcy, autor nie ukrywa częstotli-
 wości swoich natchnień datując wiersze.
 Często jeden dzień owocuje
 kilkoma utworami. Zdarzają się wśród
 nich przysłowiowe „perty”, często jed-
 nak energia poetycka Pasierba wydaje
 się tylko pozorna, a jej efekty nie
 przekonują, szczególnie wtedy, gdy
 pieczętują się jedynie nonszalancją
 i gracją luksusowego turysty. Książd
 Pasierb jako duchowny i artysta
 w jednej osobie łączy obie te profesje
 z godnością i wdziękiem. Można mu
 pogratulować rozkoszy estetyzmu:
jestem zmęczony nadmierną pięknnością
świata. Świat dostępny jest poecie
 w czasie i przestrzeni rozleglejszych
 niż życie przeciętnych śmiertelników.
 Należy więc go chwalić za to, że nie
 marnuje okazji. A jednak Schody
 Hiszpańskie podziwiane w wierszu po-
 raz n-ty, mimo dystansu ironii nie
 budzą już odzewu. I chciałoby się
 własnymi, Pasierba, słowami upom-

nieć go, że trzeba *uprawiać poezję /
 uczciwie / niezgrabnie*, by jej działanie
 było celne. Na szczęście poeta miewa
 ataki „uczciwości”, których dowodem
 są takie wiersze: *Zamilknij wreszcie /
 pozwól mówić rzeczom / skrzypiec
 schodom / trzaskać zimą belkom /
 niech się odezwą / przedmioty zupełnie
 bezmowne / kamizelka ojca i stary szal
 matki / i twoje dziecinne buty / w któ-
 rych wyszedłeś przed wojną / do
 szkoły.* O dojrzałej mądrości poety
 najlepiej jednak świadczy jego *zmysł*
śmierci ujawniony w wierszach, w któ-
 rych jego ludzkie doświadczenie zapo-
 mina jak gdyby o przywilejach jego
 zawodu i powołania, w których go-
 rycz przemijania walczy z godnością
 trwania: *przeżyliśmy wybuch życia /
 przeżywamy opadanie popiołu.* Naj-
 większe zwycięstwo nad samym sobą
 odnosi on – uczony, znawca sztuki, on
 – wyrafinowany artysta, kiedy z po-
 korą nowicjusza w sztuce życia pyta –
jak być? Stawiając samemu sobie
 pytania z kategorii ostatecznych i od-
 powiadając na nie z prawdziwą
 prostotą jest Pasierb przejmujący jak
 każdy z wybranych, który potrafi się
 przyznać do klęski, niespełnienia
 i grzechu słabości. Przyznaje się więc
 poeta do doczesnej miłości do świata,
 a także cierpienia, że mija on *boleśnie*
bliski. To właśnie przywiązanie do
 doczesności i lęk przed jej utratą sta-
 nowi cenę, jaką płaci ks. Pasierb za
 status uprzywilejowania pomazańca
 Boga.

Jan Strzdała, z wykształcenia
 medyk, od lat profesjonalnie zwią-
 zany z przemysłem chemicznym jako
 dyrektor administracyjny dużego
 przedsiębiorstwa na Śląsku, w poe-
 tyckich bojach wydaje się mniej wyra-
 finowany od swoich uczonych kole-
 gów-poetów. Trzy tomy wierszy,

które wydał do tej pory, zrównują go jednak w ilościowym dorobku twórczym z dokonaniami J. St. Pasierba. Po „Słonecznej nocy“ „Trudna galaktyka“ kontynuuje tematykę antropomorficznego panteizmu. To chyba najdosadniejsze ujęcie postawy poety, którego idee rozpraszają się w poetyckich obrazach na zasadzie duchowej entropii jak iskry Boże w rzeczach świata. Podstawą jego koncepcji istnienia jest przekonanie, że *cały ból, cały obłęd, wszystkie jego odmiany / czekają w powietrzu niewidzialne / na twoją głowę / łatwą mają sprawę / bo błędem jesteś / wirusem Galaktyki*. Walka o rację bytu z tej pozycji sprowadza się do walki z samotnością w całym wszechświecie. Samotność to obsesja Strządały, psychiczny i filozoficzny wymiar świata, z którym nieustannie trzeba się mierzyć: *Ziemia jest samotna / boi się ciemności / jak dziecko / trzyma się kurczowo / sukni słońca*. Ta planetarna perspektywa samotności przenosi się w wierszach Strządały na mikro- i makrokosmos: *Dotknij Małej Niedźwiedzicy / nie bój się / poczujesz jak zadrży / Nikt jej nie dotykał od urodzenia: Wejź na pustą drogę / ... / poczujesz dreszcz / zbudzi się / ona nie lubi samotności*. Współczucie dla najdalszego i najbliższego pejzażu, dla gwiazdy, rzeki, drzewa, konia, psa nakazuje pocie oswajać słowem poszczególne elementy świata, lecząc je z samotności. Akt oswajania staje się aktem współlistnienia, współuczestnictwa w życiu świata, który odwzajemnia ten spontaniczny nakaz miłości: *mam we krwi instrument / pół łak i kamieni / który stroją / szepty mrużenia szelesty / tej ziemi; Bo z tej ziemi jestem ulepiony / z jej świerków, buków i sosen / ... / I tyle we mnie światła / ile potok niesie / i tyle*

mroku / ile podkamieniem. Cieszyć się należy tą harmonią, tą zgodą między poetą i światem, która wyklucza i ból niespełnienia, i niepokój o sens ludzkiego losu. Strządała jest najbardziej spośród przedstawionych tu poetów „dzieckiem wszechświata“ poddanym jego naturalnym prawom. I chociaż za dużo w jego wierszach przelewania „z pustego w próżne“, wielosłownej goniłwy obrazów, przyznać trzeba, że działa tu zasada naczyń połączonych, którą poeta programowo faworyzuje. A może to właśnie ufne i naiwne poddanie się wszechmocy natury jest jedyną szansą ocalenia naszej wewnętrznej jedności przed przemocą rozumu, przed terrorem świadomości pozbawiającej nas coraz częściej radości życia za życia? Homo sapiens Strządały zachował nie tylko naiwność i czystość dziecka natury, zachował także poczucie wolności i wiarę zwycięstwa: *tylko wtedy nie umarłeś / kiedy umiesz mówić / to co chcesz / ... / i kiedyś / Twoje słowa / zabiją śmierć / na śmierć*.

Niech to bezpretensjonalne wyznaczenie wiary w moc Słowa posłuży za ostatnią wizytówkę tej poezji, która będąc dziełem poety-nie-tylko-poety, wydaje się skutecznym orężem w walce o życie godne życia, o przeistoczenie samotnej galaktyki w galaktykę miłości.

Adriana Szymańska

Etnografia heroiczna

Ludy dalekie a bliskie. Antologia polskich re- lacji o ludach Syberii

wybór i komentarz Antoni
Kuczyński

Wydawnictwo Zakładu Narodowego
im. Ossolińskich, Wrocław 1989,
ss. 289

Tadeusz Miciński drogi na Sybir wiodące określił mianem polskiego szlaku pradziadów, którzy w kibitkach lub etapem pieszym wyruszali tysiące wiorst od swego kraju aż po zorze borealne wśród martwych tajg Kotymy i Jeniseju /.../. Zaczawszy od biskupa Sotytka, który rażony był obłędem, od generała Kopcia, Rufina Piotrowskiego i księdza Sierocińskiego, aż do paruset tysięcy powstańców i również paruset tysięcy późniejszego ludu. Piszac te słowa w „Księdzu Fauscie” (druk całości 1913), nie wiedział, nie mógł wiedzieć Miciński, że później liczba ta wzrosnąć miała o dalsze, trudne do precyzyjnego określenia setki tysięcy, nikt bowiem nie wie i zapewne nikt już nigdy wiedzieć nie będzie, ilu Polaków przeszło tym szlakiem pradziadów i ilu z nich na zawsze pozostało w *Anhellego białym kraju pokutnym*, cierpiąc bez winy. Jest na tym tle zjawiskiem łatwo zrozumiałym, że sybirski los Polaków utrwalił się w naszej zbiorowej świadomości w postaci jednoznacznych wyobrażeń (Mickiewicz pisał o *gniciu* w *Sybirze*). Syberia stała się bódaj najbardziej tragiczną przestrzenią polskiego losu i dlatego też wyobrażenia o tej krainie uległy pewnej stereotypizacji, związanej z mówieniem o *Sybiru śniegach*, *Sybi-*

rze mroźnym i syberyjskich pustyniach. Jednakże ta ziemia polskich grobów (por. Agaton Giller, „Groby polskie w Irkucku”, Kraków 1864) była dla Polaków obszarem innych jeszcze doświadczeń i przynajmniej dwa z nich warto przypomnieć na marginesie świetnej książki A. Kuczyńskiego. Wszystkiemu bowiem, z czym się na niej Polacy spotykali, Syberia dawała „inną” miarę. Pisał Teofil Lenartowicz:

*Kto syberyjskie przemierzy pustynie,
Pozna, jak przestrzeń Europy małą.
Odległość wszelka dla takiego zginie
I wszystko będzie drobnym mu się*

[zdało.

Wieczność takiego w dniu zgonu nie

[strwoży

*Nieokreślona, szara jak etap ciemny,
Wszystko mu jedno: blask czy mrok*

[podziemny

I piekło... w piekle nie może być gorzej.

Bardziej chyba jednak na przypomnienie zasługuje tu spostrzeżenie poczynione przez Adama Szymańskiego w „Panu Jędrzeju Krawczyńskim” (1886), mówiące, iż *Syberia przyzwyczaja ludzi do wielu rzeczy, przyzwyczaja przede wszystkim prędko do zredukowania tej skali moralnej, którą w Europie mierzymy średniego człowieka. Skala ta zniża się tu do minimum*. Tragiczna trafność tego stwierdzenia łatwo daje się dowiedzieć, bowiem potwierdzają ją arcyliczne świadectwa tak z dziejów (nie tylko zresztą polskiej) „literatury syberyjskiej”, jak i coraz częściej ogłaszane ostatnio wspomnienia Polaków z niedawnej na Syberii bytności, a dotychczas czasu II wojny i okresu powojennego. Prócz starej i już nieaktualnej, a przecież ciągle niezastąpionej książeczki Michała Janika „Literatura polska syberyjska” (Złoczów

1907) wciąż nie mamy ani jednego kompendium literaturoznawczego, które by ukazywało, jak się kształtował, jak rozwijał i jakie pełnił funkcje literacki obraz Syberii, wyjaśniając, jakie znaczenie dla całości dziejów naszej literatury miał ów tragicznie bogaty rozdział syberyjski. Rzecz o tyle jest ważna, iż zwykło się sprowadzać pojęcie polskiej „literatury syberyjskiej” do dziejów wątku li tylko martyrologicznego, bodaj mniej dostrzegając, iż arcyważną w niej kartą było odważne podjęcie obrony godności człowieka. Nie umniejszając obrazu polskiej tragedii zbiorowej, trzeba koniecznie widzieć w syberyjskich dziejach Polaków niezaprzeczalną wielkość na tym polegającą, iż polski ethos Sybiraka wyrastał (choćby w części, ale z pewnością w części bardzo istotnej) z niezgody na redukcję ową skalę moralnej. Jeśli Syberia ową skalę redukowała do minimum, to znamiennej miarą polskiej postawy stawało się tam zachowanie godności własnej i uszanowanie godności innego człowieka. Stąd czerpana siła moralna umożliwiała przystosowanie się do nowych warunków i przetrwanie, ta sama zaś siła moralna częstokroć sprawiała, że przymusowa zsyłka przemieniała się w kulturotwórczą misję, w służenie innemu. Dostrzeżenie tego ważnego aspektu zniżenia w zasadniczy sposób obraz dziejów Polaków na Syberii, każąc na równi z tragizmem polskiego losu widzieć w nich ogrom zastąg położonych tyleż dla poznania tej ziemi, ile dla uczynienia lżejszym życia jej tuziemców. Jest tedy zjawiskiem fascynującym i z pewnością niezwykłym fakt, iż tylekroć dochodziło w losach Polaków na Syberii do przemiany zesłania w misję, dołi sybi-

rackiej nadającej zupełnie nowy sens.

Parokrotnie próbowano o tych sprawach pisać, z różnym zresztą powodzeniem. Kuczyński we wstępie do swej książki zauważył, że *saga Polaków na Syberii zawiera wiele wątków, tak jak wiele było spraw, których imali się tutaj nasi zesłańcy, wiążąc się z nową ziemią*. Ujmowane były te wątki po częściach najpierw w „Dziejach Polaków na Syberii” Michała Janika (1928), potem książkach Zygmunta Łukawskiego „Historia Syberii” (1981) i „Ludność polska w Rosji 1863–1914” (1978) oraz w pracach uczonych radzieckich, Włodzimierza A. Djakowa i Gajrata Dapargaliewa. Najpełniejszą jednak, acz nachyloną wyraźnie pod kątem etnograficznym, penetrację owej wielkiej i ważnej problematyki podjął właśnie autor omawianej antologii, tak w znanej i często cytowanej jako dzieło podstawowe książce „Syberyjskie szlaki” (Wrocław 1972), jak w wielu rozprawach i studiach ogłaszanych m.in. w czasopiśmie „Lud”, „Etnografia Polska”, „Acta Baltico-Slavica” czy „Przegląd Polonijny”. Z tych właśnie prac i studiów wyrasta omawiana tu antologia, przynosząca wybór tekstów z różnorodnych polskich wspomnień i relacji o Syberii z XIX i XX w., dobranych pod kątem podjętej w nich problematyki etnograficznej. Autorzy owych wspomnień i relacji wpisując się w krajobraz nowego dla siebie, jakże trudnego, miejsca na ziemi niejednokrotnie bowiem z ogromną uwagą (nie zawsze mając świadomość, iż ich obserwacje będą miały tak wielkie znaczenie dla nauki) obserwowali i opisywali ludy zamieszkujące Syberię i darząc je wielką sympatią czynili im dobro, które w paru przypadkach weszło do mitologii tych ludów. Itel-

meni, Tunguzi, Ostiacy, Ewenkowie, Buriaci, Jakuci stali wówczas w obliczu ogromnego zagrożenia, którego skutków niejednej mniej liczebnej i słabszej grupie wkrótce nie dało się uniknąć, co sprawia, że polskie o nich relacje miewają niejednokrotnie wartość wręcz unikatową. Tę naukową, poznawczą wartość przytoczonych we fragmentach tekstów antologista parokrotnie podkreśla we wstępie i w znakomicie napisanych notach o autorach, dając w ten sposób dowodny obraz wielkości rzeczywistego polskiego wkładu do etnografii Syberii. Z punktu widzenia historii nauki problem jest zresztą pasjonujący, idzie tu bowiem o tworzenie podstaw wiedzy o pewnych zjawiskach przez ludzi, którzy nie dysponowali specjalistycznymi kompetencjami etnograficzno-folklorystycznymi, uznawali jednak za celowe bądź konieczne opisanie wielu zaobserwowanych zjawisk czy to dlatego, że autentycznie ich fascynowały (Ewa Felińska spisująca bajki ostiackie i ocalająca w ten sposób ślady ich folkloru), czy też z tej przyczyny, iż widzieli, że dana grupa etniczna jest na wymarciu i wkrótce śladu po niej nie zostanie (Agaton Giller o Oroczonach). Wbrew pozorom obie te intencje są jednakowo ważne, zaś w książce Kuczyńskiego zwłaszcza przejawy te rysują się równie wyraźnie, choć oczywiście pierwsza była częstszym motywem, jakim powodowali się autorzy syberyjskich wspomnień, dla wielu z nich bowiem było to pierwsze w życiu doświadczenie egzotyku. Na tym zaś tle szczególnej ekspresji nabiera wymowa tytułu antologii Kuczyńskiego: „Ludy dalekie a bliskie”.

Że tytuł ten jest wyrazem osobistego emocjonalnego stosunku autora

do ludów zamieszkujących Syberię jako jej pierwotni mieszkańcy, to rzecz niewątpliwa, ale jego pojemność jest jednak większa. Zgodność owego tytułu z zawartością owej antologii wiąże się bowiem z dostrzeżeniem pewnego rodzaju wspólnoty doli polskich zesłańców, siłą rzuconych do krainy dalekiej i im obcej, z losem lokalnych grup etnicznych Syberii poddawanych bezwzględnej „misji cywilizacyjnej”, sprowadzającej się do nawracania siłą na prawosławie, eksterminacji i wywłaszczania z ziem, pojenia wódką i oszukiwania przez rosyjskich kupców. Znamienne jest zatem, że ci polscy zesłańcy, stykając się na Syberii z ludami znajdującymi się w bardzo nieraz niskim stadium cywilizacyjnego rozwoju i reprezentującymi prymitywizm pierwotnych kultur, zwykle koczowniczych, nie spoglądali na nie z góry z fałszywą wyższością, widząc w nich nie „dobrych dzikusów”, ale przede wszystkim – ludzi. To właśnie dlatego, że polscy zesłańcy w Oroczonie czy Ostiaku dostrzegali CZŁOWIEKA, tak często podejmowali oni (Kuczyński pisze o tym ciekawie we wstępie) czynne działania na rzecz tych ludów i w ich obronie, nie tylko służąc im pomocą lekarską i w szerszym znaczeniu cywilizacyjną, ale także usiłowali ich bronić przed rosyjskim bezprawiem, z różnym zresztą skutkiem.

Jeśli więc zgromadzone w antologii teksty przynoszą prawdziwie ciekawe, często zresztą bardzo dobre w sensie literackim, obrazy życia owych ludów, to istotną ich zaletą jest zarazem fakt, iż są one świadectwem ogromnej łatwości, z jaką dokonywał się w polskich zesłańcach – autorach owych relacji – proces swoistego „przewycięzania Europocentryzmu” (ten sam,

o którym pisał Lenartowicz). Dziś rzecz może się wydać oczywista, ale z punktu widzenia mentalności XIX-wiecznej stanowi jednak zjawisko godne uwagi, w tym przypadku tym ważniejsze, że powszechność pogardy białych dla kolorowych była wówczas na Syberii zjawiskiem tak samo normalnym i zwyczajnym, jak w innych częściach globu. Idzie tu zatem o autentyczny, heroiczny humanizm, którego wyznawanie zmuszało nieraz polskich zesłańców do wielu poważnych wyrzeczeń. Dlatego polskie relacje etnograficzne o Syberii stanowią rzeczywiście godny uwagi składnik kultury polskiej i na tym także polega ważność tej antologii. Rzecz zasługuje zresztą na głębszy i bardziej wnikliwy komentarz, fundamentem owego zjawiska było bowiem nie tylko swoiste pobratymstwo niedoli.

Warto wreszcie zauważyć, że zgromadzone w antologii teksty nie przypadkiem zasługują na opatrzenie ich mianem przejawów „etnografii heroicznej”. Mówiąc zaś o heroizmie nie tyle mam na myśli konieczność pokonywania tysięcznych przeszkód ze strony surowego klimatu i innych niedogodności zesłańczego życia, z czym autorzy musieli się uporać chcąc wejść w bliższe kontakty z ludnością tubylczą, ile ten moment, iż owi autorzy relacji o Syberii, ludom syberyjskim najczęściej wyświadczający wiele prawdziwego dobra, nie godząc się na zredukowanie swej skali moralnej, oderwani od swoich i rzućni między obcych, ciśnięci na dno poniżenia, umieli niejako stwarzać sobie na Syberii nowe życie, umieli wynaleźć dla niego nowy sens i znaleźć w nim nowe cele. Wymagało to przecież wzniesienia się nie tylko ponad upodlenie, ale wzniesienia się ponad siebie

samego. Że zaś idzie tu nie o pojedyncze wzniosłe przypadki, ale o prawidłowość szerszą, przeto antologia tekstów o ludach syberyjskich staje się godnym uwagi przyczynkiem do rozważań o polskim charakterze narodowym, postawie polskiej zbiorowości wobec losu własnego i cudzego. Ten wątek znaczeniowy w antologii rysuje się bardzo wyraźnie i nie ulega wątpliwości, że było to świadomym zamierzeniem antologisty, wskutek czego zbiór prac z zakresu etnografii historycznej nabiera ważności książki o randze nieporównanie szerszej.

Jacek Kolbuszewski

Rzetelność i humanizm

Maria Braun-Gałkowska

Psychologia domowa (Małżeństwo – dzieci – rodzina)

wyd. III poszerzone, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne Olsztyn 1987

Wypowiadanie się o książce, która jest nie do zdobycia, rozchodzi się spod łady, której egzemplarze są przekazywane z rąk do rąk i próżno ich szukać na bibliotecznych półkach, tworzy sytuację szczególną, gdyż możliwość konfrontacji opinii zawartych w recenzji z własnymi ocenami czytelnika jest w takim przypadku znacznie utrudniona. Niezwykle zainteresowanie „Psychologią domową”

M. Braun-Gałkowskiej, której II wydanie, w nakładzie 40 tys. egz., stało się takim bestsellerem, prowokuje jednak do zastanowienia się nad istotą popularności tej książki w czasach zmierzchu czytelnictwa, tym bardziej że nie reprezentuje ona tych dziedzin literatury, które cieszą się największym powodzeniem u czytelników (rozrywka, sensacja, „białe plamy” itp.).

Książka ta podejmuje problemy powszechne i uniwersalne, które każdemu były, są lub będą bliskie, rzeczywistości, w której uczestniczymy, którą tworzymy w dni powszednie i świąteczne, spraw, które chyba w najbardziej znaczący sposób kształtują nas, nasze losy, składają się na poczucie powodzenia życiowego. Tematyka „Psychologii domowej” dotyczy bowiem całego cyklu rozwoju człowieka: od poczęcia, przez dzieciństwo, dorastanie, dojrzałość, po okres jesieni życia.

W ujęciu M. Braun-Gałkowskiej całe życie jest, a przynajmniej może być, procesem rozwoju psychicznego i duchowego, co nie oznacza, że wszystkie funkcje rozwijają się jednako w poszczególnych jego etapach. Niektóre z nich pojawiają się i najsilniej rozwijają we wcześniejszych okresach życia, dla innych kulminacyjny punkt rozwoju przypada na okres późniejszy.

Zagadnienia społecznego, psychicznego i duchowego wrażliwości, realizacji własnych potencjałów, autorka przedstawia w kontekście życia małżeńskiego i rodzinnego. Nie pomija jednak problemu osób żyjących poza wspólnotami rodzinnymi (sieroty, osoby nie zakładające własnych rodzin), bardzo umiejętnie i taktownie analizując najbardziej istotne kwe-

stie związane z sytuacją psychologiczną, w której te osoby znalazły się z konieczności lub wyboru. Jednocześnie sugeruje, jak zapobiec temu, aby mimo że nie posiada się własnej rodziny, nie być, przynajmniej w pewnym stopniu, pozbawionym tych ważnych dla rozwoju psychicznego doświadczeń, które daje życie rodzinne.

„Psychologia domowa” jest zbiorem ponad 50 esejów pogrupowanych w 6 działów. W pierwszym („Czym jest rodzina”), najbardziej teoretycznym, są przedstawione podstawowe pojęcia i zagadnienia psychologii różnicowej płci, psychologii rodziny, a także kwestie dotyczące rozwoju i wychowania, z wyakcentowaniem specyficznych cech wyróżniających rodzinę spośród innych grup społecznych oraz jej zadań i znaczenia w psychicznym rozwoju człowieka. Następne dwa działy („Małżeństwo”, „Dzieci i wychowanie”) podejmują problematykę budowania wspólnoty małżeńskiej, przekazywania życia, ról rodzicielskich i wychowania rodzinnego. W tej części autorka koncentruje się zwłaszcza na kwestiach dojrzałości do podejmowania ról małżonka, rodzica, wychowawcy, przy czym nie chodzi tu tylko o podanie kryteriów oceny poziomu dojrzałości, lecz raczej o ukazanie sposobu osiągania jej. Kolejne dwa działy („Rodzina otwarta”, „Życie rodzinne”) dotyczą relacji rodziny z osobami, które aczkolwiek nie należą do niej, to jednak pozostają z nią w bliskim kontakcie (babcie-tesciowie, ciocie, osoby samotne – przyjaciele domu), oraz samego współżycia rodzinnego, obyczajów, współprzeżywania wartości. W tej części książki właśnie problematyka wartości wybija się najwyraźniej

spośród innych kwestii. Życie rodzinne, jak w ogóle życie, domaga się umiejętności hierarchizowania celów, zadań, powinności itp., wytrwałości w zabieganiu o to, co jest rzeczywiście ważne, ale i trudnej sztuki rezygnowania z tego, co mimo że nie jest czymś złym, utrudnia tworzenie wspólnoty opartej na miłości. Jednakże nawet gdy istnieje zgoda co do uznawanych wartości, często istotnym problemem jest, JAK je realizować. Kiedyś sztywny obyczaj dyktował sposób życia i konkretne zachowania w określonych sytuacjach. Odrzucenie dawnych obyczajów spowodowało dezorientację i zagubienie, co często jest źródłem drobnych nieporozumień, ale i poważnych konfliktów. Obecnie właściwie prawie każda nowa rodzina staje wobec konieczności stworzenia własnej obyczajowości, często zupełnie różnej od tej, w której wychowywali się małżonkowie. „Psychologia domowa” może dostarczyć cennych inspiracji do tworzenia wspólnoty rodzinnej także w tym wymiarze. Książkę zamykają refleksje o jesieni życia, traktowanej jako ważny etap rozwoju („Osobowość dojrzała”). Czy ta szansa zostanie wykorzystana, czy przeciwnie, będzie to okres postępującej deterioracji, zależy od stopnia dojrzałości osoby wchodzącej w ten wiek. Dlatego też w kolejnych esejach autorka omawia kwestie wiążące się z dojrzałością, takie jak: akceptacja siebie, samodzielność, samoświadomość, umiejętność kochania, a dwa ostatnie poświęcone są jakże zapomnianym tematom: wdzięczności i nadziei, bo czyż można mówić o dojrzałości, szczęściu, wzajemnej miłości bez tych subtelnych postaw? W psychologii zaniedbano te tematy, przez co obraz człowieka

i jego relacji z innymi ludźmi został bardzoubożony. M. Braun-Gałkowska wprowadza do psychologii te wprawdzie trudne, ale praktycznie doniosłe zagadnienia. Z drugiej strony wydaje się, że nie mogłoby być piękniejszego zwieńczenia książki o sprawach życia rodzinnego, jak właśnie refleksją o miłości, wdzięczności i nadziei.

Myszę, że sposób, w jaki autorka podejmuje kwestie małżeństwa i rodziny, przesądza o niezwyklej popularności tej książki. Chciałbym zwłaszcza podkreślić dwie, jak sądzę, najważniejsze cechy: rzetelność i humanizm.

Rzetelność wynika z wyjątkowej kompetencji autorki w zakresie problematyki małżeństwa i rodziny. Jako kierownik Katedry Psychologii Wychowawczej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ma za sobą wiele lat rozległych badań zagadnień rodzinnych; bogate doświadczenie w zakresie terapii rodzin jest nie tylko źródłem, ale i empirycznym sprawdzianem własnych koncepcji terapeutycznych. Swą wiedzę i doświadczenie przekazuje swoim uczniom, od lat kształcąc i doskonaląc terapeutów rodzin. W swych licznych publikacjach z zakresu psychologii małżeństwa i rodziny, terapii rodzin, a zwłaszcza przygotowania do małżeństwa (najbardziej znane to: „Miłość aktywna – psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa”, Warszawa 1980, 11 wyd. 1985; „Rozmowy o życiu i miłości”, Lublin 1981, 11 wyd. Warszawa 1986) M. Braun-Gałkowska koncentruje się na zagadnieniach profilaktyki traktowanej jako najbardziej odpowiedni sposób podejścia do problemów, które rodzi współczesność. To przekonanie zna-

lażło najpełniejszy wyraz w „Psychologii domowej” ukazującej raczej sposoby budowania wspólnoty rodzinnej, regulowania wzajemnych relacji, rozwiązywania trudności i konfliktów bez uciekania się do przemocy itp. niż podającej zasady restrukturyzacji wadliwych systemów rodzinnych czy w ogóle psychoterapii rodzin.

Jest charakterystyczne, że mimo iż książka ta podejmuje trudne i zawile tematy, to czyta ją z zainteresowaniem zarówno młodzież, jak i dorośli różnych profesji. Jest to zasługa języka i stylu: bezpretensjonalnego, naturalnego, jednocześnie żywego, co stanowi zaprzeczenie pustosłowa i abstrakcyjnego teoretyzowania czy też moralizowania, tak często charakterystycznych dla tej dziedziny literatury.

Humanizm charakteryzujący refleksje M. Braun-Galkowskiej można wiązać z jej własnymi doświadczeniami rodzinnymi – małżeńskimi i macierzyńskimi – czego uzasadnieniem jest częste ilustrowanie analizowanych problemów sytuacjami pochodzącymi z tej dziedziny własnych doświadczeń. Przejawem tej postawy jest m.in. szacunek dla czytelnika; szczerość, otwartość w prezentowaniu podejmowanych problemów. Autorka nie ma przy tym aspiracji głoszenia jakichś prawd mogących łatwo i efektywnie zaradzić bólowi współczesnych rodzin. Dzieląc się swymi koncepcjami, doświadczeniami, sugestiami pozostawia czytelnikowi możliwość własnej ich oceny i WOLNEGO wyboru. I słusznie, gdyż wartości „Psychologii domowej” bronią się same, zaś ich pozytywny charakter sprawia, że trudno pozostać obojętnym wobec przekonującej siły zawartych w niej myśli.

Zainteresowanie tą książką wynika, jak sądzę, również z realizmu w ocenie współczesnej rzeczywistości, której przedstawiony obraz ujmując również sprawy trudne i bolesne, a także z tego, że sugerowane koncepcje są na miarę możliwości przeciętnego człowieka. Miejsce rozdzierania szat czy też taniego pocieszania stanowiących często konwencję, w której są przedstawiane nieszczęścia rodzinne, zajmuje tu rzeczowa informacja, jak im zapobiegać i jak je pokonywać, a nawet więcej, jak można sprawić, by to, co bywa traktowane jako niepowodzenie, stało się ostatecznie rozwijającym przeżyciem i pozytywnym doświadczeniem.

I jeszcze jedno, wiążące się z tym spostrzeżeniem. Chrześcijańskie zasady życia rodzinnego zostały ukazane jako wymagające wielu starań i wysiłku, ale dające szansę pełnego rozwijania się, odkrywania i tworzenia wzniosłych wartości, cieszenia się pełnią życia, słowem – szczęścia, co jest zaprzeczeniem stereotypowego prezentowania ich jako zbioru norm, nakazów, zakazów, podobnego raczej do precyzyjnego, bezdusznego kodeksu prawa niż Dobrej Nowiny.

Zamiast analizowania, kto najbardziej i kto na ile może skorzystać z tej książki – gdyż powinien przeczytać ją każdy; również ci, którzy nie zamierzają zakładać rodzin i ci, którzy sądzą, że o życiu rodzinnym wiedzą już wszystko – wyrażę nadzieję, że nowe wydanie „Psychologii domowej” będzie na tyle duże, aby nie zabrakło egzemplarzy m.in. tym młodym ludziom, którzy jak wiem, chcą ofiarować tę książkę swoim sympatiom jako pierwszy nabytek do swego wspólnego, przyszłego domu.

Michał Grygielski

 sztuka

Camera obscura, czyli cienie w pieczarze

Zygmunt Rytko, „Obiekty chwilowe”, BWA Lublin, kwiecień 1989 r.

Wypadałoby trochę bliżej zająć się tą częścią współczesnej praktyki artystycznej, którą przyjęło się określać u nas jako „inne media”. Nazwa nie jest precyzyjna, lecz o precyzję w tym przypadku niełatwo. Prościej zdefiniować „media” przez negację (wszystko to, co nawiązuje do tradycji sztuk pięknych, a nie jest związane z warsztatem malarskim, rzeźbiarskim czy graficznym), chociaż niewątpliwie stosowanie technik fotograficznych, filmowych i video stanowi ich główny pozytywny wyróżnik.

Okazję do zajęcia się tą formą twórczości artystycznej stworzyła ostatnio duża wystawa pt. „Loehy Manhattan, czyli sztuka innych mediów”, która miała miejsce w Łodzi w maju i czerwcu. Komisarz tej wystawy, Józef Robakowski, stara się za jej pomocą wyrobić w nas przekonanie, że „inne media” odegrały bardzo istotną, jeśli nie najważniejszą rolę w sztuce lat 80. W tym celu zgromadził znaczną liczbę medialistów krajowych i kilku zagranicznych. Rozszerzył również formułę „mediów” zapraszając do wystawy takich artystów, jak M. Abakanowicz, M. Bałka, członkowie Gruppy, B. Schaeffer.

Na sesji teoretycznej towarzyszącej wystawie, podczas mojego tam pobytu, kładziono spory nacisk na galerię i twórców związanych z ekspresyjnym malarstwem ostatnich lat.

Niełatwo dam się przekonać Robakowskiemu. Ostatnie prace Abakanowicz, która w końcu nie wzięła udziału w wystawie, jak zwykle trudno zakwalifikować jednoznacznie, ale mieszczą się one, w moim przekonaniu, gdzieś pomiędzy obiektem a rzeźbą; parę innych nazwisk zaproszonych twórców jednoznacznie kojarzy się z nowym malarstwem i rzeźbą. Oczywiście wszelkie tego typu rozróżnienia są teraz wątpliwe, coraz mniej dba się dziś w sztuce o czystość warsztatową, niemniej odnoszę wrażenie, że włączenie tych modnych w ostatnich latach twórców i wpisanie ich w formułę „innych mediów” nie było dyktowane racjami merytorycznymi, natomiast miało wzmacniać tezę, że medialisci to sedno wszystkich ważnych i głośnych zjawisk artystycznych lat 80. Jednak nie o rozróżnienia warsztatowe tutaj chodzi, lecz o pewne ważne racje artystyczno-estetyczne. Nie przypadkiem właśnie malarstwo i rzeźba, niezależnie od ich jasności warsztatowej, tworzyły artystyczny klimat lat 80. Media natomiast przeżywały głęboki kryzys, szczególnie w I połowie dekad. Działo się tak, bowiem twórcy operujący technicznym narzędziem potrzebowali więcej czasu, aby uwolnić się od pewnego typu myślenia artystycznego.

Nie widziałem niestety większości pokazów, działań i akcji towarzyszących wystawie, były one bowiem bardzo rozciągnięte w czasie. Sądzę, że mogły one stanowić o prawdziwej wartości całego przedsięwzięcia. Dla-

tego pozostanę przy konstatacjach bardzo ogólnych. „Lochy Manhattanu” to druga ostatniej wiosny (obok wystawy „Na obraz i podobieństwo”) duża wystawa podsumowująca pewne tendencje w sztuce polskiej lat 80., której autorzy dokonują ryzykownych wyborów i zestawień twórców, nie przyczyniając się w moim przekonaniu do wyjaśnienia sytuacji. Uderzył mnie również pewien fałsz sytuacyjny tych wystaw. Kontekst starej fabryki w przypadku „ekspresji religijnej” i brudne garaże u medialistów niby dobrze nawiązywały do podziemnej epopei polskiej sztuki dekady Jaruzelskiego, ale na wiosnę 1989 r. otoczenie to było odbierane już tylko jako zużyta, bardzo niefunkcjonalna dekoracja.

Nie o łódzkiej wystawie chcę pisać, bo wymaga ona obszerniejszego omówienia, zrobię natomiast fokus, co w żargonie medialistów znaczy przejście z planu ogólnego i ześrodkowanie uwagi na jakimś ważnym szczególe. Tak się składa, że Zygmunt Rytko należy do grona czołowych twórców z kręgu „innych mediów” w Polsce. Swoje prace wykonuje w technikach fotograficznych, filmowych i video, jest również autorem instalacji, co w jego przypadku oznacza swoiste czasoprzestrzenne aranżacje. Wystawa „Obiekty chwilowe”, o której zamierzam pisać, odbyła się na wiosnę, pokazując najnowsze prace artysty, sytuując się również w pewnym ciągu jego pokazów.

Chcę wymienić kilka tytułów ważniejszych realizacji Rytki poczynając od najwcześniejszych: „Przedziały czasowe” (1971), „Badanie linii” (1973), „Określenie miejsca” (1974–78), „Wstęp do fotografii obiektywnej” (1976), „Bluff” (1977–78), „Fotowizje” (1978), „Some meetings” (1971–

–87) oraz „Ciągłość nieskończoności” (1983–84), „Obok sztuki” (1986), „Obiekty chwilowe” (1988–89). W samych tytułach można się doczytać interesującej zmiany. Zaczniemy jednak od stałych cech twórczości Rytki. Przewijają się w niej co najmniej dwa nurty: refleksja nad fotograficznym medium i jego możliwościami oraz „dokumentacja” środowiska ludzi tworzących wąski krąg artystów i krytyków sztuki. W ten dość zdecydowanie zakreślony obszar zainteresowań wdzierają się, szczególnie w latach 1981–83, rzeczywistość pozaartystyczna. Mam na myśli problemy wtłoczone niejako pod ciśnieniem stanu wojennego. Rytko próbuje je zmieścić w swej dość autonomicznej, medialnej poetyce, próbuje je racjonalizować i przetworzyć środkami artystycznymi. Problematyka ta rozsądza jednak środki, którymi operuje artysta, jest bowiem zbyt emocjonalna i preferowana do tej pory przez Rytkę chłodna, intelektualna analiza nie wytrzymuje tego ciśnienia. Z drugiej strony okres ten daje szansę wzbogacenia dotychczasowych dość formalnych ćwiczeń, szczególnie mających na celu demistyfikację telewizji.

Wystawa „Obiekty chwilowe” mieści się w pierwszym nurcie doświadczeń artysty. Cofnijmy się do jego początków. Dawne prace Rytki to rezultat sprawdzania możliwości środka technicznego, w tym przypadku aparatu fotograficznego i całego procesu fotografowania. Fotografie, filmy, zestawy zdjęć miały dość surowy, techniczny wyraz. Jeśli poruszały jakąś głębszą warstwę naszej świadomości, inną niż ta odpowiedzialna za percepcję logicznych schematów i planów technicznych, to dzięki zamierzonemu niedopowiedzeniu, zawieszeniu praktycznego celu tych techniczno-

-fotograficznych operacji. Wiązało się to również z kontekstem, wynikało z faktu, że prace te pojawiały się w galerii sztuki. Techniczno-użytkowy cel był w ten sposób, na mocy pewnej tradycji, podawany w wątpliwość, natomiast tworzony był miraż funkcji estetycznej. Nie był to oczywiście tylko miraż, artysta odwoływał się do dominujących przynajmniej do połowy lat 70. konceptualnych tendencji w sztuce. To one wspierały go pewnymi ideami, wartościami, wzorami zachowań artystów. Twórczość Rytki z tego okresu realizowała więc pewien artystyczno-estetyczny zamysł odwołujący się do późnego konceptualizmu w jego stylizacji foto-medialnej. W istocie zaś sprowadzała się do przemysłnych operacji techniczno-logicznych z kamerą fotograficzną i filmową. Funkcjonalna analiza oparta na technicznym narzędziu produkującym obraz wizualny czasem wklepała się w paradoksy. Przeżycie estetyczne było skutkiem intelektualnej przyjemności odkrywania „paradoksu wizualnego”; czasem wędrowało w nieco wyższe rejony, gdy wskutek zachwiania jakichś schematów odbioru zostało podważone nasze zaufanie do intelektu.

Ten ostatni typ przeżycia w początkowym okresie twórczości Rytki był raczej rzadki. Zasadzał się on raczej na efektach wizualnych operacji z kamerą. Jeśli odsłaniały one coś więcej, to co najwyżej manipulacyjny charakter obrazu fotograficznego lub telewizyjnego („Bluff”). Była to zatem estetyka wiwisekcji lub demaskacji (jeśli takowa istnieje). Dopiero późniejsze prace, powstające w innym kontekście artystycznym, pod wpływem irracjonalnej sytuacji artystów w stanie wojennym, idą innym, ciekawszym w moim mniemaniu tro-

pem. „Obiekty chwilowe” są kontynuacją i rozszerzeniem cykli „Ciągłość nieskończoności”. W skład wystawy oprócz fotografii wchodziły układy kamieni, rysunki, aranżacja przestrzenna i realizacja video. A zatem kamera nadal pozostaje narzędziem pracy artysty, lecz nie jedynym, nie jest ona także tematem prac. Zostaje nakierowana na dość wąski, lecz niewątpliwie zewnętrzny świat – tworzą go kamienie, piasek, strumień, a także pewne elementy formalne: płaszczyzna, linia, rysunkowe odwzorowanie itp. Techniczny środek, jakim jest kamera fotograficzna lub video, staje się tu bardziej „przezroczysty” wobec artystycznych celów. Analityczne skłonności twórcy nie ustępują jednak całkowicie, dają o sobie znać w uporczywie powtarzanych operacjach, nazywanych także „projektami transformacji”. Jest to uporczywe układanie kamieni i obserwacja rozpadu układu, odwzorowywanie go na płaszczyźnie, „liczenie”, prowadzenie linii itd. Wszystkie te operacje przeprowadzane w przyrodzie (częstym temem jest górski strumień) są wyraźnie daremne, wszystkie te geometryczne działania jakby nie przystają do natury, rozchodzą się z nią mimo stale ponawianych wysiłków człowieka. Występują tu więc nie tylko paradoksy techniczno-funkcjonalnych operacji przeprowadzanych za pomocą kamery; operacje te przeniesione w środowisko przyrody jakby do niej nie przystają. Wydaje się, że to wskazuje artysta. W „Obiektach chwilowych” kamera służy do dokumentacji, autonomiczny byt rozpoczyna natomiast swoista konstrukcja składająca się z wahadła, świecy, wirującego kamienia, ekranów. Elementy te wchodziły w złożone relacje czasoprzestrzenne. Szczególną rolę odgrywa

cień będący efektem stałego ruchu wahadła i spalającej się powoli świecy – cień ten jest „nieciągly”, skokowy, zmienny, nieuchwytny. Na wystawie lubelskiej niejako równorzędną rolę odgrywała instalacja oraz fotogramy i rejestracje video. W Łodzi w „Lochach Manhattanu”, czyli w podziemnych garażach przy Piotrkowskiej 182, była prezentowana już tylko instalacja.

Twórczość Z. Rytki, oryginalna i ciekawa wizualnie, w warstwie myślowej jest porównywalna z pracami innych artystów ze środowiska polskich medialistów. Jeśli pozwolić sobie na spojrzenie naiwne, tzn. ignorujące liczne teksty, deklaracje i filozoficzne manifesty, jakie twórcy i związani z nimi krytycy spłodzili, to ich perypetie świadomościowe dadzą się zmieścić w takim „szkolnym” porównaniu. To tak jakby po lekcji fizyki, na której brano akurat rozdział nt. mechaniki precyzyjnej, odbywała się lekcja filozofii. Wcześniej było sporo nudnych wykładów z materializmu dialektycznego i historycznego, a teraz wrócono do pierwszych rozdziałów historii i właśnie przyszedł czas na idee Platona. Można dodać, że między lekcjami była przerwa, na której dyrekcja urządziła apel z okazji rewolucji październikowej, ale uczniowie zignorowali go oczywiście, paląc papierosy i śmiejąc się w ustronnym miejscu na strychu.

Jest to niewątpliwie bardzo duże uproszczenie, oddaje ono jednak, w moim przekonaniu, charakter myślowych peregrynacji akurat w tym środowisku. Kiedy horyzontu sztuki nie przesłaniała już pewna forma racjonalności dobrze korespondująca z technicznymi środkami obrazowania, nadszedł czas dość uniwersal-

nego, filozoficznego zwątpienia. Procesy te u medialistów przebiegają nieco inaczej niż w kręgu malarzy i rzeźbiarzy, u których technika nie wniknęła tak głęboko w artystyczne działanie i myślenie. Krag artystów operujących mechanicznymi środkami rejestracji świata doświadczył tego zwątpienia gwałtowniej, zachwiało ono ich twórczością gruntowniej, reakcje były zatem bardziej straceńcze, z nihilizmem włącznie. Ale przybierało ono także u nich formę głębokiego filozoficznego namysłu.

W katalogu wystawy Z. Rytki pt. „Ciągłość nieskończoności” jest krótka wypowiedź autora: *Rwaca rzeka górską sierpień 1983. Miliony kamieni rozbijanych przez nurt. Bezradność wobec bezmiaru trwania i własnej nikłości. Świadomość zdążania do rozwiązań nieosiągalnych.* W katalogu jego wystawy pt. „Obok sztuki” (1986) znajdujemy inny tekst: *Idee, teorie, programy, kierunki, tendencje, manifesty i różnorodne poglądy-spojrzenia zależne od wewnętrznego ukształtowania wytwórcy – nikt tego nie ogarnie, nikt nie będzie w stanie opanować tego wszystkiego, całościowo zespolić lub też spójnie opisać. Pozostanie wielka masa przeróżnych poczynañ i ogromnie wielki, nieskończony obszar, przed którym staniemy bezradni, chociaż potężnie wyposażeni w zestaw precyzyjnych narzędzi i aparatów wspomagających nasze zmysły.*

„Obiekty chwilowe” wyrastają z tego kryzysu, są jednak pierwszą próbą powstrzymania zwątpienia, widać w nich próbę odbudowania intelektualnego porządku świata. Nie sprowadza się on już do reguł narzucanych przez techniczne narzędzie i ma swój metafizyczny wymiar.

Jan Stanisław Wojciechowski

KSIĄŻKI NADESLANE

Instytut Wydawniczy Pax

Jean Guittou, *Sens czasu ludzkiego*, przeł. Wanda Sukiennicka. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Andrzej Grzegorzczak, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.

Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, z jęz. greckiego przeł. Stefan Kazikowski, wstęp Zygmunt Zieliński. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 5000+350 egz.

Stanisław Kopf, *Lata okupacji. Kronika fotograficzna walczącej Warszawy*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 40 350 egz.

Stefan Niecznanowski, *Studia i wizerunki. O poezji staropolskiej i jej badaczach*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Edward Serwański, *Syn Odzyskanej Ziemi. Wojciech Kętrzyński (1838-1918)*. Warszawa 1989, wyd. II poprawione i uzupełnione, nakł. 10000+250 egz.

Andrzej Sulikowski, *Nie całkiem zmyślone*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. Anna Kamińska, przedmowa ks. Jan Twardowski. Warszawa 1989, wyd. III, nakł. 20000+350 egz.

Łódzka Wiosna Poetów 1984-1988, wybór Stefan Jurkowski. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 1000+350 egz.

Pismo Święte Nowego Testamentu, przeł. z jęz. greckiego ks. prof. dr Seweryn Kowalski. Warszawa 1988, wyd. XXIII, nakł. 100 000+350 egz.

Wolań do Ciebie Panię. Modlitewnik, oprac. ks. Waldemar Wojdecki. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 50 000+350 egz.

Pallottinum

Tadeusz Gliński SAC, Roman Forycki SAC, *Apostoł Pojednania. Ks. Stanisław Szulmiński SAC 1894-1941*. Warszawa 1988.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Bruno Heck, *Republika Federalna Niemiec - moją ojczyzną?* przeł. Jadwiga Ruth Stroynowska. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 10025 egz.

Chrześć, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze. Lublin 1989, nakł. 1500 egz.

Katalog prac naukowych powstałych na wyższych uczelniach katolickich w Polsce 1983-1986. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 725 egz.

Obecność. Karol Wojtyła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, red. Maria Filipiak, Andrzej Szostek MIC. Lublin 1989, wyd. II poprawione, poszerzone, nakł. 10000+25 egz.

Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939-1947. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 1000+25 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Karol Müller SVD, *Teologia misji. Wprowadzenie*, przeł. Władysław Kowalak SVD, Bernard Wodecki SVD. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Chrystus zwyciężył. Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej, praca zbior. pod red. Jana Sergiusza Gajka MIC, Wacława Hryniewicza OMI. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Giovanni de Marchi, *Matka Najświętsza rozmawiała z pastuszkami*, przeł. Witold Malej. Olsztyn 1988, wyd. I, nakł. 20000 egz.

„Studia Warmińskie”. Tom XXI. Olsztyn (1988), nakł. 1000 egz.

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Adrienne von Speyr, *Trzy kobiety i Pan. Lumina*. Poznań 1989, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Wydawnictwo Literackie

Aleksandra Ołędzka-Frybesowa, *Patrząc na ikony. Wędrowki po Europie*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Wydawnictwo Znak

Maria Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis, Słowacki*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 4150+350 egz.

Norman Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, przeł. Elżbieta Tabakowska (przekład autoryzowany). Kraków 1989, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

