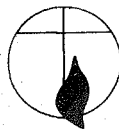


przegląd powszechny

6/814/89

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

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Izycki

„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 3 IV 1989 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Krzysztof Renik

Egzotyczni chrześcijanie 327

Przodkowie indyjskich chrześcijan dowiedzieli się o Chrystusie na długo przedtem, zanim do zachodnich wybrzeży Indii dotarli portugalscy misjonarze.

Janusz Gazda

Armenia – ofiary rozpadającego się imperium 342

Podczas I wojny światowej w wyniku rzezi i masowych deportacji dokonywanych przez Turków oraz na skutek działań wojennych straciła życie ponad połowa narodu armeńskiego.

Maciej Mróz

Konkordat polski w 1925 roku 359

Mimo zastrzeżeń kanonistów oceniających polski konkordat jako dzieło niedoskonałe spełnił on w znacznym stopniu zarówno oczekiwania rządu jak i Stolicy Apostolskiej.

Ryszard Radzik

Procesy narodowe na Kresach wschodnich w okresie zaborów 376

Wspólna zdecydowanej większości Europy łacińskiej oświeceniowa idea narodu politycznego nabrała z czasem w jej środkowo-wschodniej części wyrazu kulturowego.

Wojciech Morawski

Zarys historii dolara 391

Nazwa „dolar” pojawiła się w II poł. XVII w. Pochodziła z hiszpańskich kolonii w Ameryce i była zniekształconą formą nazwy „talar”.

Amerykańskie wahadło 407

Z Michelem F. Smithem rozmawia Michał Jagiełło.

Po wyborach 416

Z Michelem F. Smithem rozmawia Krystyna Stypułkowska-Smith.

Kazimierz Dziewanowski

Zapiski w okresie przełomu 422

Analiza wydarzeń rozgrywających się na naszych oczach, próba uchwycenia ich znaczenia i ocena kierunku, w jakim zmierzają – to również myśl polityczna.

Kartki z Bliskiego Wschodu:

Pustynia (*Zygmunt Kwiatkowski SJ*) 430

Obrazy „Solidarności” (*Paweł Machcewicz*) 438

Społeczeństwo pachnące żywicą
(*Roman Warszawski*) 444

W cieniu filozoficznych niedopytań
(*ks. Józef Życiński*) 451

Książki – *A. Szymańska*: W imię pokolenia (Ryszard Krynicki, „Niepodlegli nicości”) 459

T. Szubka: Dylemat wielości systemów metafizycznych (Frederick Copleston, „Religion and the One: Philosophies East and West”) 461

J. Humeński SJ: Podziemna Temida (Leszek Gondek, „Polska karząca 1939–1945”) 466

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Gdzie leci J. Kalina? (Jerzy Kalina, „Odloty”, Galeria Studio, 20 II – 12 III 1989 r.) 469

Teatr – *J. Majcherek*: Podróż do kresu radzieckiej nocy (Teatr 77, „Moskwa – Pietuszki” Wieniedikta Jerofiejewa, reżyseria – Jacek Zembrzuski) 471

Film – *J. Uszyński*: Chińskie rozrachunki („Miasteczko Hibiscus” Xie Jina) 474

Książki nadesłane 480

Sommaire

Krzysztof Renik

Des chrétiens exotiques 327

Les ancêtres des chrétiens d'Inde apprirent à connaître le Christ bien avant que des missionnaires portugais n'eussent débarqué sur les rives ouest des Indes.

Janusz Gazda

Arménie – les victimes d'un empire en désagrégation 342

Au cours de la première guerre mondiale, les massacres et les déportations massifs perpétrés par les Turcs, ainsi que les hostilités, réduisirent de moitié le peuple arménien.

Maciej Mróz

Le Concordat polonais de 1925 359

Quelles que fussent les réserves de canonistes jugeant le concordat polonais comme une oeuvre imparfaite, il n'en reste pas moins qu'il combla largement les attentes aussi bien du gouvernement polonais que du Saint-Siège.

Ryszard Radzik

Processus ethniques dans les confins est de la Pologne à l'époque de démembrement 376

Commune à la majeure partie de l'Europe latine, l'idée du Siècle des Lumières d'Etat-nation prit, au fil du temps, une expression culturelle dans le centre-est du continent.

Wojciech Morawski

Précis d'histoire du dollar 391

L'appellation „dollar” apparut dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Elle provenait des colonies espagnoles en Amérique et était une forme altérée du „thaler”.

La balancier américain 407

Michał Jagiełło s'entretient avec Michel F. Smith.

Après les élections 416

Un entretien avec Michel F. Smith recueilli par Krystyna Stypułkowska-Smith.

Kazimierz Dziewanowski

Noté en période de tournant 422

L'analyse des événements qui se jouent sous nos yeux, la tentative d'en saisir le sens profond et d'en définir l'orientation, relèvent de la pensée politique.

Feuilles du Proche Orient:

Le désert (*Zygmunt Kwiatkowski SJ*) 430

Les images qu'on se fait de „Solidarité“
(*Paweł Machcewicz*) 438

Une nation qui sent la résine
(*Roman Warszawski*) 444

A l'ombre d'interrogations philosophiques tronquées
(*abbé Józef Życiński*) 451

Comptes rendus 459

Krzysztof Renik

Egzotyczni chrześcijanie

Dla przeciętnego Indusa chrześcijaństwo jest zjawiskiem egzotycznym. Stwierdzenie to może się wydać szokujące, być może nawet niestosowne. Nie ma w nim jednak nic niewłaściwego. Egzotyczny to przecież ani nie dziwny, ani nie dziwaczny, choć do takiego rozumienia zdążyliśmy się już przyzwyczaić. Egzotyczny to tyle co daleki lub obcokrajowy. Takie właśnie jest dla zwykłego mieszkańca Indii chrześcijaństwo. Dlatego też pisząc o chrześcijaństwie w kraju zwanym Wyspą Jabłoni Różanych dobrze byłoby mieć świadomość, że wyznanie to jest jednak w Indiach marginesem życia religijnego, nie stanowi podstawy intensywnej egzystencji religijnej Indusów, nie kształtuje w zasadniczy sposób duchowości i postaw światopoglądowych mieszkańców tego kraju. Powyższe zdania, słuszne w odniesieniu do całych Indii, okazują się jednak niewystarczające, gdy przychodzi skonfrontować je z rzeczywistością niektórych wybranych regionów Związku Indyjskiego. Po raz kolejny okazuje się wówczas, że tak popularne mówienie o Indiach w ogóle nie tylko nie przybliża nas do tego kraju, ale w wielu przypadkach prowadzi do kształtowania obrazu skażonego błędem, niekiedy wręcz fałszywego. Dlatego lepiej czasem zrezygnować z opowieści o Indiach w ogóle na rzecz opowieści o którymś z regionów tego bezkresnego kraju czy o zjawisku charakterystycznym dla jakiejś części tego kraju, *gdzie cytryna dojrzewa*.

Na samym dole indyjskiego trójkąta, niedaleko miejsca, gdzie jego dłuższe boki łączą się ze sobą pod kątem ostrym i tworzą przylądek Kanjakumari, leży stan Kerala. Obejmuje ziemie wchodzące niegdyś w skład dziesiątków księstw, wśród których największe znaczenie miały Trawankor, Koczin i Kalikat. Na ziemiach tych chrześcijaństwo, w odróżnieniu od wielu innych obszarów Indii, nie jest marginesem, a strzelające ku niebu wieże kościołów nie są wcale rzadsze aniżeli bogato rzeźbione sylwety hinduistycznych śikhara. To właśnie tam, pośród palmowych gajów

i tętniącej życiem tropikalnej przyrody po raz pierwszy dotarła do Indii wiadomość o Chrystusie.

Na koniec tedy do Indyi zaszedłszy, ludzie one Chrystusowi służyć nauczył. I gdy tam nauką i żywota świętobliwością i cudami wielkimi zasłynął, i do zamięłowania Jezusa Chrystusa wiele ludzi pobudził, król ziemi onej, batwochwalca gniewem nań zapalony na śmierć go potępił i włóczyniami ukłuć kazał. I tak do apostołskiej dostojności męczeńską koroną okraszony został¹. Tak pisał o życiu św. Tomasza Apostoła stary polski hagiograf, ks. Piotr Skarga, w swoich „Żywotach świętych”. Nie grzeszy ten opis nadmiarem faktów, nie grzeszy historyczną ścisłością i znajomością indyjskich realiów. Ale przecież nie to jest w nim najważniejsze. Znacznie ważniejsza jest wiadomość, iż chrześcijaństwo na południu Indii sięga swymi korzeniami już pierwszych lat po śmierci Chrystusa. Mimo że świadomość tego faktu była obecna w Europie już od wieków, dzisiaj często o tym zapominamy. A przecież dla indyjskich chrześcijan ma to ogromne znaczenie. Ich przodkowie dowiedzieli się bowiem o Chrystusie na długo przedtem, nim do zachodnich wybrzeży Indii dotarli portugalscy misjonarze. I to z ust samego Tomasza Apostoła. Tak przynajmniej głosi stary apokryf, który opowiadają i dzisiaj ludzie z Kerali. *Chrześcijaństwo w południowych Indiach szczytą się, na mocy wielowiekowej tradycji, ewangelicznym rodowodem swej wiary, której pierwszym zwiastunem na Malabarze miał być sam św. Tomasz Apostoł. Od jego imienia zwą też siebie dzisiaj „chrześcijanami św. Tomasza”. Literackim źródłem tej tradycji jest pochodzący z końca I lub początku II wieku tekst apokryficzny pt. „Dzieje Judy-Tomasza”, prawdopodobnie pióra Bardesanesa (154–222), słynnego pisarza z Edessy².* Wedle tego apokryfu misyjną podróż do Indii nakazał podjąć Tomaszowi sam Chrystus. Podczas swej drogi na wschód Apostoł spowodował – jak chce legenda – wiele nawróceń. Moc jego apostołskiego oddziaływania była tak silna, iż nawet miejscowi władcy przyjęli nową wiarę, a św. Tomaszowi udało się stworzyć na Wybrzeżu Malabarskim liczne chrześcijańskie gminy wyznaniowe. Początek misyjnej działalności Apostoła w Indiach południowych miał przypaść na 52 r. po narodzeniu Chrystusa. Czy można zatem twierdzić z całą

stanowczością, że właśnie wówczas pierwszy wyznawca chrześcijaństwa postawił swą stopę na ziemi indyjskiej?

Literatura hagiograficzna ma to do siebie, iż jej wartość jako przekazu historycznego jest bardzo różna. Raz lepsza, kiedy indziej gorsza. Współczesne badania nad dziejami chrześcijaństwa indyjskiego potwierdzają jednak, iż wiele imion zawartych w apokryfie „Dzieje Judy-Tomasza” ma brzmienie indyjskie, że istotnie królowali wówczas w Indiach władcy o imionach znanych z kart apokryfu. *Zaskakujące odkrycia archeologów wykazały, że zarówno król Gondofares jak i brat królewski Gad (główne postacie występujące w apokryfie – K. R.) to postacie historyczne, nie zaś wymysł legendy. Imiona ich figurują na odkopanych monetach oraz w pewnej inskrypcji z Gandary, co pozwala określić czas i miejsce ich panowania mniej więcej na lata 19–45 w tzw. Indiach Scytyjskich, w dolinie Gangesu*¹. Indie Scytyjskie to co prawda północ subkontynentu indyjskiego, ale uczeni są skłonni przypuszczać, że tam właśnie rozpoczęła się działalność św. Tomasza Apostoła w Indiach. Dopiero później, gdy imperium Indo-Partów stało się terenem najazdu Kuszanów, a działo się to około 50 r., Apostoł ruszył na południe, właśnie w kierunku Wybrzeża Malabarskiego. Czy to wystarcza, by twierdzić z całą pewnością, że 52 r. to data założenia pierwszych gmin chrześcijańskich na południu Indii? Dzisiaj, zdaje się, trudno jest w pełni jednoznacznie odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Być może tekst Bardesanesa niesie w sobie przekaz historyczny, być może jest jedynie legendą.

Sytuację komplikuje jeszcze dodatkowo fakt, iż w tradycji południowoindyjskich chrześcijan pojawia się także inna postać o imieniu Tomasz. Jest nim żydowski kupiec nawrócony na chrześcijaństwo, który około poł. IV w. przywędrował wraz z grupą swych rodaków do portu Kranganore na Wybrzeżu Malabarskim i założył tam gminę wyznaniową, której przewodził biskup Józef z Ur. W sumie zatem spotykamy się z dwiema podstawowymi tradycjami, z których miało się wywodzić południowoindyjskie chrześcijaństwo.

¹ Piotr Skarga, *Żyoty świętych*, Wilno 1/80, t. II, s. 418.

² Azis S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, s. 309.

³ Tamże, s. 310.

Dwie wielkie tradycje dotyczące powstania i rozwoju chrześcijaństwa zakorzeniły się głęboko pomiędzy chrześcijanami – pisze keralski badacz dziejów miejscowego chrześcijaństwa. – (1) Apostolska tradycja świętego Tomasza, (2) kolonialna tradycja Tomasza z Kany /.../ Wedle drugiej tradycji kupiec o imieniu Tomasz z Kany (Kanai Thomman) przybył do Kraganore, by założyć kolonię składającą się z czterystu chrześcijan syryjskich z Jerozolimy, Bagdadu i Niniwy, razem z biskupem Józefem z Ur¹. Za drugą tradycją przemawiają już ściśle świadectwa historyczne, dokumenty, których wagi nikt współcześnie nie kwestionuje. Owa migracja syryjskich chrześcijan do Indii miała swoje bardzo określone, społeczne i polityczne powody. Oto właśnie w IV w. po Chr. chrześcijanie syryjscy zamieszkujący dotąd tereny Mezopotamii zostali zmuszeni do opuszczenia swych rodzinnych stron za sprawą krwawych prześladowań zainicjowanych w czasie rządów Szapura II. Chrześcijanie ci napływali do Kerali stopniowo, w kilku falach migracji tworząc nowe i coraz liczniejsze gminy. Początek tej emigracji miała dać właśnie grupa uciekinierów pod wodzą Tomasza, żydowskiego kupca. W poł. V w. istniała już z całą pewnością na terenie Wybrzeża Malabarskiego chrześcijańska organizacja kościelna pozostająca w ścisłym związku zależności od nestoriańskiej diecezji w Seleucji-Ktezyfonie, leżącej na terenie Mezopotamii.

Czy zatem chrześcijanie przybyli do Indii jako emigranci z obszarów leżących w widłach Eufratu i Tygrysu, czy też, jak chce dobrze znany w południowych Indiach apokryf, zostali nawróceni na nową wiarę przez św. Tomasza Apostoła? Chrześcijanie w Kerali wołają widzieć swe korzenie w działalności misyjnej Apostoła. Trzeba zresztą pamiętać, że i w I w. po Chr. kontakty pomiędzy południowoindyjskim wybrzeżem a krajami Mezopotamii były ożywione. Wszak drogi morskie łączące Bliski Wschód, dolinę Indusu i wschodnie wybrzeża Afryki z Wybrzeżem Malabarskim były znane. Obecność indyjskiego drewna tekowego w ruinach Ur potwierdza opinię /.../, że drewno to musiało być transportowane przybrzeżną drogą morską z portów Malabar, na którym to Malabarze jedynie występowało. Najprawdopodobniej istniał taki przybrzeżny szlak handlowy pomiędzy południowymi Indiami, portami doliny Indusu i Za-

*toką Perską*⁵. W początkach pierwszego tysiąclecia handel towarami przewożonymi na pokładach kupieckich statków miał już swoją tradycję. A przecież wymianie dóbr materialnych, kontaktom handlowym towarzyszy zawsze wymiana wartości duchowych.

Wschodniosyryjski charakter chrześcijaństwa w południowych Indiach oraz ściśle związki chrześcijan indyjskich z ośrodkami myśli nestoriańskiej i jakobickiej miały się po latach położyć smutnym cieniem na losach gmin chrześcijańskich w Kerali. Zanim to jednak nastąpiło, chrześcijaństwo na południu Indii rozwijało się intensywnie, powstawały coraz liczniej kościoły i kaplice. Jak chce tradycja, siedem pierwszych zbudowano za sprawą św. Tomasza Apostoła. Dzisiaj nie ma już na to żadnych świadectw archeologicznych. Trudno się zresztą temu dziwić. Tropikalny klimat Kerali nie sprzyja przetrwaniu architektury. Kosmas Indikopleustes, mnich z góry Synaj, potwierdza jednak w swej „Topografii chrześcijańskiej” (520–525), istnienie w Kerali budowli kościelnych już w VI w. Co ciekawe, twórcy tych budowli nie naśladowali wówczas rzymskiej lub bliskowschodniej architektury sakralnej, mimo że kontakty z Bliskim Wschodem były nader ożywione, ale raczej adaptowali do potrzeb kultu chrześcijańskiego wzory hinduistycznego budownictwa świątynnego. Była to zatem architektura świadomie nawiązująca do tradycji miejscowych, nie zaś sztucznie przenoszona z pozaindyjskiego kręgu kulturowego. *Budownictwo kościelne w Kerali wyrosło z rdzennych tradycji architektonicznych i w zasadzie trend ten był kontynuowany do niedawna mając we wzgardzie wpływy późniejszej europejskiej architektury kościelnej*⁶. O tym, że nawiązania do tradycyjnego wyglądu świątyni hinduistycznej były bardzo silne, niech świadczy fakt, iż Vasco da Gama przybywszy do Kerali na początku XVI w. pomylił hinduistyczną świątynię bogini Kali z kościołem. *Różnica pomiędzy obiema budowlami była w owym czasie trudna do zauważenia dla obcokrajowca*⁷.

⁵ Chummar Choondal, *Christian Folk Songs*, Trichur 1983, s. 26.

⁶ Prakash Charan Prasad, *Foreign trade and commerce in ancient India*, New Delhi 1971, s. 149.

⁷ H. Sarkar, *Monuments of Kerala*, New Delhi 1978, s. 46.

⁸ Tamże, s. 46.

Wraz ze wzrastającą liczebnie społecznością chrześcijańską, wraz z coraz większą liczbą kościołów i chrześcijańskich budowli sakralnych wzrastało także znaczenie ekonomiczne i polityczne wspólnoty chrześcijańskiej. Oczywiście chrześcijanie, zarówno ci, którzy przybyli z Bliskiego Wschodu, jak i ludność miejscowa, która przyjęła nową wiarę, znaleźli się poza tradycyjnym systemem kastowym regulującym życie społeczne południa Indii. Trzeba dodatkowo przypomnieć, że właśnie na południu system kastowy charakteryzował się najbardziej sztywnymi regułami, był najbardziej skodyfikowany, zaś wszelkie odstępstwa od niego były surowo zakazane. Mimo to członkowie społeczności chrześcijańskiej znajdującej się poza tym systemem uzyskali stosunkowo szybko ważne miejsce w życiu społecznym Kerali, a właściwie owych licznych księstw tworzących niegdyś to, co współcześnie nosi nazwę stanu Kerała. I tak np. o chrześcijanach będących potomkami wspólnoty stworzonej przez Tomasza z Kany historyk kerałski napisał: *Osiągnęli wysoki status społeczny, porównywalny z pozycją braminów. W życiu społecznym i kulturalnym tej wspólnoty znajdują się liczne przywileje i honory, które Tomasz z Kany otrzymał od jednego z królów dynastii Chera*⁸. Była to m.in. zgoda na używanie przez wspólnotę pewnych rekwizytów zarezerwowanych uprzednio wyłącznie dla rodziny królewskiej i wykorzystywanych jedynie z okazji największych uroczystości religijnych. Chodzi m.in. o takie symboliczne przedmioty, jak obrzędowe parasole, pióropusze i wachlarze z pawich piór, a także ozdobne miotłki z sierści jaków. Wszystkie te przedmioty uważano za niezwykle godne czci i używano ich w czasie obrzędów w świątyniach hinduistycznych. Za zgodą króla mogli ich także używać chrześcijanie podczas procesji lub innych praktyk obrzędowych. Ponadto, na mocy odrębnych przywilejów, chrześcijanie zostali upoważnieni do używania instrumentów świątynnych, a więc tradycyjnych południowoindyjskich bębnów, piszczałek, gongów. Możliwość wykorzystywania wszystkich tych przedmiotów w czasie praktyk kultowych z jednej strony świadczy o wysokim statusie wspólnoty chrześcijańskiej (niższym kastom hinduistycznym niejednokrotnie nie wolno było nawet dotykać tych przedmiotów), z drugiej zaś przekonuje o otwartości kultury Kerali – nowa wiara spot-

kała się szybko z aprobatą najbardziej oświeconych umysłów południa Indii, a w każdym razie zyskała ich sympatię.

Sympatia ta nie oznaczała wcale zacierania różnic pomiędzy ludnością hinduistyczną a społecznościami chrześcijan. *Religijność chrześcijan oraz droga ich życia są zupełnie obce duchowi indyjskiemu. /.../ Ci, którzy przybyli z zagranicy, przynieśli ze sobą swoją cudzoziemską kulturę*⁹. Mimo to z biegiem lat ta przyniesiona kultura asymilowała się coraz bardziej na gościnnej ziemi południa Indii, zaś dzięki otwartości hinduistycznych władców zapuszczała coraz głębiej swoje korzenie. Stawała się w coraz mniejszym stopniu kulturą i religijnością przyniesioną przez obcych przybyszów, w coraz większym zaś rodzimą formą kultu religijnego. Dawni imigranci syryjscy coraz mocniej wrastali w miejscowe stosunki społeczne i gospodarcze. A także polityczne. Trzeba wyraźnie podkreślić, że do czasu przybycia do Indii Portugalczyków wspólnoty chrześcijańskie zdążyły się na trwałe usadowić w krajobrazie życia społecznego Kerali. Chrześcijanie położyli np. ogromne zasługi w rozwoju miast leżących na Wybrzeżu Malabarskim. Zorganizowani w bractwa handlowe byli czołowymi animatorami handlu z krajami Bliskiego Wschodu, który w dużym stopniu przyczyniał się do urbanizacji Kerali, a także rozwoju jej gospodarki rolnej i plantacyjnej. Jednym z pierwszych źródeł dochodu chrześcijan przez wiele stuleci pierwszego tysiąclecia był handel pieprzem. *Współczesne zapisy z okresu wczesnego średniowiecza świadczą, że chrześcijańscy kupcy i ich kupieckie organizacje były bogate i rozwijały się dobrze. Ogromnie bogactwo i autonomiczny status korporacji kupieckich w ważnych miastach pomagały im odgrywać żywą rolę w społecznym, ekonomicznym i kulturalnym życiu regionu*¹⁰. O udziale chrześcijan w życiu społecznym południowych Indii dowiadywała się Europa z zapisków ówczesnych żeglarzy i podróżników. Istnienie gmin chrześcijańskich na tych jakże odległych od Europy obszarach było wówczas naturalne i nie zaskakiwało docierających tam co jakiś czas Europejczyków. Jako pierwszy przywiózł wieści o nich do

⁸ Chummar Choondal, dz. cyt., s. 76.

⁹ Tamże, s. 27–28.

¹⁰ K. P. Velayudhan, *Socio-economic impact of Christian merchants and guilds in early medieval Kerala*, w: *Christian heritage of Kerala*, Cochin 1981, s. 67.

Europy w ostatnim dziesięcioleciu XIII w. Marco Polo, który pisząc o Malabarze stwierdzał krótko i bez zbędnych komentarzy: *Mieszkańcy są bałwochwalcami. Prócz tego żyją tam chrześcijanie i żydzi*¹¹.

Zmiany w sytuacji chrześcijan indyjskich nastąpiły z chwilą przybycia i umocnienia się w Indiach Portugalczyków. W zasadzie nie data przybycia Portugalczyków do Indii położyła kres pewnej epoce w dziejach indyjskiego chrześcijaństwa, ale wydarzenia o sto lat późniejsze, znane jako synod w Diamper w 1599 r. *Samo przybycie Portugalczyków nie zdeterminowało losu Kościoła nestoriańskiego w Indiach. Uczynił to dopiero synod w Diamper*¹². Ale nie uprzedzajmy faktów. Przybyli do Indii na przełomie XV i XVI w. Portugalczycy szybko zdobyli dominację nad ziemiami subkontynentu indyjskiego leżącymi na zachodnim wybrzeżu, a dokładniej na Malabarze i w rejonie Goa. Ten ostatni obszar miał się stać szczególnie silnym bastionem władzy portugalskiej w Indiach. Jego zdobycie w 1510 r. przez Alfonso de Albuquerque było ogromnym zwycięstwem Europejczyków, zaś sam Albuquerque tak pisał o tym wydarzeniu do swego króla i mocodawcy: *Podpalilem miasto i co żyło wzięliśmy na miecze. Wasi ludzie przez cztery dni pławili się we krwi; maurom nie dawano pardonu; wszystkich pojmanych zamknęto w meczetach, które następnie podpalono. Wzbronilem natomiast zabijanie braminów i rolników. W ten sposób zginęło około 6 tysięcy ludzi*¹³. Cóż, krwawe to były czasy, zaś o potęgę własnego królestwa i rozkrzewianie wiary zabiegano głównie mieczem.

W krótkim czasie Portugalczycy postanowili rozwijać w Indiach swe ambicje imperialne, polegające na stopniowym podboju całych południowo-zachodnich obszarów subkontynentu oraz kształtowaniu ich na modłę europejską. W tym właśnie tkwiło źródło tragicznych dla indyjskich chrześcijan wydarzeń. Przez całe lata odlegli od Rzymu, nie pozostający w bezpośredniej łączności z papieżem, nie zdawali sobie sprawy, jak wielkie różnice wyznaniowe dzielą ich Kościół od Kościoła rzymskiego. Wywodzili się przecież z Kościoła wschodniosyryjskiego i ich zwyczaje religijne, ich liturgia różniły się znacznie od tego, z czym przybywali do Indii Portugalczycy. Nestoriańska tradycja Kościoła w Indiach rzucała na indyjskich chrześcijan podejrzenie

o herezję. I choć można przypuszczać, że dla przeciętnego wyznawcy chrześcijaństwa w ówczesnych Indiach spory teologiczne na temat natury Chrystusa nie były problemem najbardziej istotnym, to właśnie to zagadnienie wpłynęło na niechętny a potem wrogi stosunek katolików portugalskich do chrześcijaństwa indyjskiego. Dla Portugalczyków miejscowi chrześcijanie byli po prostu heretykami, których należało ponownie nawrócić. Przybysze z Europy nie umieli zrozumieć specyfiki chrześcijaństwa wschodniego, nie potrafili dostrzec tkwiących w nim wartości, nie umieli wreszcie zauważyć, że chrześcijaństwo w Indiach zapuściło już bardzo głęboko swe korzenie. Portugalczycy byli dziećmi epoki, która ich wydała. Epoki ogromnie europocentrycznej. Tak rozpoczął się dramatyczny czas latynizacji Kościoła indyjskiego. Proces, w wyniku którego doszło do tragicznych rozłamów w obrębie jednolitej do tego czasu wspólnoty chrześcijan indyjskich.

Wydarzeniem, które zapoczątkowało owe ciągnące się przez stulecia podziały, był synod w Diamper zwołany przez arcybiskupa Goa, Aleksego de Menezis, w 1599 r. *Tragedia Kościoła indyjskiego rozpoczęła się /.../ wraz z powołaniem w roku 1598 na arcybiskupstwo w Goa świętobliwego, lecz fanatycznego augustianina Aleksego de Menezis. Posiadał on szerokie pełnomocnictwa i zdecydowany był uczynić wszystko, aby wytepić nestorianizm oraz wszelką inną herezję w łonie Kościoła indyjskiego i narzucić mu obrządek rzymski*¹³. Nie trzeba dodawać, że za herezję uważano wówczas praktycznie wszystko, co nie było zgodne ze zwyczajami chrześcijaństwa łacińskiego. Synod w Diamper rozpoczął okres wielowiekowej latynizacji Kościoła indyjskiego. Jego uchwały miały upowszechnić rzymski model chrześcijaństwa. *Dekrety Synodu odcisnęły piętno na życiu społecznym, religijnym i kulturalnym chrześcijan w Kerali europeizując ich praktyki religijne, a także życie społeczne i kulturalne. Portugalski imperializm zdominował tradycję i kulturę chrześci-*

¹¹ Marco Polo, *Opisanie świata*, Warszawa 1975, s. 315.

¹² Mar Aprem, *The Nestorian Church in India from 5th to the 16th century*, w: *Christian heritage of Kerala*, dz. cyt., s. 31.

¹³ Cyt. za Jan Kieniewicz, *Portugalczycy w Azji XV–XX wiek*, Warszawa – Wrocław 1976, s. 43–44.

¹⁴ Aziz S. Atiya, dz. cyt., s. 313–314.

jan¹⁵. Teoretycznie zatem i z punktu widzenia Portugalczyków synod zakończył się sukcesem. Potępiono błędne poglądy Nestoriusza, wprowadzono obowiązek celibatu, zgodzono się na bezwarunkowe posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, uznano prawo inkwizycji do działania w Indiach, a także spalono wszystkie stare pisma, w których mogły się kryć treści heretyckie. Na skutek tego ostatniego kroku tak mało współcześnie wiemy o przeszłości keralskich chrześcijan. Siła tradycji okazała się jednak znacznie silniejsza aniżeli wszystkie dekrety synodalne.

Niefortunna działalność Portugalczyków rzuciła ziarno schizmy wśród chrześcijan indyjskich. Nie mogąc się pogodzić z utratą własnej prawie, a może i ponad, tysiącletniej tradycji religijnej, chrześcijanie południowych Indii zaczęli się buntować przeciw władzy Rzymu oraz swemu nowemu zwierzchnikowi, którym miał być na mocy odpowiedniej bulli papieskiej arcybiskup Goa. Sytuację komplikował fakt, iż Watykan jeszcze w 1493 r. udzielił królowi portugalskiemu zezwolenia na prowadzenie m.in. w Indiach misji patronackiej, czyli zależnej bezpośrednio od króla. W ten sposób Rzym nie miał już pełnego wpływu na działalność misyjną prowadzoną przez duchownych z Portugalii na obszarze subkontynentu indyjskiego.

Portugalczycy mimo swych dążeń do zunifikowania indyjskiego chrześcijaństwa nie byli w stanie zapobiec rozłamom. Od początku XVII w. wśród chrześcijan południowych Indii dochodziło coraz częściej do podziałów. Ci, którzy pragnęli zachowania rodzimej tradycji, zwołali w 1653 r. synod w miejscowości Mattanczeri w Kerali, który odrzucił wszystkie związki z Rzymem i nie zaakceptował łacińskiej formy chrześcijaństwa. Powstał w ten sposób przedchalcedoński Malankarski Syryjski Kościół Prawosławny. Inne ugrupowanie chrześcijan z południowych Indii pozostając wierne tradycji nestoriańskiej skupiło się w Kościele, który przyjął nazwę Kościoła Syryjskiego Mar Thoma z Malabaru. Oba te Kościoły istnieją do czasów współczesnych i są świadectwem dramatycznych rozdarć, jakie stały się udziałem chrześcijan indyjskich od początku XVI stulecia. Podziałów, które – o ironio – zapoczątkowała nieszczęśliwa i nie przemyślana działalność portugalskich misjonarzy, ale i kolonizatorów.

Obraz tego okresu w dziejach indyjskiego chrześcijaństwa byłby jednak niepełny, gdyby nie wspomnieć o człowieku, którego działalność znacznie wyprzedzała czasy, w których przyszło mu żyć. Mowa tu o ojcu Robercie de Nobili (1577–1656), jezuitcie, który próbował chrystianizować (ale nie europeizować) Indusów metodami daleko wyprzedzającymi to wszystko, co robili dotychczas przybysze z Europy. Rzecz jasna, działalność Nobilego polegała na propagowaniu chrześcijaństwa łacińskiego i nie nawiązywała do południowoindyjskiej tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Była to jednak próba włączenia nowej wiary w tradycyjne życie społeczne i cywilizacyjne Indusów. Po krótkim pobycie w Goa i rozczarowaniu, które przyniosła mu obserwacja prowadzonej tam działalności kościelnej i misyjnej, ojciec de Nobili za teren swej działalności obrał obszar obecnego stanu Tamil Nadu, a ściślej rejon miasta Madurai. Charakteryzując najkrócej działalność ewangelizacyjną de Nobilego należałoby powiedzieć, że jako pierwszy posługiwał się on w Indiach metodą akomodacji i inkulturacji misyjnej.

Mimo pewnego poparcia ze strony Stolicy Apostolskiej praca włoskiego jezuity nie spotkała się ze zrozumieniem szerszych kręgów w Kościele i była czymś zupełnie wyjątkowym w dziejach dawnej ewangelizacji subkontynentu indyjskiego. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że nurt działalności misyjnej zapoczątkowany w Indiach przez de Nobilego znalazł kontynuację dopiero współcześnie, zaś jego propagatorami byli ludzie skupieni wokół benedyktyńskiego aśramu-klasztoru Świętej Trójcy – Succidananda w Szantiwanam, w rejonie niezbyt zresztą odległym od terenu dawnej działalności Roberta de Nobili. To właśnie jeden z założycieli tego ośrodka pisał z goryczą: *Ogromna była cena zapłacona za zachodni styl misji, a z użyźniania gleby wodą Gangesu i Kaweri zrezygnowano całkowicie. W Indiach sadzono egzotyczne drzewa w ogrodach botanicznych, tak miało rosnąć tam ziarno chrześcijaństwa. Jakże więc rodzime ptaki mogłyby zadomowić się w koronie tak hodowanego drzewa? Zerwą parę owoców (jak np. korzyści materialne, wykształcenie...), a potem odlecą, nigdy nie zakładając gniazda. Przylecą pszczoły do jego kwiatów,*

¹⁵ Chummar Choondal, dz. cyt., s. 27.

*zbiorą nieco pyłku na miód, nigdy jednak nie zbudują ula w pniu obcego sobie drzewa*¹⁶. Powtórzmy raz jeszcze – ten model działalności misyjnej, ignorującej zarówno dawne indyjskie chrześcijaństwo jak i odmienność kulturową Indii przynieśli w XVI i XVII w. Portugalczycy.

Sytuacja w Indiach zmieniła się, gdy potęga Portugalczków zaczęła się chylić ku upadkowi. Do Indii przybywali nowi kolonizatorzy. Tym razem byli to Holendrzy i Anglicy, którzy już od początku swego władania terytoriami leżącymi na wybrzeżu indyjskim drastycznie ograniczali prowadzenie katolickiej działalności misyjnej. Od II poł. XVII w. misje katolickie stały się zatem mniej aktywne. W ich miejsce działalność ewangelizacyjną rozpoczęli misjonarze baptystyczni, protestanccy i anglikańscy. Na ziemię indyjską, w tym także do Kerali, wkroczyło chrześcijaństwo niekatolickie z zachodu Europy. Niesnaski i nieporozumienia pomiędzy przybywającymi z Europy chrześcijanami nie wpływały dodatnio na wyniki działalności ewangelizacyjnej. Europa, która chciała chrystianizować świat, w gruncie rzeczy doszczętnie niszczyła jedność indyjskich chrześcijan. Powstawały nowe Kościoły i chrześcijańskie związki wyznaniowe. Współczesna mozaika indyjskiego chrześcijaństwa to bolesny spadek po latach europejskiej penetracji subkontynentu indyjskiego. W wyniku nie zawsze szczęśliwej działalności Europejczyków chrześcijaństwo w Indiach jest dzisiaj niezwykle podzielone. Działają tu bowiem współcześnie Kościoły katolickie, protestanckie, anglikańskie, baptystyczne, prawosławne. A przecież początek chrześcijaństwu indyjskiemu dali pierwsi chrześcijanie, którzy przybyli tu z terenów Mezopotamii...

Wraz z upadkiem potęgi portugalskiej zmieniła się w Indiach sytuacja Kościoła katolickiego. Mimo że Goa pozostało nadal w rękach portugalskich, to jednak na innych terenach Rzym mógł wreszcie przystąpić do w pełni samodzielnej działalności misyjnej. Od początku XIX w. pracowali w południowych Indiach karmelici, misjonarze ówczesnej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Rzym dostrzegał już wartość chrześcijaństwa wschodniego, nie chciał narzucać chrześcijanom indyjskim łacińskiego wzoru. Nawiązała się prawdziwa łączność pomiędzy licznymi chrześcijanami południowych Indii a Stolicą Apostolską. W 1886 r. papież

Leon XIII erygował dla katolickiego Kościoła syro-malabarskiego osobne wikariaty apostolskie, zaś Pius XI ustanowił w 1923 r. metropolię syro-malabarską. Chrzęścianie indyjscy obrządku wschodniego zostali wyjęci spod jurysdykcji biskupów łacińskich. W 1930 r. część chrześcijan należących podówczas do malabarskiego Kościoła Syryjskiego Mar Thoma także wyraziła chęć zawarcia unii z Rzymem. Pius XI erygował wówczas metropolię dla Kościoła syro-malankarskiego, drugiego już Kościoła unijnego w Indiach. Różnica między tymi Kościołami polega m.in. na odmiennościach w obrządku: Kościół syro-malabarski używa w liturgii obrządku wschodniosyryjskiego (chaldejskiego), zaś Kościół syro-malankarski – zachodniosyryjskiego (antiocheńskiego).

Oczywiście przez cały czas trwa w Indiach, w całych Indiach, nie tylko na południu, rozwój chrześcijaństwa łacińskiego. Wydarzeniem niezwyklej wagi jest dla indyjskich katolików utworzenie w 1886 r. organizacji terytorialnej Kościoła katolickiego w Indiach. Papież Leon XIII bullą „*Humanae salutis*” erygował wówczas 8 archidiecezji, 19 diecezji, 3 wikariaty apostolskie i 4 prefektury apostolskie. Siedzibami biskupów katolickich stały się wówczas m.in. Bombaj, Kalkuta, Madras, Agra, Verapoly (Ernakulam). Zmienił się także status patronacki metropolii w Goa. W zamian za ograniczenie zasięgu jurysdykcji tej metropolii arcybiskup Goa otrzymał tytuł patriarchy Indii wschodnich, którego metropolita Goa używa do dziś. Współcześnie arcybiskupstwo w Goa zależy bezpośrednio od Rzymu i nie podlega Konferencji Episkopatu Indii. To spuścizna po portugalskiej przeszłości tego małego, a przecież ważnego dla historii chrześcijaństwa w Indiach obszaru.

Z biegiem lat organizacja terytorialna Kościoła katolickiego wszystkich obrządków zmienia się i współcześnie sieć archidiecezji pokrywa dokładnie całą mapę Indii: od przyłądka Kanjakumari na południu do przedgórza Himalajów na północy, od zielonych pól Pendżabu na zachodzie po rozlewiska rzeki Hughly, jednej z odnóg Gangesu, na wschodzie. W Indiach istnieje współcześnie 15 archidiecezji, 78 diecezji oraz 2 prefektury apostolskie obrządku łaciń-

¹⁰ Henri Le Saux, Jules Monchanin, *Benedyktynski aśram*, Kraków 1986, s. 38–39.

skiego podległe Kongregacji ds. Ewangelizacji Ludów. Biskupi tych archidiecezji i diecezji tworzą Konferencję Episkopatu Indii. Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich podlegają 2 archidiecezje i 9 diecezji syro-malabarskich, których biskupi tworzą Konferencję Episkopatu Syro-Malabarskiego. Tej samej Kongregacji podlega ponadto 1 archidiecezja i 2 diecezje syro-malankarskie. Tak wygląda obecna struktura organizacyjna Kościoła katolickiego w Indiach.

Chrześcijaństwo w południowych Indiach, w Kerali przede wszystkim, jest kontynuacją wszystkich praktycznie wpływów chrześcijańskich, które podczas dwóch tysiącleci oddziaływały na Indie. Są tam zatem wspólnoty należące do rodziny Kościołów protestanckich, są wspólnoty anglikańskie (np. bardzo aktywny Kościół Południowych Indii), są Kościoły wschodnie nie pozostające w łączności z Rzymem (np. Malankarski Syryjski Kościół Prawosławny, Kościół Syryjski Mar Thoma z Malabaru), są wreszcie wspólnoty chrześcijan tradycji wschodniej uznające zwierzchnictwo Stolicy Apostolskiej i pozostające przy swej starej, wschodniej tradycji liturgicznej i obrzędowej (wspomniane już unijne Kościoły syro-malabarski i syro-malankarski), są także katolicy obrządku łacińskiego.

Starodawne i burzliwe dzieje chrześcijaństwa w Indiach nie znajdują żadnego odbicia w liczebności wspólnot chrześcijańskich w tym kraju. Na początku lat osiemnastych indyjscy chrześcijanie stanowili jedynie niecałe 3% ogólnej liczby mieszkańców Indii, zaś katolicy wszystkich obrządków – niecałe 2%. Stanowiło to 16 mln wyznawców. To niewiele w porównaniu z ponad 700 mln Indusów wyznających hinduizm, islam, religię sikhów, buddyzm. Z całą pewnością chrześcijanie w Indiach są klasycznym przykładem mniejszości religijnej zanurzonej w morzu wielkich religii Azji, przede wszystkim hinduizmu. Nieco inaczej jest jednak w Kerali. Oto na tym niewielkim skrawku lądu zamieszkiwanym przez ponad 27 mln ludzi jedna czwarta to chrześcijanie. Trudno się temu dziwić, skoro wyznawcy Chrystusa pojawili się na tych terenach już przed blisko dwudziestoma stuleciami i jak w żadnym chyba innym regionie Indii potrafili wtopić się harmonijnie w indyjską tradycję kulturową i cywilizacyjną, mimo nie zawsze szczęs-

liwej działalności ewangelizacyjnej przybyszów z Europy. Przyszłość chrześcijaństwa w Indiach zależy jednak w głównej mierze od tego, czy indyjscy chrześcijanie – obojętnie jakiej tradycji kościelnej – będą potrafili być Indusami i nie ulegną europeizacji. Przez całe lata Europa nie tylko nie potrafiła im w tym pomóc, ale raczej skutecznie przeszkadzała. Zamiast umacniać chrześcijaństwo wschodnie – przybysze z Europy chcieli je latynizować, zamiast chrystianizować Indie – oni je europeizowali. A przecież nie tylko Europa była i jest dziedziczką chrześcijańskiej spuścizny.

Mocne zakorzenienie chrześcijaństwa w południowych Indiach, to m.in. wynik wytworzenia się przez stulecia własnej, oryginalnej tradycji chrześcijan Kerali. Tradycji manifestującej się ciekawymi formami obrzędowymi, kultem i duchowością łączącymi elementy wizji rzeczywistości interpretowanej w kategoriach chrześcijańskich z miejscową indoeuropejską i drawidyjską kulturą Indusów. Dzięki temu, że ta specyficznie indyjska kultura chrześcijańska znalazła trwałe schronienie w tradycji południowoindyjskich Kościołów wschodnich, chrześcijaństwo nie jest obecnie w Kerali czymś obcym. Ale opowieść o kulturze i duchowości południowoindyjskich chrześcijan to temat na odrębny szkic.

Des chrétiens exotiques

Si, dans l'ensemble, le christianisme est, en Inde, une religion marginale, tel n'est pas son statut dans l'État de Kérala. L'auteur retrace le passé reculé et agité du christianisme dans

cette région et arrive à la conclusion que son enracinement profond tient à la tradition originale maintes fois séculaire de la chrétienté de là-bas.

Rzut oka na Wschód

Janusz Gazda

Armenia – ofiary rozpadającego się imperium

Człowiek i zwierzę różnią się od siebie pamięcią, między człowiekiem a bydlęciem stoi pamięć, pewno o tym wiesz – nie? Masz w sobie pamięć – to znaczy, że masz w sobie ogień, jesteś człowiekiem z własnymi porachunkami i z własnym niepokojem, a jeśli brak ci pamięci – to patrz, w polu pasie się krowa, jest pozbawiona pamięci. Cielętko jej wczoraj zarżnięto, ale ona jest pozbawiona pamięci.

Grant Matewosjan, Twój ród

W grudniu ubiegłego roku, w Paryżu, podczas uroczystej konferencji międzynarodowej z okazji 40 rocznicy uchwalenia przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, zasiedli na honorowym miejscu, w fotelach obok siebie, trzej laureaci Pokojowej Nagrody Nobla: przedstawiciele narodu żydowskiego, polskiego i rosyjskiego. Komentując to zdarzenie publicysta belgijskiej gazety „Le Soir” Leopold Unger wyraził przekonanie, że należało ustawić jeszcze jeden, symboliczny, pusty fotel – dla Ormianina. Mieliśmy wówczas przed oczyma cztery narody, które w historii ucierpiały najbardziej (rosyjski – przede wszystkim od własnego despotyzmu).

Działo się to już po pamiętnym trzęsieniu ziemi – kolejnym nieszczęściu, które spadło na Armenię, zwracając przez chwilę uwagę świata na ten zapomniany przez wszystkich kraj i naród, usiłujący przetrwać wbrew wszystkiemu. W przyszłym roku, w kwietniu, minie 75 lat od największej tragedii Ormian w XX w., określanej przez nich mianem genocydu, czyli ludobójstwa.

W rezultacie rzezi i masowych deportacji, dokonywanych przez Turków, a także w wyniku działań wojennych zginęło ponad 1,5 mln Ormian. Żadne państwo nie poniosło podczas I wojny światowej tak wielkich strat, mierzonych nie tylko w procentach, ale także w liczbach absolutnych, jak mały naród armeński. Dla porównania: według radzieckiego demografa, prof. Urfanisa, straty Rosji wyniosły 1 mln 200 tys. żołnierzy, Francji – 1 mln, Wielkiej Brytanii – 600 tys., Niemiec – 1 mln 4/3 tys., Turcji – 320 tys. osób. Nigdzie straty nie przekroczyły 10% ogólnej liczby ludności. W tym samym czasie straciła życie połowa narodu armeńskiego, a Armenia, w odróżnieniu od takich krajów, jak Polska, Litwa, Łotwa czy Estonia, nawet nie uzyskała wówczas niezależności państwowej.

To nie ginęli żołnierze w walce, ginęła bezbronna ludność – dzieci, kobiety, starcy.

Problem przetrwania

Hordy niewiernych runęły niby wygłodniałe psy i obległy miasto. Pojawili się jak żenicy na polach /.../ i żęli, aż wyludnili miasto z wszelkiego żywego stworzenia. Ci zaś mieszkańcy, którzy schronili się w domach i kościołach, zostali oddani na pastwę płomieni i bezlitośnie spaleni /.../ Pogoda się także przyczyniła tego pamiętnego dnia, gdyż silny podmuch wiatru podsycił ogień, aż dym sięgnął niebios, a jego płonące języki przesłoniły promienie słońca. Był to widok żalospny i przerażający, całe miasto bowiem pokryły zwłoki ofiar ścielące się na placach targowych, na ulicach i w wielkich salach. Któż zliczy tych, co zginęli w płomieniach? Albowiem wszyscy, którzy uszli /.../ i schronili się w domach, spłonęli; kapłanów, których schwytano w kościołach, strawił ogień; innych zabito na dworze, a żeby nas poniżyć, ich zaś ośmieszyć w oczach postronnych, na ich łonach umieszczono ogromne wieprze.

Nie, nie jest to – choć mógłby być – opis pogromu z 1915 r. Jest to fragment kroniki XI-wiecznego historyka armeńskiego, Aristakesa Lastiwercy, opisującego ówczesne wtargnięcie do Armenii Turków seldżuckich. Ten cytat ma sens symboliczny. Armenia, o której w V w. przed Chr. pisał już Herodot (kraj Armeńczyków, którzy mieszkają

powyżej *Asyrii*), Armenia, którą z dopiskiem *Maior* – Wielka rysował na swej mapie Ptolemeusz (II w. po Chr.), znalazła się w jednym z najbardziej „przechodnich” miejsc na świecie.

Tędy przebiegała trasa wędrówki ludów i ich podbojów. Przetaczały się wojska medyjskie, oddziały Cyrusa Wielkiego i zdobywcze pułki Aleksandra Macedońskiego, były tu także legiony rzymskie. Każda armia przechodziła co najmniej dwukrotnie – zdobywając i cofając się. Teren styku wielkich cywilizacji i wielkich imperiów. Armenia traciła samodzielność lub odzyskiwała ją. Różny był stopień samodzielności i różne formy bytu zależnego. W 387 r. podzielona została między Bizancjum i Persję, w VII w. jej terytorium podbijają Arabowie, później na krótko wraca Bizancjum (X w.), nadciągają Turcy seldżuccy (XI w.), wielkie spustoszenie czynią Mongołowie (XIII w.), aż wreszcie ustalają tu swoją władzę Turcy osmańscy (koniec XIV w.). Towarzyszy temu osadnictwo tureckie, a także, próby przymusowej turkizacji i islamizacji ludności (choć Koran powiada: *Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżnia się od nieprawości* – S. II, w. 256). Potem tereny Armenii stają się przedmiotem rywalizacji między Turcją i Persją, a od początku XIX w. przybywa nowy rywal – Rosja. Przewodnicy w Eczmiadzinie, siedzibie głowy Kościoła wszystkich Ormian, informują, że dzisiejsza republika armeńska, będąca częścią ZSRR, zajmuje jedną dziesiątą terytorium historycznej Wielkiej Armenii.

Ale zadziwiające jest to, że w tych warunkach, w takich okolicznościach Armenia w ogóle przetrwała i że przetrwał armeński naród. A nie był na tyle liczny, by mógł przetrwać jedynie siłą własnego oręcza. Przetrwał siłą celowo pielęgnowanej odrębności. Język armeński jest osobnym językiem w grupie języków indoeuropejskich i nie należy do żadnej podgrupy. Pozostałe, jednoczące odrębności zostały wprowadzone przez przewidujących władców i przywódców religijnych Armenii w bardzo krótkim czasie – w okresie półtora wieku. Armenia była pierwszym państwem, które uznało chrześcijaństwo za religię państwową (303 r.), oddzielając się w ten sposób od wpływów innych religii. Na początku V w. mnich Mesrop Masztoc stworzył odrębny alfabet armeński. Wreszcie, w 451 r., po soborze chalcedoń-

skim, nastąpiło odłączenie się miejscowego Kościoła od Zachodu i stworzenie odrębnego Kościoła armeńskiego, co przeszkodziło w ewentualnym złąciu się Armenii z Bizancjum.

Panislamizm, panosmanizm, panturkizm...

Jak podaje Dżon Karakosjan w książce „Armenia zachodnia w latach pierwszej wojny światowej” (wydanej w języku rosyjskim, w 1971 r., w Erewanie), jeszcze w XVII w. 98% ludności na terytorium Armenii stanowili Ormianie. Do połowy XIX w., w tzw. Armenii Zachodniej, w wilajetach erzerumskim, wańskim, bitliskim, siwaskim, charberdzkim i diarbekirskim Ormianie stanowili absolutną większość. W przeddzień I wojny światowej górowali wprawdzie liczebnie nad innymi narodowościami, ale liczyli już tylko 39% miejscowej ludności (Turcy – 25%).

Był to rezultat pogromów i wielkich przemieszczeń ludności. W początkach XIX w. terytorium tzw. Armenii Wschodniej w wyniku wojen zostało włączone do Cesarstwa Rosyjskiego. Po pokoju andrianopolskim, w latach 1829–30 przesiedliło się tam około 90 tys. Ormian z Erzerumu, Karsu, Bajazetu. Szykany i prześladowania zmuszały wielu Ormian do emigracji, do opuszczania swych siedzib rodzinnych. Zagrożeniem były także uzbrojone oddziały Kurdów i Czerkiesów. Ponieważ rejon ten w coraz większym stopniu stawał się elementem gry politycznej państw europejskich, Ormianie próbowali niejednokrotnie poszukiwać sprawiedliwości na forum międzynarodowym. Między innymi na Kongresie Berlińskim w 1878 r. Na czele delegacji armeńskiej stał wówczas pisarz Mkrticz Chrimian, który nie znał żadnego języka europejskiego. Zapytany, w jakim języku będzie przemawiał, odpowiedział: *Przemówię takim językiem, jaki jest wszędzie zrozumiały – językiem placu*. Mylił się. W polityce język taki nie dociera do nikogo, zrozumiały jest tylko język przemocy.

Językiem przemocy przemawiano do Ormian szczególnie pod rządami Abdülhamida II (1876–1909). Ogólna liczba ofiar pogromów w latach dziewięćdziesiątych wyniosła 300 tys. osób. W samym Wanie w 1896 r. zginęło 20 tys. Ormian. Jednocześnie na terenach Armenii Zachodniej

osiedlali się Turcy, wypędzeni lub po prostu uciekający z europejskiej części kurczącego się imperium osmańskiego. Ukształtowana w ten sposób statystyka demograficzna – 39% Ormian i 25% Turków – stawała się punktem zapalnym, jeśli wziąć pod uwagę istnienie mentalności imperialnej, która zawsze broni się przed myślą o autonomii lub równouprawnieniu różniących się od siebie żywiołów.

Po rewolucji młodotureckiej (1908 r.) powstały pewne nadzieje i nawet rzez 30 tys. Ormian w Adrianopolu w 1909 r. tłumaczono sobie działaniem sił starego reżimu. Znaczna część inteligencji ormiańskiej poparła młodoturków, którzy chcieli stworzyć – jak pisze Ludwik Bazyłow – *państwo nowożytnie, silne, sprężyste, scentralizowane, zdolne do zahamowania niebezpieczeństw grożących ciągle od strony mocarstw. Realizacja tego programu nie miała żadnego sensu bez równouprawnienia wszystkich narodów imperium i młodoturcy stanęli na takiej platformie politycznej*. Ci Ormianie, którzy za rządów Abdülhamida byli zmuszeni do politycznej emigracji, powracali teraz, nie przeczuwając, jaki los czeka ich za kilka lat. Takim przykładem powracającego emigranta był poeta Grigor Zohrab. W kwietniu 1915 r. został aresztowany w Stambule wraz z wieloma innymi intelektualistami armeńskimi i niedługo później rozstraszano mu głowę kamieniami w miasteczku Seyitön-Dörü na trasie Diarbekir – Urfa.

Najbardziej przerażająca jest logika i nieuchronność tych wydarzeń. Samo tworzenie imperium jest rodzajem grzechu pierwotnego, który będzie ciążył do końca nad losem tych, którzy znajdują się w obrębie imperium. Wybitny historyk brytyjski Arnold J. Toynbee, autor 10-tomowej pracy „A Study of History”, mówi o imperiach (które często nazywa *państwami uniwersalistycznymi*), że są *efemerydami*. I dodaje: *Jeżeli zaś dzięki aktom przemocy trwają dłużej niż normalnie, zwyrodnienie stanowi cenę nienaturalnej długowieczności. W takich przypadkach państwo uniwersalistyczne przeobraża się w anomalię społeczną*.

Największy zasięg imperium tureckiego przypada na 1683 r. Wówczas, jako reakcja na powtórne oblężenie Wiednia zakończone „wiedeńską victorią” Sobieskiego, rozpoczął się kontratak Zachodu, który – jak powiada historyk – *trwał bez poważniejszych zahamowań od 1683 do 1922 roku*;

a ustał dopiero wówczas, gdy osmanidzi nie tylko zostali wyrzuci z imperium, lecz również musieli wyprzeć się odziedziczonej po przodkach irańskiej kultury za cenę utrzymania macierzystych ziem w Anatolii. Choć plemiona tureckie (Seldżukowie) wtargnęli do Anatolii dopiero pod koniec XI w., to jednak z czasem Turcy zaczęli uważać ją za swój matecznik.

Wszystkie imperia zdobywają nowe ziemie, a później bronią swego stanu posiadania za pomocą oręża i ideologii. Kiedy panislamizm przestał być czynnikiem jednoczącym (Arabowie dążyli do wyzwolenia spod panowania tureckiego sułtana), panosmanizm również nie potrafił połączyć w jednym państwie różnych narodowości, a obszar imperium ciągle się kurczył, coraz więcej zwolenników zdobywały idee panturkizmu. Pisze polski historyk Jan Reychman: *Wizja praojczyzny „od Anatolii do Altaju”, marzenia o zrekonstruowaniu fantastycznego „Turanu” miały stanowić zadośćuczynienie za upokorzenia i poniesione na frontach wojennych porażki, miały rozładować kompleks niższości ogarniający Turków, od kiedy odwróciło się od nich w XVII wieku szczęście wojenne.*

Panturkizm był utopią, poruszającą wyobraźnię żywiołu tureckiego w imperium osmańskim, ale pozostającą bez żadnych praktycznych szans, gdyż inne narody, wywodzące się z pradawnego Turanu, znajdowały się daleko i to przeważnie w obrębie imperium rosyjskiego. Od najbliższych, czyli Tatarów azerbejdżańskich, zwanych dzisiaj Azerbejdżanami, oddzielali Turków klinem – Ormianie. W praktyce wizja nowoczesnego państwa tureckiego zaczęła się sprowadzać do obszaru wspomnianego matecznika, poszerzonego o jakiś skrawek Europy i Armenię Zachodnią, którą od pewnego czasu żywioł turecki nazywał Anatolią Wschodnią.

„Ostateczne rozwiązanie“

Poczucie ponoszonych klęsk i strach przed możliwością utraty na rzecz sąsiadów i obcych potęg nawet obszaru minimum, w połączeniu z mentalnością imperialną, której nie można szybko wyleczyć, musiał dać piorunującą mieszankę wybuchową. Jej ofiarami (frustracja wywołuje

agresję, która zawsze musi sobie znaleźć ujęcie, czyli ofiary) stali się Ormianie, a także, w dużo mniejszym stopniu – Grecy.

Tatar kazański Yusuf Akçura, uważany za ojca panturkizmu, głosił w 1911 r., że jedynym ratunkiem dla imperium osmańskiego jest panowanie Turków nad innymi narodami imperium. I dodawał: *Turcy to naród panujący i sprawujący władzę, stworzony do panowania nad innymi*. Wtórował mu popularny poeta Ziya Gökalp: *Tych wszystkich, co nie są z Turkami – przeklinam! Znany działacz partii „İttihad”, dr Nazim-bej, mówił w przededniu rzezi w Adanie: Państwo musi być wyłącznie tureckie; istnienie elementów obcoplemiennych staje się pretekstem dla europejskiej ingerencji; należy je koniecznie sturczyć*. A w sierpniu 1910 r. przyszły młodoturecki minister spraw wewnętrznych Talaat Pasza twierdził, że w *Turcji można będzie mówić o równości wobec prawa dopiero wówczas, gdy zakończy się proces sturczenia wszystkich elementów ludności*. W młodotureckich gazetach rządowych można było nawet przeczytać, że *naród ormiański nie istnieje. W Turcji jest tylko jeden naród – osmański*.

Jednocześnie rozwijały się poglądy o znaczeniu, nazwijmy to, bardziej praktycznym. Wybitny mąż stanu, Fuad Pasza, umierając, pisał w pośłaniu do sułtana Abdülaziza, jeszcze w 1869 r.: *Imperium osmańskie w niebezpieczeństwie... Niepojęte błędy naszych przodków (chodziło o tolerancyjny stosunek do Ormian i innych narodowości chrześcijańskich – przyp. J. G.) stawiają nas dzisiaj w sytuacji nadzwyczaj zatrważającej*. Z kolei Kyâmil Pasza, jeden z bliskich współpracowników następnego sułtana, Abdülhamida, tak formułował polityczny program działania: *Skoro w Turcji europejskiej wyhodowaliśmy sobie żmije, to nie możemy tej lekkomyślności powtarzać w Turcji azjatyckiej; zdrowy rozsądek wymaga, aby zniszczyć i zetrzeć z powierzchni naszej ziemi wszystkie te elementy, które w konsekwencji mogą nam zagrażać i stać się przedmiotem ingerencji i narzędziem w ręku mocarstw europejskich*. Wspomniany już Nazim-bej pisał w 1913 r., że sułtani w swej zbrodniczej słabości dopuścili do tego, aby w zdobytych przez nich krajach żyli i rozwijali się Aborygeni – zamiast przy pomocy polityki turkizacji spowodować ich całkowite roztopienie się w szlachetnym narodzie tureckim. I dalej:

Przesłanką realizacji politycznego programu młodotureckiego jest OSTATECZNE ROZWIĄZANIE (podkr. moje – J. G.) kwestii armeńskiej... Wyobraźcie sobie, że we wschodnich rejonach powstaje państwo armeńskie; takie państwo byłoby nagrobkiem na mogile programu turańskiego.

Taka była dramaturgia rozwoju świadomości i działań w ostatnim okresie istnienia imperium osmańskiego. Później zbierał już żniwo mechanizm, celnie opisany przez Toynbee'ego jako odnoszący się do wszystkich imperiów istniejących od początku ludzkiej cywilizacji do dnia dzisiejszego. Przytaczając XIX-wieczne powiedzonko: *Jednego na pewno nie można zrobić z bagnetem – uśiąść na nim*, Toynbee pisze dalej: *Skrwawiony oręż, odsłonięty lub zagrzebany, dźwiga złowieszcze brzemie karmy i nie może zostać naprawdę obrócony w martwy kamień węgielny. Musi być stale pobudzany /.../, aby wcześniej czy później okryć ziemię świeżą runią zabijających i ginących gladiatorów. Pod spokojną maską supremacji bez użycia siły, „pax oecumenica” państwa uniwersalistycznego toczy nieustannie walkę z odpornym na wszelkie egzorcyzmy demonem gwałtu, utajonym w jego łonie.*

Szczególnie makabrycznym przejawem zwycięstwa owego *demonu gwałtu* stała się zagładą Ormian, dla której tłem i swego rodzaju zasłoną dymną była wojna światowa. Historycy badający ten problem podkreślają, że nie mieliśmy tu do czynienia z żadnym spontanicznym wybuchem przeciwko Ormianom, lecz z akcją zorganizowaną, kontrolowaną i kierowaną odgórnie. Wykorzystywano także każdy pretekst, by oskarżać Ormian i rozniecać w stosunku do nich nienawiść, a następnie „likwidować” ich.

Na początku wojny powołano pod broń 50 tys. Ormian, ale wkrótce rozdmuchano problem dezercji, chociaż nie mniej dezertków było wśród Turków (o tym jednak milczano). Po klęsce pod Köprükőy, gdy ucieczką salwowała się cała armia turecka, we wsi Egan rozstrzelano za dezercję 50. żołnierzy-Ormian. Chociaż częste były wypadki niezgłaszania się do wojska zmobilizowanych młodych Turków, gdy 15. młodych Ormian zaprotestowało w Zejtunie przeciwko powołaniu na front – za karę wysiedlono całą ormiańską ludność Zejtunu. Wkrótce żołnierzy-Ormian zaczęto rozbrajać i formować z nich specjalne bataliony pracy,

użyte m.in. do budowy linii kolei żelaznej Erzerum – Erzinka i dróg Diarbekir – Urfa oraz Diarbekir – Charberd. Później żołnierzy tych rozstrzelano. Ludność wielu miejscowości, starców, kobiety i dzieci zmuszano do przenoszenia na plecach żywności i amunicji dla armii tureckiej zgromadzonej na froncie rosyjskim. Za wieloma poczynaniami władz kryła się wyraźna chęć sprowokowania Ormian do zbrojnych powstań. Jednocześnie potajemnie organizowano zebrania ludności tureckiej i kurdyjskiej, podburzając ją przeciwko Ormianom, rozdawano broń.

Pierwszymi ofiarami rzezi, jesienią 1914 r., gdy wojska tureckie wkroczyły na terytorium Persji (by dostać się tędy do Baku), byli mieszkańcy rejonu jeziora Urmia. Mając na myśli te wydarzenia gubernator Wanu Abdullah Cevdet powie w lutym 1915 r.: *Oczyściliśmy Azerbejdżan¹ z Ormian i Asyryjczyków i to samo powinniśmy zrobić z mieszkańcami Wanu*. Już jesienią 1914 r. zaczęły się rzezie w armeńskich wioskach południowej części wilajetu wańskiego. Do miasta Wan napływali uciekinierzy, którym udało się uciec od pogromów. W poczuciu zagrożenia Ormianie organizowali samoobronę i kiedy 20 IV 1915 r. wojska tureckie zaatakowały armeńską część miasta, napotykały zbrojny opór. Władze państwowe potraktowały to jako bunt i zdradę stanu, co dało początek potężnej fali terroru i zbrodni w całym kraju. Ostateczny wynik znany: śmierć 1,5 mln Ormian. Przyjrzyjmy się także szczegółom.

...niczym stado owiec

Henri Barbusse, który miał okazję rozmawiać wówczas z wielu uciekinierami z Armenii Zachodniej, pisał: *Jak przekazać te przerażające sceny, które opisano mi: zabite niemowlęta, zarąbane na oczach ich matek, owe matki, oszalałe ze strachu i przerażenia, zmuszane przez katów, aby szklankami piły lejącą się krew; kobiety zarąbane – jeśli były stare; zgwałcone – jeśli były młode i ładne; tym, które opierały się, odrąbywano palce, ręce...*

Erzerum. To samo Erzerum, które zobaczył Puszkina w kwietniu 1829 r. wjeżdżając tam wraz ze zwycięską armią rosyjską: *Turcy z płaskich dachów swoich spoglądali na nas posepnie. Ormianie tłoczyli się hałaśliwie w ciasnych ulicz-*

kach. Dzieci armeńskie biegły przed naszymi końmi, żegnając się znakiem krzyża i powtarzając: Chrześcijanin! Chrześcijanin! Niecały wiek później inny widok zobaczył poganiacz wielbłądów, Kerbałaj Ali-Mehmed (Pers): Przewoziłem amunicję z Erzinki do Erzerumu. Pewnego razu, w czerwcu 1915 roku, kiedy podjechałem do mostu choturskiego, przed moimi oczami pojawił się niesamowity obraz. Przestrzeń między dwunastoma przęsłami długiego mostu zawalona była niezliczoną ilością trupów, które zatamowały rzekę do tego stopnia, że zmieniła swoje koryto i przepływała obok mostu. Strach było na to patrzeć; długo stałem z całą karawaną, zanim martwe ciała ludzkie nie spłynęły i można było przejść przez most. Ale cała droga od mostu do Dżinisu zawalona była trupami starców, kobiet i dzieci, które rozkładały się już, były rozdęte i cuchnęły. Woń była tak straszna, że trudno było poruszać się drogą; dwaj moi poganiacze wielbłądów zachorowali od tego zaduchu i umarli, musiałem zmienić trasę. Były to ofiary i ślady niebywalej i straszliwej zbrodni. Były to wszystko trupy Ormian, nieszczęsnych Ormian. Przed wojną w wilajecie erzerumskim mieszkało 214 tys. Ormian. Po wojnie pozostało 1500.

A oto relacja z wilajetu charberdzkiego. Autorem jest amerykański konsul: *Na początku lipca do Charberdu dotarły pierwsze karawany z Karinu (dawna nazwa Erzerumu – przyp. J. G.) i Erzinki – ludzie w łachmanach, brudni, głodni i chorzy. Byli w drodze dwa miesiące, bez jedzenia i bez wody... Wielu zabito. Matki gotowe były oddać swe dzieci każdemu, kto zechciałby je wziąć. Turcy przysyłali lekarzy, aby przebadali młode dziewczęta. Robione to było rzekomo w celach medycznych, ale najprawdopodobniej chodziło o wybór najładniejszych dziewcząt do haremów. Tenże konsul opisuje dalej aresztowania i deportację tysięcy mieszkańców Charberdu. Część wyprowadzono w góry i zabito. Np. 5 lipca aresztowano 800 osób i następnego dnia wyprowadzono w góry. Tam związano ich w grupy po 14 osób i rozstrzelano. W pobliskiej wsi zamknięto Ormian w meczecie i rozstrzelano. Tych, którzy jeszcze żyli, dobijano bagnetami i nożami. Dwóm czy trzem udało się uciec,*

¹ Chodzi tu o tzw. Azerbejdżan Południowy znajdujący się dzisiaj w granicach Iranu.

mogli więc opowiedzieć o wszystkim. Z pięciotysięcznej karawany Ormian, która wyszła z Charberdu, do Aleppo (obecnie Haleb w Syrii) dotarło zaledwie 213 osób. Przed wojną w wilajecie charberdzkim było 204 tys. Ormian, po wojnie – 35 tys.

Prześladowania w Trapezuncie zaczęły się od aresztowania 600. przedstawicieli inteligencji armeńskiej. Wywieziono ich w morze, zabito i utopiono. Od 28 VI zaczęły się masowe deportacje i rzezie. Relacja amerykańskiego konsula w Trapezuncie: *Barbarzyńcy pojmali już dzieci i pognawszy na szczyty najbliższych skał, zrzucili w morze. Matki same duszą swe niemowlęta, aby nie narażać ich na męczarnie zadawane przez Turków. Pod niebiosą wznoszą się lamenty, krzyki ze strachu i bólu, modły i jęki oszalałych i umierających. Dzieci odbierane są matkom. Kaci rozbijają im głowy kolbami karabinów lub łamią karki o własne kolana. Piszze konsul włoski (wg gazety „Il Messaggero”, z 25 VIII 1915 r.): *Widziałem niedole, łzy, męczarnie i liczne rzezie Ormian, ich śmierć z przerażenia, rozstrzeliwanie bezbronných, setki trupów, porzuconych w domach i wszędzie wokół, przymusowe nawracanie młodych dziewcząt na islam, widziałem jak rodzicom zabierano dzieci i topiono je w Morzu Czarnym i w rzece Deyirmen...* W wilajecie trapezunckim wysiedlono lub wymordowano wszystkich Ormian (53 500 osób).*

W rejonie Bitlisu – jak pisał Arnold J. Toynbee w wydanej w 1915 r. w Londynie broszurze „Armenian Atrocities. A Murder of the Nation” – najpierw wymordowano Ormian-mężczyzn pracujących przy budowie koszar, następnie spędzono około 9 tys. kobiet i dzieci i po dwóch dniach zagnano nad brzeg Tygrysu, wymordowano i wrzuciono do rzeki. Z 3 tys. domów Bitlisu uratowało się zaledwie 600–700 osób. Relacjonuje oficer turecki Haggi Effendi (fragment dziennika): *Dziś spotkaliśmy na drodze (Bitlis – Diyarbakir) dwóch żandarmów, którzy prowadzili 40–50 kobiet, mężczyzn i dzieci. Pędzeni byli boso i płakali, nie mieli chleba... Spytałismy żandarmów, gdzie ich prowadzą; odpowiedzieli, że niedaleko i że później mają ich zabić. Tenże oficer opisuje, co zdarzyło się w samym Bitlisie: *Żandarmi otwierali drzwi domów i wyganiali wszystkich obecnych,**

a następnie spędzali na plac. Ludzie nie okazywali żadnego sprzeciwu. Wreszcie i Bitlis został także wyczyszczony. I dalej: Przechodzimy przez bogate w wodę doliny regionu Muszu, wszędzie wokół leży niezliczona ilość trupów; w pewnym momencie zobaczyłem, że trupy leżą gęsto jeden obok drugiego, niczym stado owiec... Doliny pełne są zabitych... wszyscy są nadzy.

Opowieść chłopca z powiatu sasuńskiego, Nure Ericjana: Podczas tych straszliwych dni straciłem swe synowe i syna, sam porzuciłem dwóch wnuków i uciekłem. Po ucieczce zgromadziliśmy się w Kanasarze; Turcy z jednej strony, Kurdowie z drugiej, otoczyli nas i zaczęli rzeź. Dzieci wbijali na ostrza bagnetów, przekłuli brzuch ciężarnej kobiety, wydobyli płód i rozrąbali go. Ci, którym udało się uratować, znów uciekli w kierunku Cowosaru.

/.../ Zarządca Muszu ogłosił, że mieszkańcom powiatu sasuńskiego, którzy pozostali przy życiu, zapewnią się wolność, sułtan zmiłował się nad nimi; niech zbiorą się w mieście Musz, gdzie dostaną żywność i utrzymanie. 1500 osób złożyło swój los w ręce diabła, było wśród nich 500 dzieci. Zebrali się razem i w otoczeniu wojska pociągnęli do Muszu. Tutaj rozdzielono ich od mężczyzn i wrzucono oddzielnie do domów... Pięć dni pozostawaliśmy bez jedzenia i bez wody. Rozlegał się straszliwy szloch... Mężczyzn pognano w stronę Bageszu i wszystkich zabito (było ich ponad pięciuset). A nas pognano do wsi Bledir (pięć godzin drogi od Muszu, niedaleko kościoła Św. Karapeta). Dwóch moich synów pognano razem z innymi i zabito. Kiedy przyszli po nas, wszystkich nas rozdzielili, zabrali całe ukryte przez nas złoto i srebro. Później z każdej wsi wybrano po 20 ładnych dziewcząt i kobiet, wyprowadzono je, zgwałcono i nie pozwolono już do nas wrócić. A nas pognano w stronę Blediru. Pozostającym w tyle matkom odbierano dzieci, walono je o ziemię i zabijano. W ten sposób zabito i zakuło bagnetami 200 dzieci. Zobaczyliśmy wodę i chcieliśmy się napić. Natychmiast zabito pięć osób, a pozostałe odeszły od wody. Wreszcie przyprowadzono nas do Blediru, nastąpiła ciemna noc. Umieścili nas w jednym domu, rozebrali do naga i zaczęli pod strażą przerzucać do innych domów. Zdobyłem się na spryt i pod nogami konia wyskoczyłem na zewnątrz, ukryłem się w rowie i starałem się przecze-

kać. Gdy ogołocili wszystkich, przynieśli siano i obłożyli nim domy, podłali naftą i podpalili... Spalili ponad 800 osób...

Bło z Chetinu i Akop z Kopu uciekli i opowiadali, co następuje: „Zaprowadzono nas, pięciuset mężczyzn, do Bageszu w otoczeniu żołnierzy i Kurdów. Kiedy dotarliśmy do Bageszu, zgromadzili nas tuż przed miastem i zmusili do kopania długiego dołu, następnie rozpoczęli rzeź, przebijali nas bagnętami, rozstrzeliwali i wrzucali do dołu. My dwaj upadliśmy zaraz pod trupy i udało nam się oddychać pod cienką warstwą ziemi; następnie wygrzebaliliśmy się i uciekliśmy w góry”.

Spośród 50 tys. Ormian, którzy znaleźli schronienie w górach Sasuru, jesienią 1915 r. dotarło na Kaukaz w oddzielnych grupach 10–15 tys. osób, pozostali zostali wymordowani przez Turków. Przed wojną w wilajecie bitliskim mieszkało 198 tys. Ormian, po wojnie nie pozostał ani jeden.

Los przesiedleńców

Masy Ormian były pędzone na południe, na pustynie Syrii i Mezopotamii. Udziałem większości z nich była śmierć. Jednocześnie masy uciekinierów, wykorzystując przesunięcia frontu, przemieszczały się na północ i północny wschód, na tereny należące do imperium rosyjskiego. Rosja często występowała na zewnątrz w roli obrońcy chrześcijańskich Ormian. W praktyce jej polityka, jak i polityka państw zachodnich, była co najmniej dwuznaczna. Kiedy się to opłacało, Rosja wycofywała się (na rzecz Turcji) z zajętych terenów, zamieszkanych w większości przez Ormian.

Na początku wojny organizowano oddziały złożone z ochotników ormiańskich (rodzaj armeńskich legionów). Dość szybko przyszły jednak z Petersburga instrukcje, by oddziałom tym dawać przestarzałą broń, później, by ograniczać ich powstawanie, a wreszcie, by je rozwiązać (nie chciano dostarczać Ormianom ewentualnych argumentów na rzecz autonomii; w Dumie mówiono nawet: *Musimy uważać, by nie stworzyć nowej Polski*). Sytuacja uciekinierów ciągle miała charakter tymczasowy, ale kiedy chcieli oni przenieść się do swych dawnych siedzib, gdy tereny te zostały zajęte przez armię rosyjską, władze rosyjskie nie wydawały na to zgody – na nowo zajętych terenach pragnęły osiedlić Rosjan i Kozaków.

Udziałem uciekinierów była poniewierka, głód, a często także śmierć z wycieńczenia i chorób rozwijających się pod wpływem potwornych warunków egzystencji. Malarz armeński Martiros Sarjan, pomagający uciekinierom w Eczmiadzinie, wspomina: *Sytuacja była przerażająca. Wokół kościołów Szochakat, Ripsime i Gajane, po całym starym Waharszapacie (obecny Eczmiadzyn – przyp. J. G.) aż do samych ruin Zwartnoca tłoczyli się chorzy, bezgranicznie wyczerpani uciekinierzy. Były to głównie dzieci, kobiety i starcy. Jedni schronili się w przyklastornym gaju, inni rozłożyli się wprost na otwartej przestrzeni. Byli i tacy, którzy zdolali zabrać ze sobą wozy, krowy i woły. Ci rozproszyli się wzdłuż szosy erewańskiej i drogi prowadzącej do Asztaraku.*

Naród, który w niczym nie zawinił, mający tysiącletnią kulturę, musiał porzucić ziemię swych przodków, aby ratować się od jataganów tureckich i od zdrazieckiej polityki europejskich mocarstw. /.../ Organizowanie pomocy było utrudnione. Urzędnicy carscy przeszkadzali terminowej dostawie żywności i lekarstw, z wielkim trudem zdobytych przez armeński komitet w Moskwie. /.../ Nie było środków transportu, nawet do przewiezienia i pogrzebania zmarłych. Wszędzie walały się trupy – na ulicach, pod ścianami domów i kościołów... obok tych, którzy jeszcze żyli. /.../ Jedynie w godzinach nocnych jęki, zawodzenia i przeraźliwe wołania o pomoc nieco słabły. Śmierć zagarniała swoją dzienną daninę. /.../

Pośród uciekinierów pod murami Ripsime znajdowała się młoda kobieta z pięciorgiem dzieci. Za każdym razem, przechodząc obok, nie potrafiłem ukryć podziwu nad ich urodą. Jeden z chłopców zachorował na dezynterię. Zabrałem go do szpitala, ale nie udało się już uratować mu życia. Kolejno zgasało także jego trzech czarnooskich braci... Matka uszyła im śmiertelne koszule z własnych szat i ułożyła cztery martwe ciała, jedno obok drugiego.

Po dwóch dniach znów do niej przyszedłem. Matka szyla śmiertelną koszulę dla swego ostatniego syna. Była prawie naga. A ponieważ brakowało nici, z własnych długich, czarnych warkoczy wyrywała włosy, nawlekała nimi igłę i szyla...²

² Widok ten wywołał długotrwałą chorobę psychiczną Sarjana. Stracił on wówczas raptownie przytomność i odzyskał ją dopiero w Tbilisi, dokąd przewieźli go przyjaciele.

Paradoksy historii

Wojna światowa zakończyła się jesienią 1918 r. Granice państw, w tym także Turcji i Armenii, były ustalane na konferencjach międzynarodowych oraz w wyniku lokalnych starć zbrojnych. Ormianie nie mieli już żadnych szans. Niepodległa republika (obejmująca mniej więcej obszar dzisiejszej armeńskiej republiki radzieckiej) przetrwała zaledwie do końca 1920 r. Rosja radziecka zadowolona z obszarem Armenii Wschodniej, oddała Turcji region Karsu i podpisała traktat o przyjaźni, udzielając jednocześnie pomocy materialnej, co pomogło Turcji w wyparcu Greków z rejonu Smyrny (turecki Izmir). W polskiej „Historii Turcji” czytamy: *Przyjaźń radziecko-turecka wytrzymała próbę życia.*

Cóż z tego, że już wcześniej plan amerykańskiego prezydenta Wilsona, rozpatrywany na forum międzynarodowym, przewidywał utworzenie państwa armeńskiego na terytorium Armenii Zachodniej – z Bajazitem, Wanem, Bitlisem, Erzerumem, Erzinką i Trapezuntem. W rezultacie rzezi 1915 r. na tym terenie nie było już prawie Ormian. Nikt również nie zamierzał pomóc Ormianom w odzyskaniu tego terytorium.

W styczniu 1919 r. rozpoczął się w Stambule, zajętym przez wojska alianckie, proces sądzonych zaocznie (ponieważ tuż przed końcem wojny uciekli z Turcji) przywódców młodotureckiego rządu. Po 6 miesiącach sąd skazał na karę śmierci (oczywiście, zaocznie) m.in. członków sprawującego do niedawna władzę triumwiratu: Enwera Paszę, Talaata Paszę i Cemala Paszę. Dwaj ostatni zostali wkrótce zastrzeleni przez zamachowców armeńskich... Ale był to już tylko incydentalny akt zemsty bez żadnego znaczenia dla dalszych losów Ormian i Armenii.

W 1923 r. Turcja stała się republiką parlamentarną, rozpoczynając niełatwą zresztą drogę do uczestnictwa w rodzinie państw demokratycznych. Dla republiki „problem armeński” już nie istniał, został „rozwiązany” przez jej poprzedników. Jest to jeden z okrutnych paradoksów historii. Czas pokrywa wszystko mgiełką niepamięci. Otwieram wydaną w 1973 r. przez Ossolineum „Historię Turcji”. Na

stronicy 291 widzę mapę: „Projekty rozbioru Turcji w latach 1918–1920”. Rejon Karsu oznaczony jest jako *obszary zajęte* (podkr. moje – J. G.) *przez republiki zakaukaskie*. Są tu także: *granice projektowanego przez Wilsona państwa ormiańskiego*. W ten sposób po latach Ormianie zostali wpisani na listę „zaborców Turcji”.

Wiek ludobójstwa

Niektórzy nazywają I wojnę światową wojną imperialistyczną. Mieliby rację, gdyby nazwę tę wymyślili dlatego, że w latach 1914–18 nastąpił proces upadku kilku imperiów. Ostatecznej likwidacji uległo imperium osmańskie; rozpadły się cesarstwa Habsburgów i Hohenzollernów; w posiadach zadrżało wielkie imperium rosyjskie i wyłoniło z siebie, w straszliwych bólach porodowych, państwo uniwersalistyczne o innej nazwie.

Agonia imperium Osmanów zrodziła masowe ludobójstwo – zagładę Ormian. Zadufany Europejczyk wpisze to na karb azjatyckości lub fanatyzmu islamskiego (wszak Prorok zalecał szerzenie wiary siłą, a Koran powiada o „niewiernych”: *I nie użalaj się nad nimi. Pochyl twoje skrzydło nad wiernymi* – S. XV, w. 88). Zadufany Europejczyk przeciwstawi tej agonii łagodny, niemal sielankowy rozpad cesarstwa Habsburgów. Tak to mogło wyglądać z perspektywy 1918 r. (jeśli, oczywiście, pominiemy „normalne” okropieństwa wojny). Ale z perspektywy historii dwadzieścia, dwadzieścia pięć, trzydzieści lat to tylko chwilka.

I właśnie po chwilce żywioł organizujący to cesarstwo, a także cesarstwo Hohenzollernów, żywioł niemiecki, w namiętym dążeniu do odrodzenia imperium, czyli Wielkiej Rzeszy, dopuści się masowego ludobójstwa – na Żydach, Słowianach i innych. Kiedy w sierpniu 1939 r. w Obersalsburgu, na naradzie poświęconej atakowi na Polskę, Hitler żądał bezpardonowego zabijania wszystkich bez względu na wiek i płeć, powołał się na pogromy Ormian zachodnich w 1915 r.: *Któż dziś pamięta* – powiedział – *o masowej likwidacji Ormian?* Wcześniej, na terenie byłego imperium carskiego pojawił się żywioł, który w odruchu umocnienia scentralizowanej władzy nad różnymi „innosciami” (narodowościowymi, klasowymi, majątkowymi, politycznymi,

religijnymi itp., itp.) także posłużył się, szczególnie w latach trzydziestych, masowym ludobójstwem.

*

Do tej pory Turcy odrzucali zarzut dokonania ludobójstwa. Oficjalnie przyznawali się jedynie do wysiedlenia 300 tys. Ormian w związku z wydarzeniami wojennymi. W styczniu bieżącego roku władze tureckie zapowiedziały ujawnienie dokumentów imperium osmańskiego dotyczących kwestii armeńskiej.

Dobiegający końca wiek XX rodzi nową gałąź wiedzy – historię ludobójstwa.

Arménie: les victimes d'un empire en désagrégation

L'auteur retrace le passé du peuple arménien et évoque le massacre de 1,5 millions d'Arméniens perpétré par les Turcs pendant la première guerre mondiale. Jusqu'il n'y a pas longtemps, les Turcs se refusaient à reconnaître avoir commis ce génoc-

cide, en n'avouant que le déplacement de 300 mille Arméniens, qui aurait été justifié par les hostilités. Mais en janvier 1989, les autorités turques ont annoncé qu'elles rendraient publics les documents de l'empire ottoman relatifs à la question arménienne.

Maciej Mróz

Konkordat polski z 1925 roku

W literaturze prawniczej terminem „konkordat” określa się najczęściej akt normatywny regulujący całość stosunków pomiędzy państwem a Kościołem katolickim zawarty za obopólną zgodą. Wszystkie inne akty prawne dotyczące tylko niektórych problemów interesujących obie strony noszą inne nazwy: układ, umowa, porozumienie, modus vivendi, protokół. Różnią się one od konkordatu zarówno pod względem formy jak i treści. Konkordat, chociaż nie jest zawierany pomiędzy równymi sobie stronami¹, jest uznawany za umowę międzynarodową, pakt sui generis. Wiele kontrowersji budziła kwestia uznania podmiotowości Stolicy Apostolskiej w prawie międzynarodowym. Papież zawierał konkordaty nie jako zwierzchnik Città de Vaticano, lecz jako najwyższy zwierzchnik Kościoła katolickiego. W czasach kiedy państwo kościelne nie istniało, papież zawierał układy z różnymi państwami i nie były przez nikogo podnoszone zastrzeżenia w odniesieniu do mocy obowiązującej tych umów. Dopiero jednak powszechne uznanie zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych Stolicy Apostolskiej wprowadziło zasadę, iż ma ona podmiotowość prawną w prawie międzynarodowym.

Poglądy Kościoła na temat teoretycznych podstaw konkordatów zawieranych po I wojnie światowej ukształtowały się w oparciu o encyklikę Leona XIII „Immortale Dei” z 1 XI 1885 r. Według encykliki zarówno Kościół jak i państwo są społecznościami suwerennymi i prawnie doskonałymi w dziedzinach im właściwych. Całość interesujących je spraw mixti fori regulują one na drodze układu zwanego konkordatem. Zasada ta wpływała z dążeń Stolicy Apostolskiej do całościowego uregulowania spraw wyznano-

¹ Konkordat nie opiera się na zasadzie wzajemności, ponieważ zawierają go partnerzy różniący się jakościowo. Kościół nie dysponuje przymusem, który może stosować państwo, dlatego też ma on charakter ajurydyczny. Bp W. Wójcik, *Konkordat polski z 1925 r. Próba oceny*, w: *Kościół w Drugiej Rzeczypospolitej*, pod red. Z. Zielińskiego i S. Wilka, Lublin 1981, s. 16.

wych, ponieważ nie spełniały w dostateczny sposób tej roli normy konstytucyjne i ustawy zwykłe.

Państwa natomiast od poł. XIX w. kierowały się zasadą, iż konkordat jest umową w sensie prawa międzynarodowego i obowiązującą według formuły *do ut des*. Uznawano konieczność współpracy z Kościołem w oparciu o umowę konkordatową. Państwa nie widziały innej drogi do uregulowania trudnych kwestii wyznaniowych i zapobiegania pojawianiu się napięć i konfliktów. Często godziły się na daleko idące ustępstwa wychodząc z założenia, iż jeżeli nie będą one zgodne a aktualną racją stanu, rządy nie cofną się przed zmianą przyjętego wcześniej stanowiska.

Zmienione po I wojnie światowej granice wielu państw europejskich, ich nowy ustrój, nowe konstytucje i nowe problemy natury kościelnej stwarzały dla Stolicy Apostolskiej konieczność podjęcia energicznych działań zmierzających do przystosowania Kościoła do tych zmian. Kościół chciał utrzymać swój stan posiadania, zapewnić możliwość prowadzenia nieskrępowanej działalności oraz stworzyć warunki do pracy religijno-społecznej. Pojawiła się także potrzeba nawiązania stosunków dyplomatycznych z nowo powstałymi państwami i utrwalenia ich w odpowiednich porozumieniach. Rządy nowo powstałych po kongresie wersalskim państw dążyły do uregulowania spraw wyznaniowych zgodnie z nową racją stanu, z drugiej zaś strony oczekiwały od Kościoła pomocy w konsolidacji świeżo uzyskanej państwowości. Prowadzone po I wojnie światowej rokowania konkordatowe z wieloma państwami były skomplikowane, często osiągnięcie wspólnego stanowiska wymagało istotnych ustępstw z obu stron. Stolica Apostolska nie dążyła pośpiesznie do zawierania konkordatów, nie występowała również zazwyczaj z inicjatywą rokowań. W nowej rzeczywistości podstawowe znaczenie dla kurii rzymskiej miało wypracowanie nowego typu stosunków z państwem, opartego na oddzieleniu państwa od Kościoła i zapewnieniu Kościołowi pełnej samodzielności i autonomii. Zapoczątkowany przez pontyfikat Piusa XI kierunek polityki konkordatowej zmierzał do uzyskania przez Kościół stanowiska publiczno-prawnego zabezpieczonego przez konkordat, tzn. umowę zbliżoną do traktatów międzynarodowych².

Pierwszym krajem europejskim, z którym zawarto konkordat, była Łotwa. Konkordat z Łotwą podpisany 30 V 1922 r. stanowił jeden z elementów polityki kurii rzymskiej, zmierzającej do odbudowania życia religijnego w krajach powstałych na gruzach imperium rosyjskiego. Stolica Apostolska przywiązywała dużą wagę zwłaszcza do restytucji organizacji diecezjalnej na ziemiach polskich i uzupełnienia luk w składzie episkopatu. Miało to szczególne znaczenie na Kresach wschodnich, gdzie w wyniku antykościelnej polityki caratu Kościół poniósł największe straty. Odrodzone w listopadzie 1918 r. państwo polskie odziedziczyło po okresie niewoli i władzach okupacyjnych różne modele współżycia i współpracy z Kościołem. Chociaż rząd polski starał się uwzględniać nową rzeczywistość, to jednak faktycznie nadal obowiązywało ustawodawstwo państw zaborczych. Z jednej strony działała dawna organizacja kościelna, państwo godziło się na swobodę nominacji biskupów przez papieża, funkcjonowały wydziały teologiczne na uniwersytetach, zaś seminaria duchowne były całkowicie niezależne, z drugiej jednak część ziem polskich podlegała ordynariuszom, których siedziby znajdowały się poza granicami państwa, na niektórych stolicach łacińskich zasiadali biskupi obcej narodowości, wreszcie poważnym problemem było rozwiązanie spraw majątkowych Kościoła.

Ważnym krokiem na drodze do uregulowania sytuacji prawnej Kościoła katolickiego w Polsce były artykuły wyznaniowe konstytucji marcowej. Ustawa zasadnicza uchwalona 17 III 1921 r. gwarantowała obywatelom wolność sumienia, wyznania i przekonań religijnych. Przyjęto zasadę równouprawnienia wszystkich wyznań, naczelne stanowisko przyznano jednak Kościołowi katolickiemu. Miał on prerogatywy, których nie otrzymały inne Kościoły i związki wyznaniowe: autonomię, samorząd, a przede wszystkim zapowiedź ostatecznego uregulowania stosunków z państwem na mocy porozumienia ze Stolicą Apostolską podlegającego ratyfikacji przez sejm. Określenie pozycji prawnej Kościoła katolickiego było wyrazem kompromisu. Upadł zarówno projekt lewicy sejmowej, przewidujący przyjęcie zasady świeckości państwa, jak i koncepcje partii

² Tamże, s. 17.

prawicowych zmierzające do przyznania religii rzymskokatolickiej uprawnień religii stanu³. Konsekwencją tego kompromisu były liczne niedociągnięcia ustawy konstytucyjnej, niedomówienia i problemy otwarte, które znacznie zaciążyły na treści zapowieranego konkordatu.

Sformułowana w konstytucji marcowej zasada regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim na podstawie układu ze Stolicą Apostolską nakładała na rząd obowiązek przygotowania odpowiedniego projektu. Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego już w czerwcu 1921 r. powołał komisję, w skład której weszli: historyk prawa i kanonista, prof. Władysław Abraham, oraz szef sekcji wyznania rzymskokatolickiego w ministerstwie, bp Adolf Szelażek. W pracach komisji najtrudniejszym problemem okazała się sprawa tzw. dóbr poduchownych, tzn. majątków Kościoła skonfiskowanych przez państwa zaborcze, które następnie częściowo przejął skarb państwa. Kościół katolicki dążył do rozstrzygnięcia tej kwestii na drodze restytucji, państwo natomiast, aczkolwiek uznawało słuszność części tych roszczeń, to jednak stanęło zdecydowanie na stanowisku przeprowadzenia reformy rolnej w dobrach kościelnych. Ostatecznie w obawie przed zahamowaniem dalszych prac komisji odłożono tę sprawę do późniejszego osobnego układu.

Projekt W. Abrahama został po raz pierwszy przedstawiony w sierpniu 1921 r., dyskutowano także nad nim i wprowadzono kolejne zmiany w lutym i kwietniu 1922 r. Ostatecznie został on przesłany do Prezydium Rady Ministrów w kwietniu 1923 r. Dyskusja nad projektem ujawniła brak precyzji, niekiedy nawet ignorancję autora w zakresie prawa kościelnego. Prezydium rządu domagało się m.in. zastąpienia łaciny językiem francuskim, terminologii kanonicznej cywilną, skreślenia cytatów z kodeksu prawa kanonicznego. Ostatni, nieznacznie zmodyfikowany projekt, został przedstawiony Radzie Ministrów w czerwcu 1924 r. Rząd zaakceptował główne tezy projektu zalecając jednocześnie podjęcie przez ministrów dodatkowych prac w celu wyjaśnienia niektórych problemów dotyczących majątku Kościoła i dotacji dla duchowieństwa, prawa małżeńskiego, prawa patronatu, zmiany wyznania i obrządku. W związku z przedłużaniem się wspomnianych prac Rada

Ministrów postanowiła, iż dalsze rokowania będą prowadzone ze Stolicą Apostolską w oparciu o uprzedni projekt. Rząd wyznaczył jednocześnie delegację na rokowania w Rzymie⁴. Na decyzję Rady Ministrów o przyspieszeniu prac nad projektem konkordatu niewątpliwie wpłynęły naciski ze strony nuncjusza, W. Lauriego, oraz kardynałów: E. Dalbora i A. Kakowskiego. Stanowisko kardynałów było odosobnione, ponieważ większość polskiej hierarchii kościelnej nie chciała konkordatu w dotychczasowym znaczeniu. Biskupi polscy byli przeciwni wzmocnieniu pozycji nuncjusza jako niepożądanego pośrednika między biskupami a rządem czy też biskupami a papieżem. Obawiano się także, aby konkordat nie przyniósł zbyt dużego wpływu państwa na obsadę urzędów w Kościele. Niektórzy biskupi związani z endecją poddawali ostrej krytyce projektowaną reformę rolną w dobrach kościelnych⁵. W podstawowych dla Kościoła kwestiach udało się jednak wypracować wspólne stanowisko. Episkopat domagał się przede wszystkim zapewnienia Kościołowi pełnej wolności i autonomii, nadania religii rzymskokatolickiej statusu religii państwowej, usamodzielnienia Kościoła w sprawach majątkowych, wprowadzenia szkoły wyznaniowej, wreszcie uznania sakralnej formy małżeństwa.

Do rokowań w Rzymie został upoważniony przez Radę Ministrów profesor ekonomii Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie Stanisław Grabski. Polski negocjator nie brał udziału w przygotowaniu projektu, dlatego też jego nominacja została przyjęta z dużym zaskoczeniem. S. Grabski był znanym działaczem ruchu narodowodemokratycznego i bliskim współpracownikiem R. Dmowskiego. Poglądy polityczne S. Grabskiego wywarły znaczny wpływ na przebieg negocjacji. Głównym celem, który reprezentant strony polskiej chciał osiągnąć w rokowaniach, było włączenie Kościoła w rządowy program asymilacji mniejszości narodowych na Kresach wschodnich. Zasadnicze znaczenie dla S. Grabskiego miało powstrzymanie irredenty ukraińskiej w Galicji wschodniej, wspieranej przez duchowień-

³ A. Ajnenkiel, *Polskie konstytucje*, Warszawa 1982, s. 265–266.

⁴ J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925 r. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977, s. 78–81.

⁵ M. Ratuj, *Pamiętniki*, Warszawa 1965, s. 325.

stwo greckokatolickie. Polski negocjator dążył do zawężenia działalności narodowej i kościelnej greckokatolickich Ukraińców do obszaru trzech województw południowowschodnich: lwowskiego, stanisławowskiego i tarnopolskiego. Powierzenie rokowań wybitnemu działaczowi endecji cieszącemu się zaufaniem episkopatu świadczyło o tym, iż rząd dostrzegał ważną rolę Kościoła w stopniowej polonizacji Kresów wschodnich. Nieudanym posunięciem rządu okazało się wyłączenie z rozmów w Rzymie posta przy Stolicy Apostolskiej, Władysława Skrzyńskiego. Dobrze zorientowanemu w realiach watykańskich i mającemu duże doświadczenie dyplomatyczne W. Skrzyńskiemu wyznaczono jedynie rolę pomocniczą, odsuwając go od bezpośrednich rokowań.

Rokowania konkordatowe koncentrowały się wokół problemu ukraińskiego i w świetle wspomnień S. Grabskiego o mało nie rozbiły się o sprawę Kościoła greckokatolickiego. Impas zarysował się na przełomie października i listopada 1924 r. Polski negocjator zmierzał do umieszczenia w tekście konkordatu gwarancji odnośnie do ograniczenia zasięgu obrządku greckokatolickiego oraz wstrzymania się w przyszłości od erygowania diecezji unickich. Sekretariat Stanu odrzucił polskie propozycje i zaczął się wycofywać z przyjętych wcześniej ustaleń. Ostatecznie przyjęto rozwiązanie kompromisowe. Postulatom rządu wychodził częściowo naprzeciw art. IX konkordatu, w którym wyliczono imiennie wszystkie metropolie i diecezje w Polsce, wśród nich także trzy dotychczasowe diecezje unickie: lwowską, przemyską i stanisławowską. Pełnym natomiast sukcesem S. Grabskiego zakończyła się sprawa uniemożliwienia biskupom greckokatolickim podjęcia szerokiej akcji misyjnej wśród ukraińskiej ludności prawosławnej na Wołyniu, Chełmszczyźnie i Podlasiu. Stolica Apostolska nisko oceniała zdolności misyjne Kościoła greckokatolickiego ze względu na jego liczne powiązania z ukraińskim ruchem narodowym. Konsekwencją takiego stanowiska było przyjęcie zasady, iż *duchowni i wierni wszelkich obrządków, znajdujący się poza swymi diecezjami podlegać będą ordynariuszom miejscowym według przepisów prawa kanonicznego*⁶.

Duże kontrowersje wzbudziła sprawa majątku pokościelnego. S. Grabski w czasie negocjacji wystąpił z projektem

zrzeczenia się przez Kościół wszelkich roszczeń do tych dóbr w zamian za zachowanie dotychczas wypłacanej dotacji. Rzymski negocjator nie zaaprobował żądań strony polskiej, aby Kościół uznał wszystkie dobra pokościelne za własność państwa. Rozbieżność stanowisk spowodowała, iż problem dóbr pokościelnych odroczono do późniejszego układu. Ustalono, że do tego czasu rząd będzie wypłacał Kościołowi roczną dotację bez podnoszenia jej wysokości z tytułu przeprowadzonej reformy rolnej w dobrach kościelnych.

Dążeniom rządu do wzmocnienia wpływów polskich i Kościoła katolickiego na północnowschodnich Kresach była podporządkowana omawiana w trakcie rokowań konkordatowych koncepcja utworzenia metropolii wileńskiej, którą S. Grabski łączył z odwołaniem z Wilna Litwina, bpa Jerzego Matulewicza. Stolica Apostolska, chociaż nie bez oporów, zadośćuczyniła staraniom rządu wyrażając zgodę na kreowanie metropolii w Wilnie. Istotnym ustępstwem Watykanu, którego decyzja wywołała niezadowolenie episkopatu, było przyrzeczenie przeniesienia z Wilna bpa J. Matulewicza po ratyfikacji przez sejm konkordatu⁶.

Pomimo początkowych obaw S. Grabskiego rokowania nie przedłużały się i w styczniu 1925 r. dobiegały końca. Opinia publiczna w Polsce nie była informowana o przebiegu negocjacji, które otoczono ścisłą tajemnicą. Dopiero pod koniec 1924 r. zaczęły docierać pierwsze informacje na ten temat. 10 II 1925 r. konkordat został podpisany. Stronę polską reprezentowali S. Grabski i W. Skrzyński, w imieniu Stolicy Apostolskiej złożył swój podpis pod konkordatem sekretarz stanu kard. P. Gasparri.

Konkordat zawarty przez Polskę ze Stolicą Apostolską regulował niemal całość wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem katolickim. Nie rozstrzygał jedynie problemów prawa małżeńskiego i obowiązków duchowieństwa w czasie dokonywania rejestracji chrztów i zgonów. W obu przypadkach państwo planowało w przyszłości wprowadzenie świeckiego ustawodawstwa. Podstawowe znaczenie dla Kościoła miał art. I konkordatu, będący roz-

⁶ Artykuł XVIII konkordatu. Oryginalny tekst konkordatu oraz jego oficjalne tłumaczenie opublikował J. Wisłocki, w: *Konkordat*, s. 261–279.

⁷ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, MWRiOP, V, sygn. 422, *Raport posta RP przy Watykanie W. Skrzyńskiego dla MSZ*, Rzym, 9 V 1924 r., s. 175–176.

winięciem art. 113 i 114 konstytucji marcowej. Państwo gwarantowało Kościołowi pełną swobodę w wykonywaniu jurysdykcji, administracji i zarządzie majątkiem *zgodnie z prawami bożymi i prawem kanonicznym*. Zapewnienie pełnej wolności zostało rozciągnięte na wszystkie obrządki. Przyjęcie zasady równości obrządków było prawdopodobnie wynikiem stanowiska Stolicy Apostolskiej, ponieważ projekt W. Abrahama nie przewidywał takiej regulacji. Konsekwencją art. I było także zapewnienie biskupom i duchowieństwu możliwości swobodnego komunikowania się ze Stolicą Apostolską. Spoza zasięgu cenzury państwowej wyłączono wszelkie zarządzenia, pisma i listy pasterskie ogłaszane w Polsce przez papieża i krajowy episkopat.

W konkordacie nie określono osobowości prawnej Kościoła, uznano jedynie właściwości prawa kościelnego do ustalania osobowości prawnej różnych jednostek organizacyjnych Kościoła.

Duchowieństwo uzyskało na mocy art. IV, V, XV i XXII specjalne przywileje. W kodeksie prawa kanonicznego były one określane jako *privilegia: canonis, immunitatis, fori i competentiae*. Przywilej kanonu zapewniał szczególną opiekę prawną w czasie wykonywania obowiązków duszpasterskich łącząc się z przywilejem ochrony *sukni duchownej*. Tylko sąd kościelny miał prawo pozbawienia wspomnianego przywileju, państwo natomiast było obowiązane do pomocy przy egzekucji wyroku (tzw. *brachium saeculare*). Przywilej immunitetu oznaczał zwolnienie duchownych od niektórych obowiązków publicznych ciążących na obywatelach: częściowe zwolnienie duchowieństwa od obowiązków służby wojskowej oraz od pełnienia obowiązków niezgodnych z powołaniem kapłańskim. W formie szczątkowej w art. XXII zachowano przywilej sądu. W postępowaniu karnym oraz w czasie odbywania przez duchowieństwo kar więzienia i aresztu państwo zobowiązało się do zachowania szczególnych względów *nałychnych stanowi i stopniowi hierarchicznemu*. W konkordacie zapewniono duchowieństwu również tzw. *privilegium competentiae* – opiekę prawną w przypadku sądowej egzekucji należności.

W polskim konkordacie państwo uzyskało znaczny wpływ na obsadę urzędów w Kościele. Prezydentowi przysługiwało na mocy art. XI prawo zgłaszania zarzutów

natury politycznej wobec kandydatów na arcybiskupów, biskupów ordynariuszy i ich koadiutorów z prawem następstwa oraz biskupa polowego. Słabą stroną powyższego artykułu był brak określenia dalszego trybu postępowania w przypadku zgłoszenia zastrzeżeń. Stolica Apostolska nie wyraziła zgody na rozciągnięcie uprawnień prezydenta również na biskupów pomocniczych (sufraganów). Biskupi ordynariusze zostali zobowiązani do złożenia uroczystej przysięgi na wierność Rzeczypospolitej Polskiej przed objęciem urzędu.

Państwo zapewniło Kościołowi prawo swobodnego nadawania duchowieństwu funkcji, urzędów i beneficjów proboszczowskich. Art. XIX zobowiązywał jednak biskupów ordynariuszy przed dokonaniem nominacji do poinformowania o niej ministra WRiOP, aby upewnić się, czy władze państwowe nie są przeciwne proponowanej kandydaturze.

Stolica Apostolska pomimo wyraźnej dezaprobaty ze strony polskiego episkopatu przystała na sugestie rządu dotyczące zachowania w konkordacie prawa patronatu⁸. Patronem mogła być osoba prawna lub fizyczna, której w zamian za świadczenia na rzecz Kościoła przysługiwało prawo do przedstawiania ordynariuszowi kandydata na beneficjum proboszczowskie. Art. XXI przewidywał, iż ordynariusz będzie prezentować patronowi trzech kandydatów, z których wskazany przez patrona miał otrzymać beneficjum. Stanowisko rządu w sprawie patronatu wynikało z przeświadczenia, iż spełni on ważną rolę w polityce wobec Ukraińców w Galicji wschodniej.

Konkordat przewidywał obowiązek nauki religii w szkołach z wyjątkiem szkół wyższych. Przyjęcie tej zasady wynikało z art. 120 konstytucji marcowej, która wprowadziła ten obowiązek w stosunku do młodzieży poniżej 18 roku życia. W art. XIII konkordatu ustalono, że władze szkolne będą mianowały nauczycieli religii spośród osób wyznaczonych przez ordynariuszy. Na terenie wszystkich diecezji Kościół miał posiadać seminaria duchowne zupełnie niezależne od władz państwowych.

⁸ Archiwum Diecezjalne w Siedlcach, *Akta Ogólne, Konferencja Biskupów, protokół Zjazdu Biskupów Polskich w Warszawie, 26–29 V 1925 r.*, s. 9.

Dużym ustępstwem rzymskiego negocjatora był art. XXIII konkordatu, który przewidywał, iż *żadna zmiana w języku używanym w diecezjach obrządku łacińskiego do kazań, nabożeństw dodatkowych i wykładów innych niż wykłady nauk świętych w seminariach, nie będą dokonywane inaczej jak za specjalnym upoważnieniem Konferencji Biskupów obrządku łacińskiego*. Ustępstwo Watykanu polegało na tym, iż dotychczas przestrzegano zasady porozumiewania się z wiernymi w ich języku narodowym. Taka stylizacja artykułu była niewątpliwie wynikiem starań S. Grabskiego, który zabiegał o uregulowanie tej kwestii w sposób dyskryminujący katolickie mniejszości narodowe⁹. Zakaz używania innego języka niż polski dotyczył głównie Białorusinów i Litwinów i miał na celu stworzenie warunków do szybkiej polonizacji katolickich mniejszości narodowych. Uzależnienie zmiany języka od decyzji Konferencji Biskupów obrządku łacińskiego stanowiło swojego rodzaju wotum zaufania S. Grabskiego dla episkopatu łacińskiego.

Stolica Apostolska godziła się niekiedy na ustalenie w konkordatach organizacji terytorialnej Kościoła. O umieszczeniu jej w polskim konkordacie mogły zadecydować względy natury politycznej. Władze państwowe dążyły do ograniczenia rozwoju terytorialnego Kościoła greckokatolickiego. W art. IX szczegółowo wyliczono metropolie i diecezje wszystkich obrządków: łacińskiego, greckiego i ormiańskiego. Konkordat zapowiadał zwiększenie liczby metropolii i diecezji obrządku łacińskiego, natomiast pozostawiał bez zmian strukturę organizacyjną obrządków greckiego i ormiańskiego. Podstawą do nowej cyrkumskrypcji, którą Stolica Apostolska miała przeprowadzić w trzy miesiące po wejściu w życie konkordatu, było przyjęcie zasady, iż: 1. granice prowincji i diecezji będą odpowiadać granicom państwa; 2. żadna część terytorium państwa nie będzie podporządkowana jurysdykcji biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami państwa (art. IX).

W art. III układające się strony postanowiły, że Polskę będzie reprezentować akredytowany przy Stolicy Apostolskiej ambasador, interesy Stolicy Apostolskiej miał reprezentować w RP nuncjusz, którego uprawnienia obejmowały również Wolne Miasto Gdańsk. Każdorazowy nuncjusz

piastował jednocześnie godność dziekana korpusu dyplomatycznego.

Wyrazem ograniczenia terytorialnego innych obrządków był art. XVIII konkordatu, który przewidywał, że *duchowni i wierni wszelkich obrządków znajdujący się poza swoimi diecezjami podlegać będą ordynariuszom miejscowym według przepisów prawa kanonicznego*. Przyjęcie takiego rozstrzygnięcia wypływało ze stanowiska Stolicy Apostolskiej, która już w sierpniu 1919 r. powierzyła jurysdykcję nad unitami znajdującymi się poza granicami diecezji greckokatolickich biskupom łacińskim. Zarówno władze państwowe jak również episkopat łaciński w pełni satysfakcjonował wspomniany artykuł. Stwarzał on biskupom kresowym możliwość wyeliminowania konkurencyjnej akcji misyjnej grekokatolików poza granicami kordonu sokalskiego, w której utrzymaniu w równym stopniu zainteresowane były władze państwowe¹⁰.

Najwięcej miejsca w konkordacie poświęcono sprawom majątkowym Kościoła. Uregulowanie sprawy własności dóbr nieruchomości Kościoła, dotacji dla duchowieństwa, zarządu majątkiem umieszczono aż w 9. artykułach i specjalnym załączniku. Problem majątku Kościoła i uposażenia duchowieństwa wzbudził także w trakcie rokowań największe kontrowersje. Rząd uznał m.in. prawo kościelnych i zakonnych osób prawnych do majątku ruchomego i nieruchomego, znajdującego się w jego posiadaniu. Rozstrzygnięto także wstępnie sprawę dóbr, których pozbawiły Kościół rządy państw zaborczych, a które znalazły się w posiadaniu państwa. Uzgodniono, że do czasu zawarcia odrębnego układu rząd będzie wypłacał Kościołowi roczne dotacje. W razie przeprowadzenia reformy rolnej w tych dobrach władze państwowe zobowiązały się do przekazania Kościołowi szczegółowo określonego w konkordacie obszaru ziemi. Polski negocjator uznał za wielki sukces zapowiedzianą w punkcie 5. art. XXIV reformę rolną w dobrach kościelnych. Konkordat przewidywał możliwość wykupie-

⁹ S. Grabski w ostatecznym projekcie, będącym podstawą negocjacji, zakazem używania innego języka niż polski objął nie tylko Kościoły obrządku łacińskiego, ale również innych obrządków.

¹⁰ Szeroko na ten temat M. Mróz, *Rola konkordatu w polityce wschodniej Kościoła katolickiego w Polsce*, „Dzieje Najnowsze”, nr 2(19)/88, s. 101–113.

nia przez państwo nadwyżki ziemi znajdującej się w posiadaniu Kościoła. Konkordat przyznawał Kościołowi pełną swobodę w zarządzie majątkiem, zagwarantowano mu także nienaruszalność dóbr (art. XIV), kościołów i kaplic, cmentarzy (art. VI). Pewne ograniczenia dotyczyły jedynie przypadków przymusowego wywłaszczenia w związku z potrzebami publicznymi, ochroną zabytków itp.

Konkordat zgodnie z dyspozycją art. 114 konstytucji podlegał ratyfikacji przez sejm. 24 III 1925 r. rząd przedstawił sejmowi projekt ustawy zatwierdzającej konkordat i rozpoczęto debatę ratyfikacyjną. Dyskusja sejmowa została przeprowadzona na stosunkowo niskim poziomie, ujawniając w wielu przypadkach brak fachowego przygotowania mówców. Koncentrowała się ona wokół referatu posła E. Dubanowicza, sprawozdawcy połączonych Komisji Zagranicznej i Konstytucyjnej. Z obszernym koreferatem wystąpił poseł socjalistyczny K. Czapiński. Deбата ratyfikacyjna toczyła się w sejmie trzy dni, głos zabralo 18. posłów; 22 i 23 IV 1925 r. konkordat był także przedmiotem dyskusji senatu. Za przyjęciem ustawy ratyfikacyjnej opowiedziały się mające większość w sejmie partie prawicowe i centrowe: Związek Ludowo-Narodowy (endecja), Stronnictwo Katolicko-Ludowe, Narodowe Stronnictwo Ludowe, Narodowe Chrześcijańskie Stronnictwo Pracy, Narodowa Partia Robotnicza oraz część posłów Polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast”. Posłowie prawicowi, wśród których znaczną grupę stanowili księża, opowiadając się za przyjęciem konkordatu wskazywali również na jego niedoskonałości. Dominowało przekonanie, że konkordat tylko częściowo rozwiązywał sprawę położenia materialnego duchowieństwa. Poseł E. Dubanowicz wskazywał niebezpieczeństwo uzależnienia duchowieństwa od państwa w związku z przyznaniem mu niedostatecznego uposażenia¹¹. Obawy były także spowodowane zapowiedzianą reformą rolną w dobrach kościelnych. Zasadnicze postanowienia konkordatu zostały przyjęte przez sejmową większość z satysfakcją. Doceniano zapewnienie Kościołowi pełnej autonomii podkreślając jego doniosłą rolę w kształtowaniu poglądów społeczeństwa i wychowaniu młodego pokolenia. W wystąpieniu posła Dubanowicza padło nawet stwierdzenie, iż konkordat stworzył podstawy do tego, aby

obywatele nie przeżywali konfliktu sumienia między obowiązkami wobec państwa i Kościoła¹².

Przeciwko ratyfikacji konkordatu wystąpiły partie lewicy sejmowej: PPS, PSL „Wyzwolenie”, Niezależna Partia Chłopska oraz poseł Józef Skrzypa z Komunistycznej Frakcji Poselskiej. Komuniści występowali naturalnie przeciwko samej zasadzie pertraktacji z Kościołem, natomiast posłowie socjalistyczni i ludowcy, aczkolwiek postulowali konieczność dokonania rozdziału pomiędzy państwem a Kościołem, to jednak respektując zasady regulacji stosunków z Kościołem zawarte w konstytucji wzięli udział w debacie ratyfikacyjnej. Opozycja poddała krytyce większość artykułów konkordatu, zgłaszając po zakończeniu drugiego czytania formalny wniosek o odrzucenie konkordatu. Lewica sejmowa występowała przeciwko zapewnieniu przez konkordat supremacji Kościołowi rzymskokatolickiemu, swobodzie ogłaszania listów pasterskich i kontaktów z Rzymem. Żądano ustawy interpretacyjnej stwierdzającej, że chodzi wyłącznie o sprawy ściśle religijne i kościelne. Dalsze krytyczne uwagi dotyczyły m.in. obowiązku nauki religii oraz norm przewidujących sposób mianowania przez władze kościelne kandydatów na nauczycieli, a zwłaszcza roztoczenie nadzoru nad ich moralnością. Podkreślano niebezpieczeństwo wprowadzenia dwoistości władz w szkole¹³. Posłowie socjalistyczni wskazywali na niedostateczny wpływ państwa na obsadę urzędów w Kościele. Ze strony rządu zapewniano, że w razie sprzeciwu prezydenta papież nie będzie mógł dokonać nominacji. Procedury usuwania biskupów konkordaty nie przewidywały, dlatego też zarzuty opozycji w tej sprawie należy uznać za niesłuszne.

Przeciwko konkordatowi poza posłami lewicy sejmowej wystąpili częściowo przedstawiciele mniejszości narodowych i wyznaniowych. W imieniu Ukraińskiego Klubu Sejmowego poseł Sergiusz Chrucki oraz Artur Kronig ze Zjednoczenia Posłów Niemieckich. Poseł Chrucki przestrzegał przed konsekwencjami uprzywilejowania Kościoła katolickiego i popieraniem przez władze państwowe jego

¹¹ A. Gerstmann, *Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską*, Lwów 1925, s. 91.

¹² Tamże, s. 77.

¹³ T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, s. 2/1 n.

ekspansji na teren prawosławia. Podobnie poseł, ksiądz greckokatolicki, M. Ilków zdecydowanie zaatakował utrzymanie w art. XXI prawa patronatu. Mówca przewidywał, iż polscy patroni w Galicji wschodniej będą skutecznie utrudniać wybór duchownych Ukraińców na stanowiska proboszczów. W czasie debaty formułowano krytyczne uwagi pod adresem Stolicy Apostolskiej, która zdaniem posłów ukraińskich poszła na zbyt daleko idące ustępstwa wobec rządu polskiego. Wskazywano na istnienie poważnych rozbieżności pomiędzy polityką kurii rzymskiej a interesami Kościoła greckokatolickiego. Konsekwencją wystąpienia ks. Ilkowa były komentarze prasy ukraińskiej. W marcu 1925 r. „Diło” pisało: *Niech Rzym pamięta, że wszystkie drogi prowadzą nie tylko do Rzymu, ale i z Rzymu*¹⁴.

26 III 1925 r. marszałek sejmu poddał pod głosowanie rezolucję K. Czapieńskiego o odrzucenie konkordatu. Ze względu na układ sił politycznych w sejmie wynik głosowania był z góry przesądzony. Za odrzuceniem konkordatu głosowało 100. posłów, przeciwko – 180. Debata ratyfikacyjną przeprowadzono w senacie 22 i 23 kwietnia. Izba wyższa parlamentu przyjęła konkordat zdecydowaną większością głosów¹⁵.

Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła 9 VI 1925 r. w Warszawie. Zgodnie z art. XXIV konkordatu nabrał on mocy obowiązującej po upływie dwóch miesięcy od wymiany dokumentów ratyfikacyjnych, tzn. 2 VIII 1925 r. 28 X 1925 r. zgodnie z art. XXVI konkordatu Stolica Apostolska bullą cyrkumskrypcyjną „Vixdum Poloniae unitas” dokonała nowego rozgraniczenia metropolii i diecezji uwzględniając nowe granice państwa polskiego. Bulla papieska stanowiła zatem formalne uznanie przez Stolicę Apostolską granic Rzeczypospolitej.

Wykonanie konkordatu natrafiło na liczne trudności. Podstawowe znaczenie miała kwestia interpretacji, skomplikowana m.in. brakiem autoryzacji przekładu przez obie układające się strony. Poza tym większość artykułów wymagała przepisów wykonawczych, które miały być ustalone we wspólnym porozumieniu i dopiero ich ogłoszenie mogło rozpocząć fazę realizacji konkordatu. Dodatkowy problem wynikał z wadliwości samego tekstu i złego tłumaczenia¹⁶. Realizację konkordatu powierzono dwóm komisjom. Ze strony rządu komisję tworzyli przedstawiciele departa-

mentu wyznań MWRIOP oraz eksperci innych resortów. W skład Komisji Papieskiej reprezentującej Kościół katolicki weszli: biskup podlaski H. Przeździecki, łomżyński S. Łukomski oraz nowo mianowany bp łucki A. Szelażek. Już w początkowym okresie prac Komisji Papieskiej wyłoniła się kwestia, czy Komisja stanowi organ Stolicy Apostolskiej, czy też polskiego episkopatu¹⁴. Pomimo zasygnalizowanych trudności prace obu Komisji do końca 1926 r. przebiegały sprawnie. Impas w negocjacjach zarysował się po objęciu przez G. Dobruckiego urzędu ministra WRiOP w styczniu 1927 r. Nowy minister przygotował dla premiera sprawozdanie o stanie wykonania konkordatu, podkreślając w nim nadmierne żądania Komisji Papieskiej. Kolejne spory kompetencyjne były spowodowane odwołaniem z Komisji Papieskiej bpa S. Łukomskiego, po ujawnieniu przez niego przebiegu prac nad realizacją konkordatu, oraz oświadczeniem nuncjusza, F. Marmaggi, z października 1934 r., w którym stwierdził, że Komisja Papieska jest tylko organem doradczym Stolicy Apostolskiej. W marcu 1935 r. minister WRiOP odwołał z kolei swoich przedstawicieli z Komisji Rządowej. Ostatecznie dalsze rozmowy w sprawie wykonania konkordatu były prowadzone od czerwca 1936 r. przez ministra W. Świątosławskiego z prymasem kard. A. Hlondem. Nastąpiło wyraźne zbliżenie stanowisk. 20 VI 1938 r. podpisano układ ze Stolicą Apostolską w sprawie dóbr państwowych, który pozwolił rządowi na ostateczne uregulowanie sytuacji prawnej Kościoła prawosławnego w Polsce.

Kanonicy na ogół zgodnie oceniali konkordat jako dzieło niedoskonałe krytykując brak precyzji wielu sformułowań. Podkreślano trudności, jakich przysporzy interpretacja poszczególnych artykułów. Pomimo tych zastrzeżeń konkordat w znacznym stopniu spełnił zarówno oczekiwania rządu i Stolicy Apostolskiej, jak również polskiego episkopatu. Władze państwowe doceniały pozytywne wartości religii, tradycyjną rolę Kościoła w życiu narodu, pragnęły

¹⁴ Komentarz „Dila” zamieściła lwowska „Gazeta Kościelna” nr 7 z 22 III 1925 r., s. 80.

¹⁵ J. Wisłocki, dz. cyt., s. 91–92.

¹⁶ J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939. Węzłowe zagadnienia*, Warszawa 1967, s. 234.

¹⁷ J. Wisłocki, dz. cyt., s. 116.

Ryszard Radzik

Procesy narodowe na Kresach wschodnich w okresie zaborów

Naród jako wspólnota społeczna jest tworem europejskim, mówiąc ściślej – jest tworem Europy łacińskiej. Najwcześniej poczęły formować się narody w Europie Zachodniej. Najbardziej znanym przypadkiem, często omawianym w literaturze historycznej i socjologicznej, traktowanym wręcz jako klasyczny (co nie znaczy, że powszechny), jest proces formowania się narodu francuskiego. Przełomowe znaczenie dla tego procesu miała rewolucja francuska. Przed jej wybuchem społeczeństwo francuskie było zróżnicowane etnicznie (Prowansalczycy, Korsykanie, Alzatzcy, Bretończycy...). Zbiorowości te miały charakter etniczny, a nie narodowy, zaś istniejącym podziałom etnicznym nie nadawano znaczenia zasadniczego. Istniejące konflikty miały przede wszystkim charakter stanowy, a nie kulturowy. Rewolucja gwałtownie rozbiła rozpadające się od dłuższego czasu struktury feudalne, zastępując zanikające więzi stanowe więziami opartymi na atrakcyjnych – dla ludu – hasłach wolności, równości i braterstwa. Chłop francuski i mieszczanin stali się obywatelami kraju, w którym mieszkali. Utożsamiali się z nim i z państwem, które odbierali jako ich własne. W wyniku szybkiej rozbudowy szkolnictwa i wzrostu oświaty warstwy plebejskie przyjmowały rewolucyjno-państwową ideologię. Wartością nadrzędną stała się wolność utożsamiana z państwem. Stan ten akceptowali mieszkańcy Francji bez względu na podziały etniczne. Język francuski odbierali jako język rewolucji, a nie jako wartość samą w sobie i wyznacznik traktowanych jako istotne podziałów społeczno-kulturowych. Nim zaistniała możliwość przekształcenia się więzi etnicznych w narodowo-kulturowe, upowszechniła się w wyniku rewolucji demokratyczna, wolnościowa idea narodu-państwa. Mimo centralizacyjnej polityki państwa można było być Prowansalczykiem, Bretończykiem lub

Alzackczykiem i jednocześnie Francuzem. To ostatnie pojęcie było nadrzędne w stosunku do poprzednich. Było to możliwe, ponieważ idea francuskości nie eksponowała wyznaczników kulturowych (etnicznych), lecz polityczne – łączące członków różnych zbiorowości etnicznych. Prowansalczyk uważając się za Francuza nie musiał zatem rezygnować ze swej kultury etnicznej. Ponieważ jednak ideologia narodowa, którą przyjął, nadawała wartościom polityczno-państwowym znaczenie nadrzędne, procesy asymilacji przebiegały powoli i wywoływały mniejsze napięcia niż w środkowo-wschodniej części kontynentu.

Dlaczego w naszej części Europy procesy narodotwórcze miały inny przebieg? Co spowodowało, iż pojęcie narodu ma tu nieco inną niż na Zachodzie zawartość treściową, a plebejskie (tzn. o nie w pełni wykształconej strukturze społecznej) społeczności etniczne przekształciły się w narody? Na to, iż procesy narodowe rozwinęły się tu w innym kierunku niż na Zachodzie, wpłynęło kilka czynników.

1. W przeciwieństwie do dość stabilnego układu terytorialno-państwowego, jaki istniał w Europie Zachodniej, wielki organizm społeczno-polityczny Europy Środkowo-Wschodniej, jakim była Rzeczpospolita, został rozbity (dotyczy to również Węgier) i na długi czas podporządkowany sąsiadom. W społeczeństwie podzielonym między trzech zaborców utrzymywała się – zwłaszcza wśród warstw wyższych – świadomość niegdysiejszej przynależności do traktowanego jako własny organizm państwowego. Związane z tym tradycje były oceniane pozytywnie i miały silny wyraz emocjonalny. Na Kresach wschodnich można wyróżnić w XIX w. trzy istotne – z punktu widzenia omawianych procesów – zbiorowości: ludność plebejską (głównie wiejską), zróżnicowaną etnicznie, najczęściej bierną politycznie, o bardzo niskim poziomie świadomości społecznej i braku narodowej; szlachtę – uległą w większości kulturowej i językowej polonizacji (podobnie jak znaczna część średnich i wyższych warstw stosunkowo nielicznego chrześcijańskiego mieszczaństwa), aktywną politycznie i nastawioną antyzaborczo; oraz przedstawicieli zaborców – zwłaszcza rosyjskich i austriackich urzędników. Zaborcy byli odbierani przez miejscowe warstwy wyższe jako element wrogi,

/.../ nowe pojęcie narodu – pisze B. Leśnodorski – *formułowane w Polsce przez czołowych pisarzy: Kołłątaja, Staszica, Jezierskiego, wykazywało wiele zbieżności z ideą reprezentowaną we Francji u początków rewolucji przez Sieyès'a. Naród – to ciało ludzi zrzeszonych i żyjących pod wspólnym prawem, utworzone przez prawo naturalne i reprezentowane przez jednolite organy, w szczególności jedną legislatywę*². Podobnie, przede wszystkim politycznie, a nie kulturowo, zabarwiono formułowane wówczas pojęcie ojczyzny zbliżając je do tego, które upowszechniano w owym czasie we Francji. Nowoczesne pojęcie narodu miało nie tyle zastąpić państwo, ile ściśle się z nim związać, *ojczyzna ideologiczna* – posługując się terminologią S. Ossowskiego – miała zdominować *prywatną*³ (lokalną, a także szerszą – regionalną), a obywatel zastąpić poddanego. Droga unarodowienia społeczeństwa Rzeczypospolitej, na którą wkroczyła Polska pod koniec XVIII w. (niewątpliwie również pod wpływem ponoszonych klęsk), zasadniczo różniła się od tej, po której kroczyli mieszkańcy tych ziem wiek później. Wspólna zdecydowanej większości Europy łacińskiej oświeceniowa idea narodu politycznego nabrała z czasem w jej środkowo-wschodniej części wyrazu kulturowego.

Na zmianę kierunku procesów narodowych na ziemiach byłej Rzeczypospolitej wpłynęli w sposób zasadniczy zaborcy. Oświeceniowe, demokratyczno-wolnościowe idee narodu i ojczyzny nie mogły być masowo uwewnętrzniane w państwach konserwatywnych, feudalnych (lub silnie sfeudalizowanych), jak Rosja i Austria. By stały się atrakcyjne dla zdecydowanej większości społeczeństwa, musiało nastąpić rozbitcie feudalnych struktur społecznych, upowszechnienie oświaty, wzrost ruchliwości społecznej. Konieczne było utożsamienie przez masy społeczne własnego (odczuwanego na poziomie jednostki) interesu społecznego z państwem w jego demokratyczno-wolnościowej formie. Rewolucyjne idee musiały zostać zrealizowane, by następnie stać się istotnymi czynnikami kształtowania się narodu politycznego. Pańszczyźniani chłopci i plebejskie warstwy miejskie nie mogli w skali masowej trwale integrować się wokół nie realizowanych haseł. Ścieranie się na Kresach wschodnich – podobnie jak na pozostałych obszarach Europy Środkowo-Wschodniej – dwóch idei państwowych, własnej i zaborcy,

hamowało rozwój politycznie pojmowanego narodu. Przenikające z Zachodu idee narodowe, upowszechniane przez rewolucyjnie nastawione odłamy szlachty i mieszczaństwa, nie będąc realizowane wchłaniały treści kulturowe. Powolny rozpad struktur feudalnych stwarzał sytuację, w której pojawiała się potrzeba wykształcenia się wartości zastępujących tradycyjne feudalno-stanowe. Zadaniem nowego układu wartości była powtórna integracja społeczeństwa. Następowala ona w oparciu o kształtujące się w znacznym stopniu pod wpływem romantyzmu i upowszechnianych przezeń idei ludowości kulturowo-etniczne wyznaczniki tożsamości społecznej. Ich przyjmowanie było możliwe bez zasadniczych zmian ustrojowych. Proces ten wciąż nie obejmował pańszczyźnianych chłopów. Dotyczył warstw wykształconych, przede wszystkim zaś awansujących społecznie przedstawicieli plebejskich zbiorowości etnicznych.

3. Przedstawione stwierdzenia wiążą się z trzecim czynnikiem wpływającym na kierunek procesów narodowych w omawianej części Europy, określającym jego środkowoeuropejską specyfikę. Była ona wynikiem opóźnienia procesu unaradawiania warstw plebejskich (głównie chłopstwa) w stosunku do szlachty, wyższych warstw miejskich, rodzącej się inteligencji. Jak już przedstawiono wyżej, brak możliwości realizacji haseł wolnościowych w konserwatywnych państwach tej części kontynentu spowodował z jednej strony nieobjęcie procesami unarodowienia pańszczyźnianych chłopów (myślących w kategoriach wsi, parafii, okolic), z drugiej natomiast powolną ewolucję pojęcia narodu w kierunku jego rozumienia kulturowego. Sytuacja ta doprowadziła z czasem do formowania się grup ludzi – przez dłuższy czas bardzo nielicznych – wywodzących się z plebejskich zbiorowości etnicznych, głoszących idee własnej – rozumianej kulturowo – odrębności narodowej. Społeczny zasięg ich działalności był często przez całe dziesięciolecia niewielki, aczkolwiek na ogół rozwijały się one licznie pobudzane okresowo do gwałtownego wzrostu i intensyw-

² B. Leśnódorski, *Polscy jakobini. Karta z dziejów insurekcji 1794 roku*, Warszawa 1960, s. 217.

³ Pojęcie ojczyzny prywatnej i ojczyzny ideologicznej charakteryzuje S. Ossowski w pracy *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny* zawartej w III tomie jego *Dzieł* zatytułowanym *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 210 n.

ojczyzny prywatnej, a nawet jego relatywnego wzmocnienia (przy jednoczesnym uwewnętrznianiu wartości wiążących się z ojczyzną ideologiczną). Na ziemiach byłego Wlk. Ks. Litewskiego z ogromnym zaangażowaniem była rozwijana przez niektóre środowiska polskie – obca pojęciu narodu kulturowego – idea krajowości. Zjawiska te można wytłumaczyć odwołując się do przebiegu procesów narodowych na tych ziemiach i ich specyfiki. Rozwój miejscowych niepolskich ruchów narodowych stawiał tamtejszą społeczność polską w sytuacji zbiorowości mniejszościowej. Sytuacja wzrastającego zagrożenia wzmagala się wraz z odwoływaniem się etnicznie niepolskich mieszkańców tych ziem do tradycji Rusi Kijowskiej i państwa litewskiego sprzed unii z Polską, wmontowywaniem tych idei wraz z etnicznymi wyznacznikami swej odrębności w budowane i uwewnętrzniane przez nich pojęcia narodu. Broniąc się przed tym coraz bardziej różnicujące się politycznie środowiska polskiej społeczności kresowej wahały się w swych wyborach między ideą narodu kulturowego – upowszechnianą w tej części Europy i ograniczającą ich prawa do tych ziem, a w każdym razie stawiającą ich w pozycji słabszego – a politycznym rozumieniem narodu, znajdującym coraz mniej zwolenników po stronie niepolskiej i antagonizującym stosunki z innymi narodami rozwijającymi się na Kresach. Polacy starali się powstrzymać rozwijające się wśród tych ruchów tendencje separatystyczne względem polskości, próbując im nadać charakter antyrosyjski. Podejmowane przez nich działania przynosiły na ogół dość mierne rezultaty i w społeczno-politycznych warunkach zaborów zasadniczo nie mogły być inne.

Polacy w sytuacji, która wytworzyła się na tych ziemiach pod koniec ubiegłego stulecia i w pierwszych dziesięcioleciach obecnego, mieli możliwość prowadzenia zróżnicowanej co do kierunków działań aktywności narodowej. Mogli próbować wyizolowywać się z szerszej, regionalnej zbiorowości społecznej eksponując silnie wartości związane z pojęciem ojczyzny prywatnej (a więc lokalne), co było możliwe przede wszystkim tam, gdzie zamieszkiwali zwarcie pewien obszar wiejski lub miasto. Zjawisko to w miastach w czystej formie raczej nie występowało, łącząc się z innymi działaniami. Warunki istniejące w powoli rozwijającym się społec-

czeństwie masowym, z charakteryzującą je wzrastającą ruchliwością i komunikacją społeczną, nie zapewniały takiego stopnia izolacji, by stało się to możliwe. Inna możliwość była rozwijana przez zwolenników krajowości. Odwoływali się oni do pojęcia, które można określić mianem ojczyzny regionalnej zawierającej w sobie historycznie ukształtowane treści polityczno-państwowe, mentalne i niektóre kulturowe (a także geograficzno-przyrodnicze), minimalizując znaczenie czynnika etnicznego.

Również nacjonalizm narodowych demokratów można do pewnego stopnia traktować jako ruch wywołany hasłami innych zbiorowości narodowych zamieszkujących byłą Rzeczpospolitą, rozpadem politycznego narodu polskiego i osłabieniem polskości rozumianej historycznie, tradycyjnie. Podobne były uwarunkowania nacjonalizmu węgierskiego, w przeciwieństwie do nacjonalizmów krajów zachodnich (np. francuskiego, angielskiego) jak również nacjonalizmów rodzących się narodów plebejskich. Nacjonalizm endeków można w pewnej mierze traktować jako „odpowiedź” na zawłaszczanie przez powstające narody plebejskie pewnej sfery dotychczas wspólnej rzeczywistości społecznej (co z kolei mobilizowało stronę przeciwną do nacjonalistycznej reakcji). Polacy – uważający się za kontynuatorów tradycyjnej wizji państwa obojga narodów – domagali się Kresów, Ukraińcy zgłaszali pretensje do obszaru wyróżnionego na zasadzie etnograficznej, zaś Litwini próbowali połączyć ideę narodu kulturowego (język) i politycznego (terytorium byłego państwa litewskiego, a przynajmniej jego niegdyś litewski obszar etniczny uległy z czasem częściowej białorutenizacji i polonizacji).

Polacy kontynuujący myślenie w kategoriach narodu politycznego nie traktowali mieszkańców Kresów, Litwinów i Rusinów, jako zbiorowości im obcych, w przeciwieństwie do Rosjan uważających zarówno Polaków jak i Litwinów za obcoplemieńców (inorodców). Przejście przez Polaków (jak również Węgrów) od narodu politycznego do kulturowego oznaczało jego bardzo znaczne ograniczenie pod względem terytorialnym i ludnościowym, co musiało pociągnąć za sobą wzrost narodowych frustracji i wystąpienie konfliktów społecznych. Nacjonalizm rosyjski nie miał takiego podłoża. U podstaw narodowej aktywności

rosyjskiej na Kresach (jak również na innych terenach podbitych przez Rosjan) legła idea zaboru (najpierw terytorialnego a potem kulturowego). Wpłynęła ona zasadniczo na treść rosyjskiej odmiany nacjonalizmu.

Nacjonalizm polski jako jedna z możliwości trwania polskości na Kresach przybierał różne odcienie, dążąc w swej najbardziej skrajnej formie do administracyjnego popierania w okresie międzywojennym polonizacji innoetnicznych społeczności kresowych. Kolejne możliwości wiązały się z rezygnacją z polskości ziem wschodnich i oznaczały bądź asymilację do kształtujących się narodów: litewskiego, ukraińskiego i białoruskiego, bądź emigrację z tych terenów na zachód. Zasięg społeczny idei głoszących hasła rezygnacji był bardzo wąski.

Szczególną miłość mieszkańców Lwowa i Wilna do swoich miast można wytłumaczyć ich chęcią skoncentrowania się na tych elementach otaczającej rzeczywistości społecznej i materialnej, które odbierali jako własne, realne i odczuwalne na co dzień. Nie mogąc utożsamiać się z coraz bardziej nasycaną konfliktami ideą wspólnoty łączącej wszystkich mieszkańców tych ziem i nie zgadzając się na litwinizację i ukrajinizację swych miast, skupiali się na własnych ojczyznach prywatnych przelewając na nie miłość, która nie mogła znaleźć innego ujścia. Postawy te nie zawsze musiały oznaczać samoizolację, często współwystępowały z innymi, również z zaczepno-obronnym nacjonalizmem.

Sytuacja narodowa, która istniała na Kresach bezpośrednio przed powstaniem listopadowym, była konsekwencją wcześniejszych trendów. Unaradawianie tamtejszych społeczności następowało – praktycznie rzecz biorąc – wyłącznie przez asymilację do polskości. Był to proces bardzo powolny, a awans społeczny oznaczał zazwyczaj włączenie do politycznego narodu polskiego. Na obszarze litewsko-białoruskim sytuacja ta zmieniła się w okresie międzywojennym jedynie w niewielkim stopniu. Istniejące przed 1830 r. i rozwijane w latach późniejszych zainteresowania miejscowym folklorem, językami, a także próby twórczości literackiej w tych językach były dziełem miłośników tamtejszych kultur regionalnych, ludowości, nie zaś opowiadaniem się za powstaniem w tym regionie nowych narodów. Uczestnicy tych działań uważali się za Polaków bądź, na

Ukrainie lewobrzeżnej, Rosjan (tak było w przypadku literackiej twórczości ukraińskojęzycznej rozwijanej na przełomie XVIII i XIX w. na Lewobrzeżu). Sytuacja ta najwcześniej poczęła się zmieniać w Galicji wschodniej w latach trzydziestych (wraz z powstaniem „Ruskiej Trójcy”), początkowo w ledwo odczuwalny sposób. Bardziej widoczna stała się w 1848 r. Próba powołania narodowego ruchu ukraińskiego na Ukrainie zakończyła się szybko rozbiem przez władze carskie w 1847 r. Bractwa Cyrylo-Metodyjskiego.

Na ziemiach litewsko-białoruskich mimo represji po powstaniu listopadowym, likwidacji unii i silniejszego zaznaczenia na tym obszarze obecności rosyjskiej nie pojawiła się alternatywa dla polskiego procesu narodotwórczego. Rozwój zainteresowań białoruskością, traktowanych w kategoriach regionalizmu i wzmacnianych ideami romantyzmu, został przerwany na skutek represji carskich po powstaniu styczniowym. Trudno jednoznacznie stwierdzić, w jakim kierunku rozwinęłyby się te zainteresowania. Konsekwencją wydanego zakazu druku w języku białoruskim było bardzo znaczne ograniczenie możliwości tworzenia przez pisarzy określanych w wiele lat później mianem polsko-białoruskich. Represje popowstaniowe postawiły ludność polską w sytuacji obronnej, czego skutkiem był spadek jej zainteresowań białoruskością i nastawienie się na utrzymanie dotychczasowego stanu posiadania. Niezwykle agresywna próba rusyfikacji tych ziem doprowadziła do powstania na Kresach stosunkowo nielicznych, ale wzmocnionych faktem sprawowania władzy środowisk rosyjskich. Obok polskiego procesu narodotwórczego powstała jego rosyjska alternatywa.

Lata popowstaniowe były na ziemiach litewsko-białoruskich okresem przełomowym dla narodu polskiego. Pod wpływem zachodzących procesów społeczno-politycznych dotychczasowa forma narodu zaczęła stopniowo nabierać treści kulturowych. Awansująca społecznie chłopstwa młodzież prawosławna – aczkolwiek wciąż były to procesy obejmujące dość wąskie środowiska – pod wpływem rusyfikującego systemu szkolnego sama ulegała rusyfikacji. Rozpad struktur feudalnych zwiększał możliwości z jednej strony rusyfikacji prawosławnej ludności białoruskiej, z drugiej

natomiast polonizacji jej katolickiej części. Współistnienie dwóch konkurujących ze sobą ideologii narodowych (a także silne bariery, jakie stworzył zaborca na drodze do polonizacji, oraz działania, których celem miało być rozbić polskiego narodu politycznego) stworzyło szansę Litwinom i Białorusinom na wykrystalizowanie się w ich świadomości refleksji nad swą odrębnością etniczną i w konsekwencji narodową. Nastąpiło to znacznie szybciej wśród Litwinów i później, ze znacznie słabszym natężeniem, wśród nie uznawanych przez Rosjan jako odrębny naród i nie posiadających tak wyraźnych – jak Litwini – wyróżników swej kulturowej odrębności Białorusinów. Jeszcze przez długi czas procesy polonizacji, a następnie rusyfikacji zdecydowanie dominowały nad procesami nabywania przez miejscowy lud narodowej świadomości białoruskiej. Po rewolucji 1905 r. nastąpiła instytucjonalizacja i znaczny ideowy rozwój białoruskiego ruchu narodowego, na który wcześniej składała się bardzo niewielka grupka ludzi lub też oddzielnie działające jednostki.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż przejście od narodu politycznego do narodu kulturowego oznaczało w środkowoeuropejskich warunkach formowania się ruchów narodowych jednocześnie przejście od szlachty jako warstwy dotychczas konstytuującej te ruchy do inteligencji, wywodzącej się w przypadkach zbiorowości plebejskich ze środowisk o rodowodzie chłopskim (rzadziej mieszczańskim), a w przypadkach tzw. narodów państwowych po części z podupadłej ekonomicznie szlachty, broniącej się przed degradacją społeczną i dążącej do zapewnienia sobie znacznego autorytetu społecznego poprzez pełnienie funkcji kulturotwórczych i narodotwórczych⁵. Narastające konflikty wynikały również z opierania się ruchów narodowych na kulturach różnych – w poszczególnych narodowych przypadkach – środowisk społecznych dysponujących nieco odmiennym zakresem doświadczeń, hierarchią uznawanych wartości, świadomością historyczną. Był to zatem po części również konflikt między kulturą plebejską a kulturą warstw wyższych (głównie szlachty), przez wieki rozwijaną i wspieraną przez instytucje, silnie związaną z ideą państwa. Podziały wynikłe z odmiennego sposobu myślenia pokrywały się często z bardzo silnie odczuwanymi, zwłaszcza

wśród społeczności prawosławnych, podziałami klasowymi, dodatkowo wzmacniając istniejące antagonizmy.

Wielki znawca dziejów Wlk. Ks. Litewskiego, W. Wielhorski, przedstawiając rozwój stosunków między Litwinami, Białorusinami i Polakami na tym obszarze, zwłaszcza zaś narodową (świadomościową) ewolucję tych zbiorowości w okresie zaborów, pisał, że *do oceny omawianej przeszłości nie można przystępować z probierzami współczesnych pojęć i dążeń narodowych, czy społecznych. Historia bowiem, naginana do kryteriów doby bieżącej, staje się niezrozumiała*⁶. Tak samo brzmiącej terminologii narodowej przypisujemy obecnie inny niż niegdyś zakres treściowy. Dotyczy to m.in. takich pojęć, jak „Litwin” i „Rusin”, w których – na ziemiach litewsko-białoruskich – nie kryło się co najmniej do powstania styczniowego nic niepolskiego. Pojęcie polskości zawierało w owym czasie inną treść, niż nadaje się mu obecnie. Za Polaków powszechnie uważali się członkowie warstw wyższych i średnich zamieszkujący obszar byłej Rzeczypospolitej. Jako członkowie narodu politycznego byłego państwa polskiego określali się jednocześnie mianem Litwinów, Rusinów i Koroniarzy. Określenia te były podrzędne w stosunku do pojęcia polskości. Mówiącego po litewsku Litwina i po rusku Białorusina również uważano za Polaków. Mieszkaniec Warszawy uważał się za Koroniarza i zarazem Polaka, Wilnianin za Litwina i Polaka⁷. Pojęcia te nabrały później innej treści, co było wynikiem ewolucji układu narodowego na tych terenach.

Nie można jednoznacznie stwierdzić, w jakim kierunku rozwinęłyby się procesy narodowe, gdyby nie doszło do rozbiorów. Zależałoby to od tego, jak szybko uległyby rozbięciu podziały stanowe, a także od tempa upowszechnienia atrakcyjnych dla mas idei politycznych, uprzedmiotawiania kraju, wzrostu oświaty i ruchliwości społecznej. Szybki roz-

⁶ Istotą istnienia inteligencji polskiej jako warstwy powstałej w specyficznym układzie klasowo-warstwowym okresu zaborów było pełnienie przez nią funkcji kulturowo-twórczych, co w sytuacji wzrastającej roli społecznej tej warstwy (a spadku znaczenia szlachty) przyczyniało się do ewolucji pojęcia narodu w kierunku jego znaczenia kulturowego.

⁶ W. Wielhorski, *Litwini, Białorusini i Polacy w dziejach kultury Wielkiego Księstwa Litewskiego*, „Alma Mater Vilnensis”, t. II, Londyn 1951, s. 153.

⁷ Zob. W. Wielhorski, *Narodowość Mickiewicza w świetle współczesnej socjologii i etnografii*, „Alma Mater Vilnensis”, t. V, Londyn 1958.

wój tych procesów nie musiałby się równać całkowitej polonizacji kraju, lecz wzorem niektórych krajów zachodnioeuropejskich, np. hiszpańskim, mógłby oznaczać uznanie przez wszystkich mieszkańców państwa – lub jego zdecydowaną większość – idei państwowo-politycznej (a nie etnicznej) jako nadrzędnej w układzie hierarchicznym więzi występujących na poziomie makrostruktury społecznej.

Processus ethniques dans les confins est de la Pologne à l'époque du démembrement

Se livrant à l'analyse du sujet, l'auteur affirme qu'il n'est guère possible de trancher la question de savoir ce qu'aurait été l'évolution du fait ethnique dans l'ancienne Pologne sans les partages de son territoire entre les trois puissances limitrophes à la fin du XVIII^e siècle. Cette évolution eût dépendu notamment de la cadence de dislocation de l'ancienne division

sociale en ordres (états), de diffusion d'idées politiques offrant un attrait pour les masses et enfin d'industrialisation. L'évolution de ces processus n'eût pas conduit forcément à une polonisation complète du territoire de l'Etat polonais; elle aurait pu signifier l'adhésion par les différents groupes ethniques à une idée politique d'Etat en tant que facteur d'unité.

Wojciech Morawski

Zarys historii dolara

Prehistoria

Mieszkańcy kolonii angielskich w Ameryce, ludzie nieza-
możni a przedsiębiorczy, cierpieli na chroniczny brak pie-
niądza kruszcowego. W tej sytuacji wykazywali wiele
pomysłowości w poszukiwaniu jego surogatów. W 1641 r.
w Massachusetts uznano muszelki za prawny środek płatni-
czy, po kursie 6 muszelek za 1 pensa. Większą karierę zrobił
tytoń, uznany za jedyną walutę w Wirginii (w 1642 r.) zaś
następnie w kilku innych koloniach. Szczególne znaczenie
tytoniu doprowadziło do ogromnego zwiększenia jego pro-
dukcji, co wywołało zjawiska inflacyjne. W 1666 r. Wirgi-
nia, Maryland i Karolina podpisały układ zobowiązujący je
do zawieszenia produkcji tytoniu na okres roku.

Na początku XVIII w. tytoń coraz częściej zastępowały
w obiegu certyfikaty tytoniowe, czyli „kwity” na odpowied-
nią ilość tytoniu złożonego w magazynie. W 1727 r. certyfi-
katy takie stały się prawnym środkiem płatniczym
w Wirginii. Był to już w zasadzie pieniądz papierowy. Pierw-
szество w tej dziedzinie, nie tylko w skali Ameryki, ale –
jak się wydaje – całego ówczesnego świata, należało jednak
do kolonii Massachusetts, która w 1690 r. opłaciła swych
żołnierzy papierowymi pieniędzmi.

Anglia próbowała ograniczać radosną twórczość mone-
tarną w swych koloniach. Wysiłki te były tylko częściowo
skuteczne, ostatecznie zaś utraciły wszelką moc w momen-
cie ogłoszenia niepodległości. Fakt ten, wraz z potrzebami
wojennymi oraz powszechną niechęcią do wysokiego opo-
datkowania, skłonił Kongres Kontynentalny do finansowa-
nia wojny za pomocą inflacyjnej emisji pieniądza
papierowego. W tym okresie pojawiła się nazwa „dolar”.
Pochodziła z południa, z hiszpańskich kolonii w Ameryce,
i była zniekształconą formą nazwy „talar”. W latach
1775–79 Kongres emitował ponad 240 mln papierowych
dolarów. W tym samym czasie poszczególne stany puściły

szybki rozwój banków stanowych: w 1811 r. było ich 88, po 5 latach już 246. Równocześnie szybko spadała wartość banknotów emitowanych przez te banki w stosunku do pieniądza kruszcowego – w ciągu wspomnianych 5 lat o około 50%. W związku z wojną większość banków stanowych musiała zawiesić wymienialność swych banknotów na kruszec.

Po wpływie takich doświadczeń w 1816 r. utworzono, również w Filadelfii, Second Bank of the United States. Przywilej emisyjny znów opiewał na 20 lat, kapitał wynosił 35 mln dol., w czym Skarb tradycyjnie uczestniczył w 1/5. W pierwszych latach bank prowadził niezbyt ostrożną politykę rozkręcając inflację. Po załamaniu w 1819 r. przeszedł do bardziej wyważonej działalności. W łonie samych banków stanowych pojawiła się w tym czasie tendencja do ostrożności. W 1819 r. powstał tzw. Suffolk System. Jeden z banków stanowych – Suffolk Bank w Bostonie – zaczął sprawować kontrolę nad pozostałymi, żądając od zbyt ryzykownych wymiany ich banknotów na kruszec. W latach trzydziestych XIX w. Suffolk System objął prawie wszystkie z ponad 500. istniejących wówczas banków.

Second Bank of the United States stał się natomiast przedmiotem ataku posługującego się populistyczną frazeologią „ludowego prezydenta” Andrew Jacksona. W 1832 r. zastosował veto wobec przedłużenia przywileju banku, w następnym roku przeniósł wkłady rządowe do banków stanowych. W 1836 r. wygasł przywilej banku. Przez 5 lat funkcjonował on jeszcze jako bank stanowy w Pensylwanii, po czym został zlikwidowany.

W 1838 r. w stanie Nowy Jork wydano tzw. Free Banking Act, ustawę upoważniającą każdego, kto tylko zechciał, do emitowania banknotów, których pokryciem miały być obligacje rządu USA. Minimalne pokrycie emisji obligacjami określono na 12%. Działalność taka miała być prowadzona za zgodą Stanowego Kontrolera Obiegu. Rozwiązanie to stało się wkrótce wzorcowe dla całego systemu walutowego USA.

W omawianym okresie był zatem w obiegu pieniądz kruszcowy, srebrny i złoty, przy czym przed 1834 r. oznaczało to praktycznie pieniądz srebrny, po tej dacie – złoty. W obiegu znajdowała się też wielka liczba najróżniejszych

banknotów o różnym stopniu solidności i – co za tym idzie – różnych kursach. Przyjmowanie tych banknotów nie było obowiązkowe. Dwukrotnie próbowano powołać bank centralny i obie próby zakończyły się niepowodzeniem. Ci, którzy byli „na dorobku”, mieli wyraźną przewagę nad „sytymi”.

Okres dolara papierowego (1862–1879)

Jedną z pierwszych ofiar wojny secesyjnej, jak każdej wojny, był pieniądź. W grudniu 1861 r. zawieszono wymiennalność banknotów na kruszec. Po obu stronach frontu wysiłek wojenny finansowano emisją pieniądza papierowego.

Na Północy rząd zaczął emitować papierowe dolary, tzw. greenbacki, którym Kongres nadał charakter prawnego środka płatniczego (legal tender). Formuła ta oznaczała, że nie można było odmówić przyjęcia zapłaty w pieniądzu papierowym lub domagać się kruszcowego. Greenbacki ulegały deprecjacji. W szczytowym jej momencie, w 1864 r., za jednego złotego dolara płacono 2,85 dol. papierowych.

Sytuacja Południa była trudniejsza. Konfederacja rozpoczęła wojnę niemal całkowicie bez zapasów złota. Rozmiary emisji dolarów papierowych na Południu kilkakrotnie przewyższyły emisję na Północy. Stąd znacznie szybsza inflacja. W końcowej fazie wojny na terenach, przez które przetaczał się front, były w obiegu obie waluty. Kurs wymiany kształtował się wówczas na poziomie około 4 dol. południowych za 1 północny.

Okres wojny secesyjnej przyniósł pewne uporządkowanie sytuacji w zakresie emisji banków prywatnych. W 1863 r. z inicjatywy Sekretarza Skarbu w administracji Lincolna, Salmona P. Chase, powołano do życia system banków narodowych (National Banking System). Wzorowany on był na nowojorskim Free Banking Act. Banki narodowe otrzymywały za zgodą Kontrolera Obiegu przywilej emisyjny na 20 lat. Emisja miała być pokryta w określonym procencie obligacjami rządowymi. Ustalono trzystopniową hierarchię banków. Najmniejsze, Country Banks, miały trzymać część swoich rezerw w Reserve City Banks. Te z kolei część swych zasobów miały trzymać w Central Reserve City Banks.

gacie rządowej) oraz powołała Narodową Komisję Monetarną, która miała przygotować reformę systemu monetarnego.

W 1912 r. Komisja przedstawiła projekt Systemu Rezerwy Federalnej (Federal Reserve System) zatwierdzony przez Kongres w roku następnym. W ten sposób ostatecznie powstała w USA instytucja pełniąca funkcje banku centralnego.

Dwudziestolecie 1893–1913 to symboliczny, przełomowy okres w dziejach społeczeństwa amerykańskiego. W tym okresie „syci” i ceniący sobie bezpieczeństwo ostatecznie zdobyli przewagę nad ryzykantami „na dorobku”.

Kośćcem Systemu Rezerwy Federalnej było (i pozostaje do dziś) 12 okręgowych Banków Rezerwy Federalnej (w Bostonie, Nowym Jorku, Filadelfii, Cleveland, Richmond, Atlancie, Chicago, St. Louis, Minneapolis, Kansas City, Dallas i San Francisco). Taka pozorna decentralizacja była gestem wobec niechętniej bankowi centralnemu tradycji. Na czele każdego z banków stał gubernator, zaś na czele całej Rezerwy Federalnej Rada Dyrektorów. Składała się ona początkowo z 7., potem z 8. dyrektorów. Sekretarz Skarbu i Kontroler Obiegu wchodził do niej z urzędu, pozostałych mianował prezydent za zgodą Senatu na 10 lat. Reforma z 1935 r. zmieniła ten ustrój: obecnie Rada składa się z 7. dyrektorów mianowanych przez prezydenta za zgodą Senatu na 14 lat, zaś przewodniczącego wyznacza prezydent spośród nich na 4 lata.

W momencie wybuchu I wojny światowej System Rezerwy Federalnej nie był jeszcze gotowy. Dlatego wydatki pierwszego roku wojny sfinansowano jeszcze emisją banków narodowych dokonaną na podstawie ustawy Aldricha-Vreelanda. Dopiero w 1915 r. emisję tę zastąpiono banknotami Rezerwy Federalnej. Wówczas to pojawiły się takie banknoty dolarowe, które znamy dziś. Są to banknoty całej Rezerwy Federalnej, reprezentują zobowiązania USA. Każdy banknot jest jednak podpisany przez jeden konkretny z 12. banków rezerwy. Podpis ten znajduje się w jaśniejszym kółeczku, po lewej stronie portretu prezydenta.

W tym miejscu należy się czytelnikowi krótkie wyjaśnienie celów i instrumentów działania banku centralnego. Celem jest regulowanie skali działalności kredytowej ban-

ków komercyjnych. W okresie dobrej koniunktury, kiedy zaczyna się ona „przegrzewać” i kiedy może nastąpić załamanie, bank centralny powinien wymuszać na bankach komercyjnych ostrożność, powinien je skłaniać do ograniczenia akcji kredytowej. W okresie depresji, kiedy trzeba „rozruszać” gospodarkę, należy dodawać bankom odwagi, skłaniać je do podjęcia ryzyka.

Odwaga banków w dziedzinie kredytu zależy od zasobów gotówki w kasie, a ściślej mówiąc od tego, w jakim stopniu te zasoby pokrywają zobowiązania banku. Bank centralny może zatem zmniejszać, lub zwiększać, odwagę banków komercyjnych wyciągając od nich gotówkę lub „wpompowując” ją z powrotem. W tym celu bank centralny dysponuje dwoma instrumentami: stopą redyskontową i operacjami otwartego rynku. Stopa redyskontowa (lub stopa procentowa – to jest to samo) jest to procent, jaki bank centralny proponuje bankom komercyjnym w zamian za ulokowanie w nim ich zasobów gotówkowych. Operacje otwartego rynku polegają na sprzedawaniu (gdy chcemy pozbawić banki gotówki) lub na kupowaniu (gdy chcemy je „napompować” gotówką) od banków komercyjnych oprocentowanych papierów wartościowych. Krótko mówiąc – podniesienie stopy redyskontowej i sprzedaż papierów wartościowych przez bank centralny oznacza dla gospodarki komendę: „Ostrożniej!”, zaś obniżenie stopy i skup papierów wartościowych – komendę: „Śmieiej!”

W okresie I wojny światowej do USA napłynęło w wielkich ilościach złoto europejskie. Umożliwiło to utrzymanie wymienialności dolara na złoto przez cały okres wojny. Inflacja nieuchronnie towarzysząca wojnie przybrała w USA postać inflacji kredytowej, tzn. wzrósł nie tyle obieg pieniędzy i ceny, ile suma udzielonych kredytów. Stworzyło to niebezpieczną sytuację bezpośrednio po wojnie, kiedy rynek na towary amerykańskie gwałtownie się skurczył. Rezerwa Federalna próbowała interweniować podnosząc w latach 1919–20 kilkakrotnie stopę procentową. Mimo to doszło na przełomie 1920 i 1921 r. do krótkiego, ale ostrego załamania.

Po I wojnie światowej nastąpiły istotne przesunięcia w światowym układzie sił. Centrum finansowe świata przesunęło się z Londynu do Nowego Jorku, zaś dolar uzyskał

szczególne znaczenie – odtąd stało się normalne określanie kursów innych walut w dolarach. Rezerwa Federalna udzielała kredytu innym bankom centralnym, współdziałała w przywróceniu wymienialności funta szterlinga na złoto (1925 r.), a następnie w stabilizacji walut Belgii, Polski (w 1927 r.), Włoch i Rumunii. Spośród teoretycznie równych 12. banków Rezerwy na czoło wysunął się Federal Reserve Bank of New York, zaś jego gubernator, Benjamin Strong, stał się czołową postacią amerykańskiej finansjery.

Lata dwudzieste były okresem dobrej koniunktury i śmiałej działalności kredytowej banków. Godnym pozazdroszczenia zmartwieniem Rezerwy Federalnej był napływ złota do USA. Nasilił się on zwłaszcza po przywróceniu wymienialności funta na złoto w 1925 r. Anglicy bowiem kierując się względami prestiżowymi przywrócili wymienialność po przedwojennym kursie. Okazało się, że był to kurs zbyt wysoki – funt stał się przeszacowany. Oznaczało to, że wszystko w Wielkiej Brytanii, łącznie z kosztami produkcji, stało się nieco droższe niż gdzie indziej. Anglicy zaczęli mieć kłopoty z eksportem, na wielką skalę natomiast zaczęli napływać import. Przy ujemnym bilansie handlowym złoto wypływało z Anglii.

W tej sytuacji Anglicy zwrócili się o pomoc do Stronga. Jego też niepokoił napływ złota do USA, dodawał on bowiem zbyt wiele odwagi bankom i mógł spowodować inflację. Kierując się takimi przesłankami Strong obniżył w 1927 r. stopę procentową chcąc zniechęcić posiadaczy złota do lokowania go w bankach amerykańskich. Był to ładny gest wobec Anglików, ale zarazem najdroższy błąd w dziejach amerykańskich finansów. Oto bowiem w sytuacji bardzo rozgrzanej koniunktury, kiedy należało już wszystkimi dostępnymi metodami hamować ekspansję kredytową banków, Rezerwa Federalna obniżyła stopę procentową, czyli nadała sygnał: „Jeszcze śmiałej!”

W październiku 1929 r. nastąpił krach na giełdzie nowojorskiej i rozpoczął się wielki kryzys. Po zawieszeniu wymienialności funta na złoto we wrześniu 1931 r. kruszec ten zaczął wypływać z USA. Przełomem w rozwoju sytuacji stało się dopiero objęcie władzy przez nową administrację w 1933 r.

Okres dolara papierowego (1933–1947)

Polityka walutowa nowego prezydenta, wybranego w listopadzie 1932 r. Franklina D. Roosevelta, była podporządkowana ogólnemu planowi przezwyciężenia kryzysu i nakręcenia koniunktury znanemu pod nazwą New Deal. Problemem były nadprodukcja i zbyt mały popyt. Istotą New Dealu było zatem pobudzenie gospodarki poprzez „wpompowanie” w nią pieniądza drogą robót publicznych, zamówień rządowych, rozbudowanych świadczeń społecznych, zasiłków dla bezrobotnych itd. Była to jednak kosztowna polityka, zaś finansowanie jej z dochodów podatkowych miałooby się z celem, gdyż w ten sposób drenowano by gospodarkę z dopiero co wtłoczonych w nią pieniędzy. Milczącym założeniem interwencjonizmu, bo tak nazwano politykę, której New Deal był klasycznym przykładem, była zatem zgoda na to, że budżet państwa będzie nie zrównoważony, zaś różnicę między dochodami a wydatkami pokryje dodatkowa emisja pieniądza. Waluta złota, w której rozmiary emisji limitowane były zasobami złota stanowiącego pokrycie, nie nadawała się do tego celu. Ponadto USA miały kłopoty z eksportem, od kiedy Wielka Brytania i liczne inne państwa tzw. bloku szterlingowego zdevaluowały swe waluty poprawiając w ten sposób konkurencyjność własnej produkcji.

Kierując się tymi względami Roosevelt zawiesił w marcu 1933 r. wymienialność dolara na złoto. Zakazano dokonywania transakcji w złocie oraz posiadania złota o wartości powyżej 100 dol. 12 maja 1933 r. Kongres upoważnił prezydenta do dewaluacji dolara o 50%. Roosevelt nie skorzystał od razu z tego pełnomocnictwa, lecz efekt psychologiczny był taki, że „ciufacze” bojąc się spadku wartości swych oszczędności rzucili je na rynek zwiększając popyt. Kiedy szok minął, Roosevelt rzeczywiście zdevaluował dolara o 41% (w styczniu 1934 r.), osiągając ten sam efekt po raz drugi. W tym samym miesiącu na mocy Gold Reserve Act of 1934 Departament Skarbu przejął zapasy złota Rezerwy Federalnej. Ustawa zabraniała na przyszłość bicia złotej monety.

Dwie ustawy bankowe – z 1933 i 1935 r. – porządkowały sytuację w bankowości. Zwiększały one kontrolę Rezerwy

Federalnej. Do 1940 r. 43% banków amerykańskich przystąpiło do Rezerwy, ale te 43% banków reprezentowało 73% wszystkich wkładów bankowych. W latach trzydziestych wyeliminowano z obiegu banknoty banków narodowych. Wzmocniła się pozycja banknotów Rezerwy Federalnej, które w 1933 r. uzyskały charakter prawnego środka płatniczego (legal tender). Dość poważną pozycję w obiegu (około 15%) stanowiły natomiast nadal wywodzące się jeszcze z epoki bimetalizmu srebrne certyfikaty.

Zapasy złota, które znalazły się w rękach Departamentu Skarbu, w 1936 r. zostały zdeponowane w słynnym Forcie Knox w stanie Kentucky. Roosevelt przeprowadzając dewaluację w 1934 r. określił parytet nowego dolara w złocie. Ustalona wówczas cena, zwana później Rooseveltowską, wynosiła 35 dol. za uncję (około 1089 dol. za kilogram czystego złota) i przetrwała do 1971 r.

Polityka interwencjonizmu państwowego musiała siłą rzeczy oznaczać umiarkowaną inflację. Od lat trzydziestych stał się normalny szybszy lub wolniejszy, ale stały wzrost cen. Zjawisko to mogło przybrać groźne rozmiary podczas II wojny światowej. Przeciwdziałać temu miał powołany w kwietniu 1941 r. Urząd ds. Kontroli Cen i Zaopatrzenia Cywilnego. Instrumentem jego działania stało się wydane rok później generalne rozporządzenie w sprawie maksymalnych cen (zwane popularnie General Max). Kontrola była skuteczna, lecz zdołała jedynie odwlec w czasie zjawiska inflacyjne. Po zniesieniu kontroli w 1946 r. ceny wzrosły w ciągu roku o około 25%.

Okres ułomnej waluty złotej (1947–1971)

W 1944 r. powstał w Bretton Woods Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Celem Funduszu było uniknięcie sytuacji, jaka nastąpiła po I wojnie światowej – inflacji w jednych krajach przy równoczesnym kryzysie nadprodukcji w innych. W tym celu kraje członkowskie Funduszu obiecały sobie wzajemnie utrzymanie stałych kursów swych walut. W przypadku odchyień większych niż 1% banki centralne miały interweniować na giełdach i przywrócić poprzedni kurs. Taki bardzo sztywny system kursów zwano następnie systemem Bretton Woods.

Teoretycznie dolar był w tym systemie taką samą walutą jak inne. Praktycznie po zakończeniu II wojny światowej był powszechnie traktowany jako najsolidniejsza waluta, stały miernik, coś w rodzaju dawnego złota. Wyjątkową pozycję dolara umocniła deklaracja z 1947 r., kiedy to USA zobowiązały się wymienić na złoto dolary przedstawione do wymiany przez banki centralne innych krajów MFW. Decyzja ta stworzyła w USA system ułomnej waluty złotej (dolary były wymienialne, ale tylko na żądanie innych banków centralnych), zaś w pozostałych krajach MFW system tzw. waluty połączanej (Gold Exchange Standard), tzn. waluty tych krajów były wymienialne na dolary, które z kolei były wymienialne na złoto. Układ z Bretton Woods nie nakładał na żaden kraj obowiązku wymienialności swej waluty na złoto. Deklaracja wymienialności dolara była przejawem pewności siebie. W Forcie Knox znajdowało się w tym momencie 25 mld dol. w złocie, co kilkakrotnie przewyższało sumę zagranicznych zobowiązań USA.

Teoretycznie państwa MFW były zobowiązane do pilnowania wzajemnych kursów swych walut. Praktycznie jednak od początku zadowalały się pilnowaniem stałego kursu swojej waluty wobec dolara. W sytuacji tej krył się pewien niebezpieczny paradoks. Jeśli bowiem wszyscy pilnowali stałości kursów swoich walut wobec dolara, to rząd USA okazywał się jedynym, który nie musiał troszczyć się o kurs swej waluty. Reszta świata robiła to za niego. Stwarzało to ogromne pokusy.

System Gold Exchange Standard oznaczał, że dolary, które znajdują się w rękach np. Banku Anglii, mogą wejść w skład pokrycia funta i stać się podstawą zwiększenia emisji. W całym omawianym okresie USA miały ujemny bilans płatniczy. Prowadzona wewnątrz kraju polityka interwencjonizmu powodowała równie chroniczny deficyt budżetowy. Lekarstwem na oba kłopoty była emisja pieniądza. Komfort polegał na tym, że zwiększona emisja nie powodowała w USA inflacji. Amerykanie płacili własną walutą swoim wierzycielom, którzy ją chętnie i po stałym kursie przyjmowali. Dolary wyeksportowane w ten sposób trafiały w końcu do banków centralnych, tam wchodziły w skład pokrycia emisji i tam, w innych krajach, napędzały inflację. Mechanizm ten, ukształtowany w dużym stopniu

przypadkowo, był z amerykańskiego punktu widzenia niezwykle korzystny.

Nie mógł on jednak działać w nieskończoność. Ze względów prestiżowych, w myśl popularnego wówczas powiedzenia: „Dollar as good as gold” (dolar jest równie dobry jak złoto), utrzymywano ciągle „Rooseveltowską” cenę złota – 35 dol. za uncję. Od czasów Roosevelta do połowy lat sześćdziesiątych ceny w USA wzrosły blisko dwukrotnie, zaś cena złota nawet nie drgnęła. Oznaczało to, że złoto stało się nienaturalnie tanie, natomiast dolar nienaturalnie drogi w stosunku do złota. Prezydent Kennedy nie podjął sugestii swych doradców, żeby zdevaluować dolara. Co więcej – gdy wkrótce po jego wyborze cena złota zaczęła samorzutnie rosnąć – przywrócił ją do poprzedniego poziomu.

Tymczasem rosły zagraniczne zobowiązania USA, zaś niezwykle taniość złota zachęcała europejskie banki centralne do tego, by nie zadowalały się możliwością wymiany dolarów na złoto, lecz rzeczywiście takiej wymiany żądały. W 1965 r. szczególną pozycję dolara zaatakował gen. de Gaulle proponując Amerykanom dewaluację, a wszystkim członkom MFW powszechne przejście na walutę złotą. Koniec systemu Bretton Woods miał być jednak inny.

W 1965 r. wojna wietnamska zaczęła nabierać rozpędu i wraz z nią zaczęła rozkręcać się w USA nieodłączna towarzyszą wojen – inflacja. W 1966 r. Rezerwa Federalna przystąpiła do działań, które miały zdyscyplinować banki i powstrzymać inflację przez obniżenie stopy procentowej. Wtedy okazało się, że znaczna część dolarów znajduje się w obiegu poza granicami USA, głównie w Europie, zaś te „eurodolary” nie podlegają już kontroli Rezerwy Federalnej. Banki amerykańskie zareagowały zatem na próbę zduszenia stopy procentowej przerwaniem swej aktywności (i swoich zasobów) do Europy, gdzie stopa procentowa była wyższa. Z kolei gwałtowny napływ dolarów do Europy uruchomił tu inflację – Anglicy zapłacili za to dewaluacją funta w 1967 r.

Szybki wzrost cen w USA czynił sztywną cenę złota wręcz symboliczną. Zapasy zdeponowane w Forcie Knox, które w 1950 r. trzykrotnie przewyższały zagraniczne zobowiązania USA, w 1971 r. pokrywały je zaledwie w 19%. W maju 1971 r. RFN ogłosiła, że nie będzie dłużej broniła sztywnego

kursu marki. Był to pierwszy wyłom w systemie Bretton Woods. W tej sytuacji 15 VIII 1971 r. prezydent Nixon ogłosił zawieszenie wymienialności dolara na złoto.

W omawianym okresie dokonano ostatniego kroku na drodze ujednolicenia obiegu pieniężnego w USA wycofując z obiegu pod koniec lat sześćdziesiątych srebrne certyfikaty – relikw bimetalizmu.

Okres dolara papierowego (od 1971 r.)

Decyzja Nixona była całkowitym zaskoczeniem dla innych rządów, co doprowadziło do napięć w stosunkach amerykańsko-europejskich i amerykańsko-japońskich. W grudniu 1971 r. podjęto ostatnią próbę uratowania systemu Bretton Woods. W Smithsonian Institute w Waszyngtonie odbyła się poświęcona temu celowi międzynarodowa konferencja finansowa. Jej uczestnicy zaakceptowali dewaluację dolara o 8%. Odtąd uncja złota kosztowała oficjalnie 38 dol. Był to zresztą już czysto teoretyczny parytet – w tym czasie na giełdach za uncję złota płacono już 45 dol. W lutym 1973 r. Nixon ponownie zdewaluował dolara ustalając oficjalny parytet na 42,22 dol. za uncję. Ta dewaluacja uważana jest za ostateczny koniec systemu Bretton Woods.

W kwietniu 1976 r. w Kingston na Jamajce odbyła się konferencja MFW. Postanowiono na niej nie określać w przyszłości parytetu walut w złocie oraz zrezygnować z wyznaczania oficjalnej ceny złota. Poszczególne kraje uzyskały swobodę w zakresie rozmiarów emisji i kursu własnej waluty.

Od początku lat siedemdziesiątych dolar ulegał szybkiej deprecjacji. Wyjątek stanowił jedynie okres pierwszej kadencji Ronalda Reagana, kiedy to dolar spadał wolniej niż inne waluty.

Mimo Nixonowskiej „abdykacji” w 1971 r. dolar zachowuje szczególną rolę w świecie, pełniąc funkcję swego rodzaju superwaluty. Żywiołowość tego zjawiska umacnia fakt, iż obieg dolarów ma zasięg światowy, podczas gdy kompetencje Rezerwy Federalnej nie przekraczają granic USA. Dolar jest zatem mniej „sterowalny” niż jakakolwiek inna waluta. Wydarzenia lat 1966–67 dowodzą, że w pewnych sytuacjach może to być niebezpieczne.

Większość nie wierzyła w spisek rządowy, ale faktem jest, że kraj był wtedy podzielony. Pamiętaj, że trwała blokada Berlina, że zaczęła się Korea. Myśleliśmy, że to tylko sprawa czasu, zanim znajdziemy się w kolejnej wojnie światowej.

To były czasy niepewności i znacznego pomieszania poglądów. Sam byłem niepewny, jeśli chodziło o moje poglądy polityczne. Opowiedziałem się jednak za Eisenhowerem. Większość Amerykanów sądziła, że potrzebujemy właśnie kogoś takiego jak on – wybitny dowódca wojskowy, który zdobył sławę w II wojnie światowej. Ubiegając się o prezydenturę obiecał, że wydobędzie nas z wojny w Korei. Ta obietnica była wtedy ważna. Ale jednocześnie na skrajnej prawicy byli ludzie popierający gen. McArtura, który chciał uczynić z Korei bazę inwazji na Chiny.

– *Jakie postawy przeważały wtedy?*

– Mimo niepewności, mimo braku jasności przeważał idealizm. Przekonanie, że Stany Zjednoczone mają misję do spełnienia i że są w stanie tę misję wypełnić; chodziło przecież o opiekę nad światem. Dlatego najważniejsze, co mogliśmy wtedy zrobić, to utrzymać sojusze.

– *Czy próby reform Malenkowa a potem rewelacje Chruszczowa wywierały jakiś wpływ na politykę zagraniczną USA i na nastroje społeczne?*

– Po śmierci Stalina czekaliśmy na dalszy rozwój wypadków w ZSRR. Wstrząsnęło nami dopiero powstanie na Węgrzech w 1956 r. Pamiętaj, że ówczesny sekretarz stanu, J. F. Dales, mówił o podjęciu krucjaty w Europie Środkowej... Wielu Amerykanów, właśnie z pobudek idealistycznych, było gotowych iść i ratować Węgry. Na szczęście, tak myślę, ci opanowani wzięli górę. To był bardzo niebezpieczny okres. Dość liczne były głosy zachęcające Węgrów do zbrojnej rewolty, więc gdy w końcu doszło tam do czegoś, to część Amerykanów uważała, że nie możemy być bezczynni, coś powinniśmy zrobić, jakoś zareagować. To właśnie Eisenhower zahamował wszelkie decyzje mogące prowadzić do destabilizacji sytuacji ogólnoświatowej.

– *Czy zmieniał się wasz stosunek do ZSRR?*

– Kiedy J. F. Kennedy zaczął się ubiegać o prezydenturę, postanowił, że spotka się z N. Chruszczowem. Obaj mężowie stanu chcieli się spotkać, po prostu chcieli się zoriento-

wać, jaki jest ten drugi. Chruszczow myślał zapewne, że Kennedy jest człowiekiem słabym i to doprowadziło do kryzysu kubańskiego. My, aczkolwiek już wtedy baliśmy się wojny – nastroje w kraju szybko się zmieniały – wiedzieliśmy, że musimy w pewnym miejscu nakreślić granicę. Kennedy nakreślił tę granicę. Okazał się w odpowiednim momencie twardym człowiekiem. To, co zrobił wtedy, było wspaniałe. Ja zresztą popierałem Nixona, ale po kryzysie kubańskim stałem się wielkim zwolennikiem JFK. Kennedy nie miał zamiaru posyłać wojsk na Kubę. To była gra, to była bardzo delikatna gra. Zmierzyliśmy się wzrokiem i oni, Rosjanie, pierwsi zamrugali.

– *Powiedziałeś mi kiedyś, że okres Kennedy'ego to szczytowy punkt, może ostatni, tego swoistego amerykańskiego idealizmu. Czy podtrzymujesz to zdanie?*

– JFK w inauguracyjnym przemówieniu powiedział, że my, Amerykanie, będziemy bronić wolności wszędzie tam, gdzie jest ona zagrożona. W tych dniach znów wierzyliśmy, że będziemy mogli spełnić tę misję. Ale równocześnie sytuacja wewnętrzna w kraju – bunt murzyńskie po zabójstwie Martina Luthera Kinga i potęgujące się rozczarowanie co do Wietnamu – spychała zagadnienia polityki zagranicznej na dalszy plan. Było tyle poważnych problemów wewnętrznych do rozwiązania, że nie starczało już energii na sprawy globalne.

– *Czy zaangażowanie się w Wietnam wy pływało z idealizmu amerykańskiego?*

– Tak.

– *I czy ten sam Wietnam w ostatecznym rozrachunku nie przytłumił tego idealizmu?*

– Byliśmy przekonani, że możemy tam wejść, pomóc rządowi sajgońskiemu i szybko wyjść. Jednak okazało się, że to wszystko nie jest tak proste. Po pierwsze okazało się, że rząd sajgoński jest tak bardzo skorumpowany, że to zaczęło oddziaływać na naszą opinię publiczną – kogo my bronimy?! Po drugie ekrany telewizyjne były pełne brutalnych scen, których sprawcami byli też i nasi żołnierze. Krótko mówiąc powody, dla których tam byliśmy, wydawały się coraz mniej przejrzyste. II wojna światowa była pod tym względem prosta. Korea też była stosunkowo prosta. Ale

gdy znaleźliśmy się w Wietnamie, poculiśmy się jak w burdelu i chcieliśmy z niego wyjść. Z drugiej strony jednak nie chcieliśmy zdradzić tych Wietnamczyków, którzy nam zawierzyli. Zdawaliśmy sobie sprawę, że po naszym wyjściu może dojść do strasznego rozlewu krwi. Jak się z tego wydość? Pamiętaj, że w tym czasie do głosu dochodził ruch praw obywatelskich, że były zamieszki, że młodzież na znaczną skalę zaczęła kwestionować władzę. Zresztą nie tylko młodzież, społeczeństwo w ogóle nie chciało już wierzyć we wszystko, co Waszyngton mówi.

– *Czy nie sądzisz, że telewizja – korzystając z tak przestrzeganej u was wolności obiegu informacji – urabiała was: eksponując brutalność oddziałów amerykańskich wzmacniano poczucie bezsensu obecności USA w Wietnamie? Czy nie jest to przykład, że radykalnie realizowane prawo do wolności informacji może się czasem przeradzać w swoistą manipulację?*

– Oczywiście. Media kochają złe wiadomości. Popatrz teraz na odbicie sytuacji w Izraelu w telewizji. Na pewno są tam dwie strony medalu. Ale efekt szoku, tak istotny dla pobudzenia zainteresowania widza, daje tylko ukazywanie brutalności Izraelczyków. Jeśli Palestyńczycy zaatakują autobus izraelski i zabiją wszystkich pasażerów – to będzie wiadomość, ale nie story. Telewidz jest bowiem przygotowany na to, że Palestyńczycy działają, jak działają. Natomiast ukazanie Stanów Zjednoczonych lub ich sojuszników w niekorzystnym świetle – to zawsze jest zaskoczenie, bo to jak gdyby nie mieści się w przyjętym obrazie świata.

– *Nie jest to łatwe do zrozumienia dla mnie, człowieka z innej planety. Tak jak i fakt, że dwóch dziennikarzy mogło obalić prezydenta. Podziw miesza się tu ze zdumieniem...*

– Aby obalić prezydenta, trzeba czegoś więcej niż dwóch dziennikarzy.

– *Domyślam się. Wracając do głównego wątku: Czy Carter doszedł do władzy na fali moralistycznego stosunku do waszej obecności w Wietnamie?*

– Nie myślę, aby ta sprawa była specjalnie ważna w okresie, kiedy Carter ubiegał się o prezydenturę. Watergate miała znacznie większe znaczenie. Nixon obiecał nam, że wyciągnie Amerykę z Wietnamu. Zajęło mu to 8 lat. Pro-

blem wietnamski nie odgrywał już wtedy takiej roli, jak 2–3 lata wcześniej. Natomiast to, co wychodziło na jaw po Watergate, było odpychające. To było uczucie obrzydzenia.

– *I wtedy pojawiła się potrzeba człowieka akcentującego moralność polityków i polityki?*

– Można to i tak ująć.

– *Czy tym człowiekiem okazał się Carter?*

– Carter nie był tym człowiekiem, którego Ameryka oczekiwała.

– *Od wielu lat obserwujesz politykę amerykańską. Teraz już masz do tego dystans, ale przecież byłeś czynnym dyplomatą; pracowałeś dla swego rządu w Europie Zachodniej i w Iranie. Jak cała sprawa irańska za prezydentury Cartera wpłynęła na nastroje społeczne u was?*

– Zaczniemy od tego, że Carter zastał w Iranie skomplikowaną sytuację. Szach zaczął tracić władzę i kontrolę nad nastrojami w swym kraju; był to rezultat wielu czynników, nie wyłączając jego choroby. Nie wiem, czy można było zapobiec temu, co się wydarzyło w Iranie. Działania Białego Domu nie były zbyt szczęśliwe, to prawda, ale to nie one doprowadziły do utraty Iranu. Inna rzecz, że z Departamentu Stanu dochodziły do nas, do ambasady, tak różne sygnały, że doprawdy trudno nam było na ich podstawie dokonać prawidłowej oceny rozwoju wydarzeń. Zachęcaliśmy armię irańską do zachowania wierności szachowi. Cóż można było więcej... Niewątpliwie Waszyngton chciał się dogadać z rządem rewolucyjnym, ale nie wiadano, jak to zrobić. Kontakty były ograniczone. Najgorsze jednak było to, że nie zdawaliśmy sobie sprawy, jak fundamentalistyczna była rewolucja irańska. To duży błąd naszego wywiadu. Ciągłe przypuszczaliśmy, że jest to, mimo wszystko, normalny rząd, tzn. taki, z którym można się jakoś dogadać. Najpierw okupacja naszej ambasady, potem zatrzymanie naszych dyplomatów jako zakładników wykazywały, że trudno będzie się porozumieć z nowymi władzami Iranu. Z każdym też dniem prezydent tracił wiarygodność. Oczywiście, gdyby udała się próba uwolnienia zakładników, wszyscy oklaskiwalibyśmy prezydenta. Ale ponieważ nie było tu sukcesu, porażka obciążyła Cartera. Carter okazał się pechowcem. W Ameryce nie lubi się

- *W nie swoje żywotne sprawy?*
- Ostatecznie Europa Wschodnia i w znacznym stopniu Środkowa to jest problem Moskwy. Nikaragua leży w naszej sferze wpływów, wy znajdujecie się w bezpośrednim sąsiedztwie ZSRR. My nie chcemy Rosjan w Ameryce Środkowej, oni nie chcą nas w Europie Środkowej.
- *Jesteście państwem bez ideologii – w wąskim rozumieniu tego słowa. Czy jedynym strategicznym wyznacznikiem waszej polityki zagranicznej jest zdobywanie rynków zbytu na swe towary?*
- Być może jeszcze ważniejsze jest utrzymanie baz wojskowych w punktach istotnych dla naszego bezpieczeństwa.
- *Rozumiem, ponieważ Polska nie wchodzi w rachubę jako baza wojskowa i nie liczy się, w waszej skali, jako rynek zbytu*
- *więc...*
- To nie jest do końca tak. Mówię to nie tylko dlatego, że moja żona jest Polką; my wciąż czujemy się w jakiś sposób odpowiedzialni wobec Polaków, Czechów, Węgrów. Myślę, że żaden nasz prezydent nie może sobie pozwolić na odwrócenie się od tego, co dzieje się u was. Gdyby to zrobił – straciłby politycznie. Jestem przekonany, że tak jak ja myśli wielu Amerykanów.
- *Dziękuję Ci za rozmowę.*

Waszyngton, kwiecień 1988 r.

– *I mimo wszystko uważasz, że ma szanse wyjść poza przeciętność?*

– Tak. Nawet jeśli będzie musiał podnieść podatki, a prawdopodobnie będzie musiał, może i tak obrócić to na swoją korzyść, jeśli potrafi przekonać Amerykę, że jest autentycznym przywódcą.

– *Czy Twoim zdaniem propozycja współpracy ze strony wybitnych polityków obu partii z Carterem i Fordem na czele jest symptomem przesuwania się amerykańskiego wahadła ku centrum?*

– Ford jest typowym przedstawicielem amerykańskiego centrum i ta akcja była dowodem, że partia republikańska jest gotowa współpracować z demokratyczną nad uporaniem się z najbardziej trapiącymi nas problemami. Nie ma zresztą alternatywy.

– *Jeśli chodzi o same wybory, czy zgadzasz się z opinią, że od pewnego czasu amerykańscy wyborcy lubią dzielić swe wyborcze decyzje i wybierać republikańskiego prezydenta i demokratyczny Kongres?*

– Zwłaszcza w Izbie Reprezentantów doświadczony kongresman jest trudny do pokonania, a Izba jest praktycznie od lat jednopartyjna. A dlaczego wygrał znowu republikański prezydent? Wydaje się, że szczególnie w tych wyborach republikanie potrafili umiejętnie wykorzystać pewne szczególnie silne obawy elektoratu, np. obawę przed dalszym wzrostem przestępczości.

Republikańscy stratedzy mieli po prostu znacznie lepiej zorganizowaną kampanię, nawet jeśli nie zawsze była ona etyczna. Obóz Dukakisa nie miał żadnych doświadczonych w skali krajowej menedżerów.

– *Zmienił się w ogóle charakter kampanii, która tym razem opierała się głównie na krótkich reklamach telewizyjnych, a właściwie antyreklamach atakujących w niewybredny sposób przeciwnika, jeśli już mówimy o republikańskiej strategii. Praktycznie nie było wywiadów, konferencji prasowych, tylko zainscenizowane spotkania z wyborcami i reklamy czy antyreklamy.*

– I ludzie Dukakisa powinni byli to przewidzieć.

– *Dukakis zapowiadał przecież z góry, że nie będzie prowadzić brudnej kampanii.*

– Ale także odmówił agresywnej odpowiedzi na brudną kampanię, a to był poważny błąd. Dopiero w ciągu ostatnich tygodni zaczął pod wpływem nalegań Bentsena prowadzić bardziej agresywną kampanię, ale zabrakło mu już czasu, żeby nadrobić stracone punkty.

– *Jaką rolę odegrał Jackson i w ogóle to, że demokraci byli tak rozbici? Media mówiły przecież o siedmiu karzełkach.*

– Demokraci są zawsze rozbici, to raczej republikanie tym razem się bardzo wcześnie zjednoczyli.

– *Z analiz powyborczych wynika, że Dukakis wygrał w tych stanach, w których praktycznie nie ma albo jest bardzo mało czarnej ludności, a więc nie ma także obaw przed czarną przestępczością. Mówi się teraz także, że Dukakis popełnił błąd próbując odzyskać tzw. demokratów Reagana, białą średnią i niższą klasę, a zaniedbał ludność czarną i ubogą, która tradycyjnie głosuje na demokratów. Natomiast propagandziści Busha umiejętnie wygrali obawy tejże białej ludności przed przestępczością czarnych, nawet jeżeli tak naprawdę czarne przestępstwa dokonywane są przecież na ogół na czarnej ludności. Mówi się nawet, że wybory wygrał właściwie Willy Horton¹ za pomocą kampanii Busha na rzecz przywrócenia przysięgi lojalności i amerykańskiej flagi.*

– Szczególnie na szczeblu lokalnym to na pewno odegrało dużą rolę. Sam widziałem ulotki insynuujące, że Dukakis zamierza wybrać na swego wiceprezydenta tegoż Hortona.

Ale nawet jeśli powiemy, że Bush prowadził negatywną kampanię, a Dukakis próbował trzymać się pozytywnej, to musimy również powiedzieć, że Dukakis nie potrafił narzucić swojej kandydatury w przekonujący sposób.

– *Jaką rolę odegrała popularność RR, która przecież w okresie kampanii znowu sięgnęła szczytu – ponad 60%. Czy Dukakis mógł i powinien zaatakować także RR?*

– Absolutnie tak. Dukakis próbował atakować tylko Busha, a powinien od początku zdecydowanie zaatakować także RR. W ciągu 8 lat jego kadencji deficyt wzrósł prawie 3-krotnie i wielu ludzi to naprawdę niepokoi. Myślę, że gdyby Dukakis był od początku zdecydowanie agresywny,

mógłby przyciągnąć dużą liczbę niezdecydowanych wyborców.

– W jakim stopniu naprawdę deficyt niepokoi ludzi? Mam wrażenie, że Amerykanie na ogół pozostają bardzo bierni i trzeba dopiero silnego szoku, żeby zareagowali. Tak było w czasie wojny, kiedy tuż przed Pearl Harbour zgoda na powszechny pobór do wojska przeszła w Kongresie jednym głosem, tak było przed pierwszym radzieckim sputnikiem, tak było ze zwycięstwem i popularnością Nixona, aż do eksplozji z Watergate, i tak jest teraz. Przeciętny Amerykanin nie przejmuje się deficytem jakby wierząc, że można bez końca żyć na kredyt. A to, że Ameryka z najpotężniejszego wierzyciela stała się największym dłużnikiem, mało go obchodzi. Dlaczego tak się dzieje? Przyzwyczajenie do myślenia z bezpiecznej pozycji siły? Z pozycji imperium?

– Republikanie wygrali i za RR, i teraz zapewniając Amerykanów, że wszystko jest OK, a demokraci po doświadczeniu Cartera boją się agresywnego, frontalnego ataku i powiedzenia prawdy. Ale dopóki się na to nie odważą, mają małe szanse na odzyskanie Białego Domu. Amerykanie potrzebują udratycznienia sytuacji. Nikt nie chce wierzyć, że np. zaczynamy importować ponad połowę zużywanej przez nas ropy naftowej.

Tak, to jest trochę mentalność imperium. Od pierwszej klasy dziecko słyszy, że Ameryka jest potęgą nr 1, że wszystko tu jest największe, najlepsze. A najwyższy czas się obudzić i zorientować, że grozi nam spadnięcie do statusu mocarstwa klasy B, o ile można to tak określić. Nie zapominać, że Japonia, która notabene popierała Busha, bo liczy, że będzie on kontynuował politykę RR, wzrosła do takiej potęgi m.in. dlatego, że myśmy, zwłaszcza w latach RR, bardzo jej to ułatwiali, nie wymagając zwiększenia wydatków na zbrojenia w celu zabezpieczenia Pacyfiku, akceptując japońską koncepcję „otwartego rynku”, tzn. rynku otwartego dla eksportu przemysłu japońskiego, ale zamkniętego dla importu amerykańskiego rolnika, twierdząc

¹ W. Horton – czarny przestępca z Massachusetts, który dokonał kolejnego przestępstwa (napadu i gwałtu), kiedy był na przepustce (tzw. fourlough program). Bush i republikanie obarczali za to winą Dukakisa, mimo że a) w Mass. program ten wprowadził poprzednik Dukakisa, b) podobny program istnieje w 34 stanach, c) prawie identyczny przypadek zdarzył się w Kalifornii, kiedy RR był tam gubernatorem.

że nie może zmieniać swego *tradycyjnego stylu życia*. To jest oczywiście bzdura. Po pierwsze rolnicy w Japonii stanowią poniżej 10% ludności, a po drugie w Japonii stopa życiowa jest bardzo niska i Japończykom naprawdę przydałby się tani amerykański ryż, kosztujący 1/7 tego co japoński! Ale wygląda na to, że Japończycy chcą poczekać do czasu, kiedy wykupią amerykańską produkcję ryżu, tak jak już to zrobili z mięsem. Zgadza się teraz na import amerykańskiej wołowiny, bo większość naszego przemysłu mięsnego znajduje się już w rękach japońskiego kapitału.

– *Co demokraci powinni zrobić, żeby odzyskać „demokratów Reagana” i zachęcić większą liczbę ludności ubogiej i czarnej do głosowania?*

– Jessie Jackson zaczął już to robić w swojej kampanii nawołującej czarną ludność do rejestrowania się do wyborów. Wciąż przecież procentowo głosuje znacznie więcej białych niż czarnych, a jeśli demokraci uzyskają te dodatkowe głosy, to będą mieli potrzebną im przewagę. Są bardzo małe szanse, żeby czarna ludność głosowała w większej liczbie na republikanina. Muszą także wykazać się większym realizmem, jeśli chodzi o obronność. Muszą przyjąć twardą linię. Słusznie czy niesłusznie wyborcy uważali, że Bush będzie lepszym gwarantem amerykańskiego bezpieczeństwa.

– *Chodzi Ci o to, że na szczeblu lokalnym polityk może być zawsze liberalny w polityce zagranicznej, ale w polityce wewnętrznej jest uzależniony od swoich wyborców i jeśli jego stan jest konserwatywny, to musi być konserwatywny w polityce wewnętrznej, tak jak to było w przypadku byłego senatora z Arkansas, Fullbrighta.*

– Fullbright nie miałby najmniejszej szansy w wyborach prezydenckich, ale na szczeblu lokalnym wolno mu być gołębiem w polityce zagranicznej, bo to ludzi mało obchodzi.

Typowy demokratyczny amerykański wyborca, a takich jest ciągle większość, będzie głosował na swego demokratycznego kongresmana-weterana, bo po prostu o tym drugim facecie nigdy nie słyszał, a przecież jest w zasadzie demokratą. Ale będzie chciał mieć prezydenta, który będzie twardy wobec ZSRR.

- *Walczyć z Czerwonym?*
- Być gotowym do walki z Czerwonym i mieć doświadczenie w polityce zagranicznej. Dukakis był tu wielką niewiadomą, a republikanie umiejętnie przypomnieli, że 15 lat temu był zwolennikiem *zamrożenia nuklearnego* i przeciwnikiem wojny w Wietnamie.

Nie ulega jednak wątpliwości, że nowy prezydent będzie musiał także niejednokrotnie zająć twarde stanowisko wobec Pentagonu. Szczególnie za kadencji RR było tam niesłychanie wiele marnotrawstwa. Prezydent powinien bacznie przyjrzeć się także szkoleniu żołnierzy – także tu wiele zaniedbano. Osobiście uważam, że i u nas, podobnie jak w Szwajcarii, wszyscy powinni przechodzić przeszkolenie wojskowe.

- *Po polsku w takiej sytuacji mówi się: „Czym skorupka nasiąknie za młodu...” A więc i w Tobie drzemią wojskowe sentymenty.*

- Które nie mają nic wspólnego z soldateską. A czy w Polsce nie było sympatii do swojego wojska?

- *Teraz dopiero możemy zakończyć tę krótką rozmowę.*

Arlington, grudzień 1988

Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Zapiski w okresie przełomu

Zawsze śmieszyły mnie utwory poświęcone opisowi trudności pisania; gdy ktoś piszący starał się przekonać mnie, jaki ciężkim, mozolnym i niewdzięcznym zajęciem jest pisanie, jaka to męka i niedogodność. Uskarżanie się na trudy rzemiosła to częsta przypadłość felietonistów, publicystów, poetów, a bywają tacy, dla których stało się to głównym tematem twórczości. Od kilkudziesięciu lat również powieściopisarze coraz częściej opowiadają nam, jak i dlaczego piszą i z jakim trudem im to przychodzi. Zabawne, że Szekspir nigdy się na to nie skarżył. Ale to prawda, pisać rzeczywiście niełatwo, lecz przecież istnieje kilka tysięcy innych zawodów, które również nie są lekkie, a wydaje się, że wiele z nich jest nawet znacznie cięższych. Jeżeli więc przychodzi to komuś z takim trudem, to rada na to może być tylko jedna i miliony ludzi stosują ten sposób z pożytkiem dla siebie i innych – można nie pisać. Obowiązku nie ma. Jeżeli zaś ktoś uważa, że musi, to w porządku, niech tylko nie zawraca czytelnikom głowy swoimi skargami. Jeśli musi, niech się nie skarży, jeśli się skarży – niech przestanie. Aut, aut, albo się skarżyć, albo pisać.

Ale tutaj sztydło nareszcie wychodzi z worka. Cały ten początek ma posłużyć mianowicie za tarczę obronną dla publicysty, który zamierza się poskarżyć. No, może tylko powiedzieć parę słów, jak trudno dzisiaj pisać. Proszę o wybaczenie. Zaraz się wytłumaczę. Pisuję w „Przeglądzie Powszechnym” od początku 1983 r., a więc już 6 lat. Napisałem przez ten czas 54 spore teksty, a ten jest 55. nie licząc pewnej liczby drobniejszych. Uskładała się z tego książka, teraz składa się druga. Na ogół nie zajmowałem czytelnikom czasu skargami, bo nie było po co. Wysoko cenię sobie możliwość publikowania w „Przeglądzie Powszechnym” i wcale nie uważam tego za uciążliwy obowiązek.

Jeżeli więc tym razem chcę się trochę poskarżyć, to przyczyną jest niezwykłość sytuacji, w jakiej się znajdujemy. Naprawdę – trudno w tych dniach pisać o polityce. Oczywiście zależy o jakiej. Można, jak dawniej, pisać o kongresie wiedeńskim, o polityce Bismarcka albo o Sarajewie i byłbym ostatni, który by negował potrzebę takiego pisania i płynące z tego pożytki. Wcale nie uważam, że należy pisać tylko o sprawach bieżących; myślę, że każde kolejne pokolenie powinno wciąż na nowo przedstawiać własny, oparty na nowych badaniach i nowych przemyśleniach pogląd na ważne wydarzenia przeszłości. Taka działalność jest zarazem i uprawianiem historii, i krzewieniem myśli politycznej, szukaniem dla niej zakotwiczenia w dziejach.

Tym razem chodzi jednak o coś innego. Właśnie o pisanie dotyczące chwili obecnej i przyszłości; o analizę rozgrywających się na naszych oczach wydarzeń; o próbę uchwycenia ich głębszego znaczenia i o ocenę kierunku, w którym zmierzają. Taki przecież rzeczowy, chłodny, lecz staranny namysł też się przyczynia do rozwoju myśli politycznej. Jest myślą polityczną.

W tych dniach stało się to rzeczywiście trudne. Wydarzenia nabrały niezwykłego tempa. Po latach zastoju i powolnych tylko, trudnych do zauważenia zmian (które odbywały się naturalnie i wtedy, powoli kumulując się, wpływając na zmiany układu sił, osłabiając jedne czynniki, wzmacniając inne, prowadząc też do powstania nie znanych dotąd zjawisk) dziś wydarzenia biegną w oszałamiającym tempie. Jeżeli spokojnie rozważyć, ile zaskakujących rzeczy wydarzyło się w ciągu 366 dni roku 1988, widać wyraźnie, że jest tak, jak mówię. Rok – to teraz bardzo długo. Ważne wydarzenia przynosi dziś każdy kwartał a zwykle i każdy miesiąc.

Pierwszą trudnością w okresie takiego przyśpieszenia, jaką napotyka publicysta pisujący w miesięczniku, jest sprzeczność między jego pragnieniem ustosunkowania się do bieżących wydarzeń a cyklem produkcyjnym pisma. Piszę ten artykuł w pierwszej połowie marca 1989 r., ale mój tekst, jeśli wszystko pójdzie dobrze, ukaże się dopiero w czerwcu. A i tak trzeba powiedzieć, że „Przegląd Powszechny” ukazuje się regularnie, z punktualnością wprost nadprzyrodzoną. Pod tym względem „Więź”, „Znak” czy

W całym ZSRR nasiliła się dyskusja na temat przeszłości (zwłaszcza stalinizmu, ale nie tylko) i nauk płynących z dotychczasowych 70-letnich doświadczeń. Dyskusja brzmiała chwilami tonem prawdziwie dramatycznym. Zadawane są podstawowe, najważniejsze i sięgające najdalej pytania. Dyskusja poszła już tak daleko, że przed rokiem musiałoby to się wydawać zupełnie niemożliwe, a nic na razie nie wskazuje, by miała się uciszyć czy przyhamować. Objęła nie tylko problematykę prawną, społeczną, kulturalną i gospodarczą, sięgnęła także do rejonów etyki, moralności, światopoglądu. Zaznaczyła się też zmiana podejścia do zagadnień religii i różnych Kościołów, z Cerkwią prawosławną na czele. Władze państwowe wyraźnie zmieniają stosunek do tych zagadnień.

Nic nie pozwala przypuszczać, by cały ten proces był tylko czymś przejściowym i krótkotrwałym. Jeżeliby nawet zaszyły wydarzenia skierowane w stronę przeciwną, mające na celu okiełznanie rozfalowanego morza, to istnieje przecież jeden podstawowy wzgląd, jeden fundamentalny czynnik, który sprawia, że w dłuższej perspektywie ponowne zahamowanie tych ruchów nie jest chyba możliwe. Tym względem i tym czynnikiem jest ekonomia. Chodzi tu nie tylko o fakt, że gospodarka jest niewydajna, że dalsza kontynuacja zastoju i powszechnego braku podstawowych dóbr grozi najpoważniejszymi konsekwencjami społecznymi, uniemożliwia też dotrzymanie kroku współczesnemu światu i dotkliwie ogranicza możliwości polityczne ZSRR. Wszak według nowych obliczeń, gdyby obecne tendencje nie zmieniły się, około 2000 r. chiński produkt narodowy brutto przewyższy radziecki. Chodzi także – a może przede wszystkim – o to, że kontynuacja dotychczasowego sposobu gospodarowania prowadzi do nieodwracalnej katastrofy surowcowej i ekologicznej. Pustynnienie kraju, zanik Morza Aralskiego, zniszczenie słynnego czarnoziemu, wyczerpywanie się zasobów surowcowych w rejonach łatwiej dostępnych i brak środków na eksploatację zasobów położonych w rejonach o wielkim stopniu trudności wydobywania, co niesłychanie potęguje koszty – wszystko to sprawia, że sposób gospodarowania musi być zmieniony, bo innego wyboru po prostu nie ma. Nie jest więc tak, jak to sobie czasem wyobrażają ludzie nie znający rzeczywistych wymiarów problemu:

konieczności radykalnych zmian w kraju naszych wschodnich sąsiadów ani odsunąć, ani zanegować się nie da, choć mogą być, oczywiście, podejmowane takie próby.

Najważniejszym elementem tego wielkiego procesu, o którym mowa, są zmiany w Związku Radzieckim. To oczywiste. Ale toczy się on i nabiera tempa na większym obszarze. A więc, jak wiadomo, również w Chinach, a nawet w Wietnamie. W każdym z tych krajów odbywa się to inaczej, w Chinach na skalę bardzo wielką, choć i z wielkimi trudnościami; w Wietnamie powoli i nieśmiało. Na drugim krańcu obozu realnego socjalizmu, w Europie Wschodniej i Środkowej, proces ten przybrał formy niezwykle zróżnicowane. Najdalej, jak dotąd, sięgnął w Polsce i na Węgrzech.

Nie zamierzam w jednym krótkim artykule opisywać problemów i spraw tak różnorodnych i skomplikowanych. Tego nie da się zrobić pokrótce a zarazem rzetelnie. Trzymajmy się zatem głównego wątku – wyliczenia, które ma przypomnieć, jak wiele stało się w ciągu jednego zaledwie roku. Dzieje się tak dużo, czas nabrał takiej gęstości, że często ważne wydarzenia odsuwają się w przeszłość tak szybko, jakby dzieliło nas od nich o wiele więcej czasu, niż to jest naprawdę.

Na Węgrzech zmieniło się kierownictwo partii i państwa, proklamowano zamiar przejścia w przyszłości do rzeczywistego pluralizmu politycznego, powstały nowe stowarzyszenia i załączki partii politycznych, reformuje się gospodarkę. Trwają dyskusje na temat neutralizacji. Oczywiście w sferze werbalnej dzieje się o wiele więcej niż w sferze faktów, ale nie możemy zbyt wiele temu dziwić. A w Polsce... Ile stało się w Polsce w ciągu tego jednego roku – wszyscy wiemy, zaś pierwszy kwartał 1989 r. spotęgował i przyspieszył zachodzące procesy. Z jednej strony budzą one nadzieje i tworzą nowy krajobraz polityczny i społeczny. Z drugiej – istniejąca sytuacja, szczególnie dramat polskiej gospodarki, budzi też największe obawy. Jest to dzisiaj prawdziwy wyścig z czasem, którego mamy mało i coraz mniej. Dziś na nas wszystkich, na państwie i na całym społeczeństwie (oczywiście również na władzy) mści się ów czas bezpowrotnie stracony, czas zaniechanych reform, czas tępego oporu przeciwko zmianom, których wymagało życie. Rachunek za ten stracony czas płacą wszyscy, a szczególnie wiele ci, któ-

Kartki z Bliskiego Wschodu

Pustynia

Pustynia – to piasek po ostatnie granice spojrzenia, to niczym nie zmaćcone pustkowio, to piekące słońce i stała troska o wodę; to również jej przeciwieństwo, jej dialektyczny diapozytyw – zielen drzew palmowych, ogrody, domy.

Pustynia ma również wymiar duchowy. Tutaj np. rodziły się pierwsze zakony. To, co czynili mnisi porzucając swój świat – ówczesne fortuny i sny o potędze – ma wymiar ponadczasowy. Problem, przed którym stanęli, nade wszystko zaś jego rozstrzygnięcie – jest wciąż aktualny. „Opuszczając” świat, wybierali szansę skoncentrowania się na tym, co esencjalne. Ale przecież inaczej niż oni patrzącym na życie taki krok wydawał się szalony, był często odbierany jako budzące podziw i lęk zarazem balansowanie na krawędzi życia i śmierci. Zależnie od osobistych przekonań oceniającego postać mnicha była albo uosobieniem cywilnej odwagi i swego rodzaju męstwa, albo symbolem życiowej aberracji zasługującej na litość, krytykę, względnie na wyniosłą tolerancję.

Mówiąc zatem „pustynia” otwieramy wielką księgę, w której możemy znaleźć różne treści podkładane pod tę nazwę. Jest to zresztą odrębne zagadnienie, którego nie będziemy teraz rozstrząsać. Nie będziemy również analizować biblijnych wyobrażeń pustyni. Powiedzmy jednak choć tyle, że pustynia jako struktura egzystencjalna jest wpisana w powołanie człowieka, w jego naturę. Jest ona zadaniem, drogą do przebycia, natomiast jej fundament – to Bóg i solidarność z Nim i z naturą; człowiek bowiem żyje nie tylko dla siebie, ale także aby „uprawiać ziemię” i czyni to nie tylko z własnego upodobania, lecz dlatego, że taki jest porządek stworzenia. Sądzę, że paradygmat pustyni wyraża istotę losu człowieka. Dramat pustyni to dramat wyboru, dramat moralny, dramat wierności. Pustynia jest drogą prowadzącą przez wnętrze człowieka. Drogą wymagającą namysłu, właściwych wyborów i wytrwałości. Trzeba także przypomnieć ten szczególny motyw w symbolice pustyni, który dotyczy nadejścia Mesjasza i wiąże się z Janową misją *prostowania drogi i wołaniem na pustkowiu* (Mt 3,3), bowiem pustynia to nie tylko wołanie o pomoc, ale to również miejsce, z którego ta pomoc przychodzi. Pustynia to przecież ostoja proroków i miejsce przygotowywania odnowy.

Doświadczenie pustyni jest integralną częścią historii narodu wybranego. Ponieważ historia to nie tylko fakty, ale również ich sens – pustynia jest wpisana w duchową tradycję judaizmu, stąd

zaś weszła do duchowej spuścizny chrześcijaństwa, zresztą wzbogacona o nowe doświadczenie i nowe elementy rozumienia jej symboliki. Co więcej, to doświadczenie ma charakter uniwersalny, zaś jego symbolika – przynajmniej w swym zasadniczym zarysie – odnosi się do doświadczenia egzystencjalnego człowieka jako człowieka i ludzkich zbiorowości, jak rodzina czy naród. Powołanie do ziemi obiecanej, droga przez pustynię pokus, istota tych pokus jako próba wierności, grzech jako poddanie się sugestii pokusy i zniszczenie harmonii, wołanie o pomoc i Boży ratunek analogiczny do pierwszego aktu stwórczego i wreszcie ratunek w Wysłaniku Bożym i zapoczątkowanie przez Niego ostatecznej rzeczywistości królestwa będącego wypełnieniem się obietnicy – te wszystkie elementy są składowymi częściami struktury życia każdej osoby i ludzkiej wspólnoty.

Stwierdzenie uniwersalizmu symboliki i dostrzeżenie w niej znaczenia znacznie głębszego niż tylko fizyczne zmaganie się z zewnętrznymi i moralnymi trudami pokonywania drogi przez pustynię nie powinno odwieść naszej uwagi od pustyni w jej pierwotnym, dosłownie namacalnym znaczeniu – od tego specyficznego środowiska geograficznego, które ma niezwykłą siłę oddziaływania na świat ludzkich wartości, a raczej na dynamikę doświadczania tych wartości i kształtowanie się ich hierarchii. Trzeba by w tym miejscu sięgnąć po antyczne opisy tych doświadczeń, zając się ojcami pustyni i początkami monachizmu (św. Pachomiusz i św. Antoni), ale „Kartki z Bliskiego Wschodu” nie pomieściłyby natłoku informacji.

Poprzestańmy zatem na reporterskim odnotowaniu tego, co dzisiaj dzieje się na pustyni. Zaczniemy od odnotowania takich zjawisk, jak proste zainteresowanie się pustynią jako pustynią: poszukiwanie kontaktu akurat z tym typem krajobrazu, poszukiwanie w nadziei na odnalezienie czegoś ważnego, co zatraciła współczesna cywilizacja. Myślę przede wszystkim o bracie de Foucauld i całej duchowej rodzinie, która się od niego wywodzi – braciach i siostrach, którzy nazywają sami siebie *małymi* i są zazdrośni o ten tytuł. Być może w ten sposób zwracają uwagę na pierwszą wartość odnalezioną przez siebie na pustyni – prostotę i poprzestawanie na „małym” traktowane jako przeciwieństwo nakazu ustawicznej konkurencji deformującej naturę człowieka. Docenienie „małości” jako wartości widać również na płaszczyźnie pracy apostołskiej – nie szukają oni sławy w wielkich dziełach budzących podziw i podnoszących prestiż zakonu. Zwykła praca, cicha obecność w świecie „prześwietlona” obecnością Tego, którego codziennie adorują w pustynnej samotności czuwania i modlitwy. Zaskakujący program, jeżeli pamięta się, że jego twórcą był pełen nie zawsze trzymanego na wodzy temperamentu oficer kolo-

nialnej armii. Pustynia widocznie mocno przemówiła do jego osobowości, skoro związał z nią całe swoje życie po nawróceniu. Oczywiście, dla niego pustynia to nie tylko piaszczysta przestrzeń, ale spotkanie Boga, którego obecnością była ona wypełniona. Element adoracji to jeszcze jeden czynnik zapoznawany przez dzisiejszą cywilizację zwróconą ku osiągnięciu jak największej produkcji.

Inne zjawiska zasługujące na uwagę, to obserwowane na Zachodzie zainteresowanie duchowością prawosławia rosyjskiego, zaś szczególnie tego wszytkiego, co jest związane z oryginalną tradycją „starec’ow”. W USA i Kanadzie rozwija się ruch związany z osobą Catherine de Hueck Doherty, rosyjskiej arystokratki, która po 1917 r. znalazła się wraz z mężem w Nowym Jorku bez grosza przy duszy, zmuszona do pracy jako pomoc domowa. W szybkim tempie dorobiła się fortuny dzięki osobistym zaletom zaradności i inteligencji wspartych pochodzeniem i stosunkami, co w świecie finansjery też się musiało liczyć. Opuszczenie ojczyzny kraju, nędza, a potem zaczynanie od początku w zupełnie nowych warunkach, zawalenie się starego świata i zmaganie się ze światem nowym – miały olbrzymie znaczenie dla jej duchowości. Dramatyczne koleje losu stanowiły etapy doświadczeń, w których dojrzał stopniowo projekt fundacji. Najpierw była to inicjatywa zakładania „domów przyjaźni” ratujących ludzi samotnych, ludzi z marginesu społecznego. Później pomysł ten ewoluował w kierunku tworzenia samotni, które zostały ochrzczone mianem „pustynja”. Ten obcy dla języka amerykańskiego wyraz i jego wybór stanowią wyraźną wskazówkę o kierunku duchowej ewolucji Catherine de Hueck albo raczej o źródłach inspiracji, albowiem nie był to żaden spektakularny zwrot w jej życiu. Pielęgnując głębokie życie religijne jeszcze za czasów pobytu w Rosji, po opuszczeniu kraju kontynuowała je w nowym otoczeniu, spotykając się z nowymi warunkami i nowymi bodźcami, przy czym wielki wpływ na jej dalszy duchowy rozwój wywarł Kościół katolicki, z którym związała się mocno na długie lata poszukiwań i podejmowania różnych inicjatyw na rzecz ludzi opuszczonych społecznie. Przez cały ten czas dojrzał w niej projekt oddania swej fortuny na potrzeby innych, sama poświęciła się ostatecznie idei zakładania „pustynja” jako szansy dla religijności amerykańskiej – szansy pogłębienia, którą daje radykalna cisza, kontakt z naturą, skrajna prostota warunków życia, modlitwa. Ośrodek tego ruchu stanowi Madonna House znajdujący się w Ontario – wspólnota księży, zakonników i ludzi świeckich, którzy starają się żyć według „wytocznych” Catherine de Hueck, a więc w oparciu albo w nawiązaniu do tradycji „starec’ow”. Miejscem, które przyciąga największą uwagę, jest samotnia o nazwie Pustynja. Ustawicznie

poszerza się grono członków wspólnoty i coraz więcej jest osób, które przeszły doświadczenie „pustyni”. Powstają nowe samotnie zakładane przez osoby prywatne i przez zakony.

Dodajmy do tego dość dużą popularność domów rekolekcyjnych, w których – oprócz nowoczesnych propozycji opartych na znajomości dynamiki grup i mających nieraz charakter seansów psychoterapeutycznych albo psychoanalitycznych – istnieje coraz większe zapotrzebowanie na klasyczne metody ćwiczeń duchowych w ciszy i samotności. Duchowym powiernikiem rekolektanta i jego doradcą jest rekolekcjonista, a więc ktoś specjalnie przygotowany do pełnienia tej roli. Klasyczne metody przeszły po II Soborze Watykańskim etap odnowy i stały się obecnie bardziej personalne (mniej dyrektywne), bardziej zwrócone ku Pismu Świętemu i osadzone w liturgii, bardziej akcentuje się w nich wymiar wspólnotowy chrześcijańskiego doświadczenia i w ten sposób – aspekt eklesjalny. Ćwiczenia duchowe czy rekolekcje weszły na stałe do programu licznych ruchów, wspólnot i organizacji, które tak licznie powstały i powstają w posoborowym czasie.

Spostrzeżenia te są zaledwie zarysowaniem interesującego zagadnienia, jakim jest tęsknota za pustynią tak wyraźnie obecna w poszukiwaniach wielu ludzi, szczególnie młodych, którzy żyjąc w technicyzowanym świecie Europy Zachodniej i Ameryki Północnej nie zapominają o innych, duchowych potrzebach. Nie sposób wymienić wszystkich przejawów tych poszukiwań, tym bardziej że nie mają one jednolitego charakteru, często stanowią odbicie wielu potrzeb i w różnych środowiskach oraz w różnych przypadkach przybierają indywidualne formy.

Teraz, po zasygnalizowaniu istnienia szerokiej gamy mniej lub bardziej bezpośrednich nawiązań do idei pustyni, chciałbym powrócić do pustyni konkretnej, a raczej do doświadczeń ascetycznych związanych z pustynią regionu Bliskiego Wschodu, szczególnie zaś do pustyni egipskiej, gdzie kształtował się w początkach ery chrześcijańskiej ruch monastyczny związany z takimi wielkimi osobowościami, jak św. Pachomiusz czy św. Antoni. Nadzwyczajne, jak ten ruch jest po dziś dzień żywy. Właściwie, chcąc być bardziej precyzyjnym, należałoby powiedzieć, że jest odrodzony. Jeszcze 30–40 lat wstecz był on ledwie tłącym się kultywowaniem resztek dawnej świetności. Wydawać by się mogło, że w dobie postępu technicznego i szybkich przemian kultury ruch ten szybko zgaśnie i odtąd o istnieniu tradycji będą świadczyć tylko zabytki architektury. Stało się inaczej. Wbrew przepowiedniom i – zdawało się – wbrew oczywistości, jaką jest tryumfalny pochód wysoko rozwiniętej techniki. Najbardziej znane klasztory znajdujące się w Uadi Natrun, na pustyni między Kairem a Aleksandrią, przeżywają nadzwyczajny rozwój. Jeden

tylko z nich, o nazwie Amba Makar, liczy około stu mnichów. Większość to ludzie młodzi lub w średnim wieku, po studiach wyższych. Jest to zatem wzrost nie tylko ilościowy... Dotychczas mnisi nie przywiązywali wagi do wykształcenia; prowadzili półpustelnicze albo całkiem pustelnicze życie w mocno podniszczonych starożytnych klasztorach lub w skalnych pieczarach, nie mając jakiegś wyraźniejszej organizacji. Obecnie Amba Makar to kamienna i betonowa twierdza opasana niczym pierścieniem murem dwupiętrowej wysokości. Wrażenie bastionu pogłębia niewielka liczba małych okienek w zewnętrznej, skierowanej na pustynię części muru. Do muru po jego wewnętrznej stronie przylegają klasztorne budynki zawierające pomieszczenia dla mnichów i pielgrzymów oraz zabudowania gospodarcze. W samym środku pierścienia – ogrody i budynki sakralne.

Dzisiaj dojazd do klasztoru jest bardzo łatwy, ponieważ w odległości kilku kilometrów od niego przebiega przez pustynię autostrada Kair – Aleksandria. Od autostrady do klasztoru prowadzi szeroka asfaltowa szosa. Po obu jej stronach rosną gaje daktylowe i rozpościerają się pola uprawne, na których stoją obory i budynki przemysłowe – to nowoczesne gospodarstwo zakonne znane w całym kraju, odznaczane nagrodami i wyróżnieniami państwowymi, rozprowadzające swoje produkty na najbardziej wyrafinowane stoły luksusowych hoteli kairskich. Działalność gospodarcza to jedno oblicze, które dostrzega się na początku drogi wiodącej ku klasztorowi. Ta tętniąca życiem oaza budzi podziw rozmachem i widocznymi osiągnięciami niemożliwymi bez znakomitej organizacji pracy. Dojeżdżając do klasztoru trzeba się najpierw zatrzymać u pierwszego muru i pierwszej bramy, którą obsługują zakonnicy w czarnych, pomimo lejącego się z nieba żaru, habitach. Następnie mija się kilkudziesięciometrowy pas ogrodów i staje przed owym kolistym murem, tu jest właściwa furta zakonna. Odnosi się wrażenie, że jest się w twierdzy. Czy to świadome nawiązanie do przeszłości, kiedy klasztory były obiektem najazdów i napaści? A może raczej jest to wyraz stanu ducha charakteryzującego się poczuciem zagrożenia, które tym bardziej wzmacnia tendencję do szukania ochrony i bezpieczeństwa? Ta łatwo uchwytne cecha duchowości egipskich koptów kształtowała się przez długie wieki prześladowań i kulturalno-religijnego naporu islamu. Trudne doświadczenia z przeszłości mogą wiele wyjaśnić, jeśli chodzi o wyjątkowe w swej sile przywiązanie koptów do tradycji (na tym tle należy rozpatrywać ich nieufność do chrześcijaństwa europejskiego, które tak zmieniło swe oblicze w okresie posoborowym). To przywiązanie do tradycji wyraża się np. kultywowaniem języka koptyjskiego, mimo że od wielu stuleci jest to już język martwy ustępujący pola arabskiemu, a także kulty-

wowaniem starożytnej liturgii w jej antycznym kształcie oraz utrzymywaniem surowej ascezy, szczególnie licznych postów.

Klasztor jest miejscem nie tylko pielęgnowania ducha chrześcijańskiego, medytacji i modlitwy, odprawiania nabożeństw i sprawowania liturgii, przyjmowania pielgrzymów i sprawowania duchowej opieki na nimi, ale również miejscem pracy intelektualnej i wymiany z różnymi ośrodkami duchowości w Egipcie i poza jego granicami. Najbardziej znaną postacią w Amba Makar jest ojciec Mateusz Maskin, jeden z filarów odnowy i zarazem ten, który wiele opublikował. Część jego tekstów przetłumaczono na angielski i francuski; są to głównie publikacje teologiczno-ascetyczne, choć nie brak odnoszących się do zagadnienia ekumenizmu. Członkowie wspólnoty zakonnej opuszczają nieraz klasztor, by wziąć udział w konferencjach czy wygłaszać wykłady, zaś niektórzy z zakonników współpracują systematycznie z parafiami kairskimi oraz ze znajdującymi się w innych regionach Egiptu. Bardzo ciekawa jest nowa inicjatywa niewątpliwie związana z ożywieniem się klasztorów Uadi Natrun. Otóż zakonnicy udają się ekipami do niektórych klasztorów leżących w innych częściach kraju, aby wskrzесиć w nich życie mnisze. Są to przeważnie ruiny niemożliwe do zamieszkania, opuszczone przed wiekami, stanowiące jednak wystarczające usprawiedliwienie wobec władz (utrudniających jakiegokolwiek sakralne budownictwo chrześcijańskie, a nawet zwyczajne remontowanie kościołów) uczynienia tego pierwszego kroku – fizycznej obecności w ruinach i stopniowego organizowania kultu religijnego. Dla jasności jednak należy dodać, że klasztory w Egipcie nie mają jednakowego oblicza, są bowiem autonomiczne i każdy ma własną specyfikę. Byłoby zatem myłne wyrabianie sobie na podstawie jednego opisu ogólnego przekonania o życiu zakonnym w Egipcie. Już klasztory w Uadi Natrun znacznie różnią się między sobą. Różnica między nimi a tymi, które są położone na wybrzeżu Morza Czerwonego, jest bardzo duża; tamte, mniej liczne, zachowały obok dawnej architektury wiele z dawnej tradycji – są bardziej kontemplacyjne i mniej zorganizowane (chciałoby się powiedzieć) na sposób europejski.

Klasztor Edsfu leży na wschodnim brzegu Nilu, na obrzeżach pustyni. Trudno jest się tam dostać, trudno o niego dopytać, bo jest jeszcze mało znany, chociaż jest świadkiem antyku chrześcijańskiego. Przez długie wieki był opuszczony. W okolicy mieszka ludność muzułmańska; o chrześcijańskiej tradycji tego regionu świadczą zabytki architektoniczne. A dzisiaj – także dwaj młodzi zakonnicy, niemal jeszcze chłopcy, ubrani w jasne galabije i białe „żydowskie” czapeczki; zupełnie jak okoliczni wieśniacy. Żyją też jak wieśniacy, bowiem przylegające do klasztoru tereny po wywier-

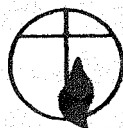
ceniu głębinowej studni nadają się pod uprawę. Pracują więc w polu, zaś po pracy organizują modlitwę: pacierze, których nauczyli się w domu rodzinnym, czytanie pobożnych broszur, modlitwy, których nauczył ich ojciec duchowy przybywający tu co tydzień. Wierni tradycji recytują modlitwy po koptyjsku, chociaż przeważnie nie rozumieją sensu wypowiedzianych słów; słuchają kazań zarejestrowanych podczas kościelnych uroczystości, ale najprawdopodobniej modlą się przede wszystkim zmęczeniem i samotnością na tej bezludnej wyspie, pozostawieni sami sobie i swojemu entuzjazmowi dla Kościoła w Egipcie. Są na początku drogi zakonnej i pobyt w tym klasztorze to rodzaj próby powołania. (Nam nie może się to pomieścić w głowie.) Jeszcze raz Wschód zaskakuje nas – sądzących, że już poznaliśmy wszystkie jego tajemnice.

Nie ma jeszcze pielgrzymów, tok życia w klasztorze jest bardzo monotony; gdy się pojawiliśmy, spotkaliśmy szczerą serdeczność, prostotę, naleganie, żeby się posilić i zostać dłużej, chętnie pokazywanie pamiątek, nadzwyczajną gościnność mimo upalnej pogody.

Nie sposób dokonać podsumowań. Lepiej będzie pozostać przy sprostzeniach jednostkowych, odnoszących się do konkretnych miejsc. Nasuwają się jednak pewne refleksje ogólniejsze, rodzaj pytań, które wydają się usprawiedliwione jako odnoszące się nie tylko do rzeczywistości egipskiej, ale do życia monastycznego jako takiego. Oto próbka takich pytań. Jak we właściwy sposób łączyć napięcie pomiędzy tradycją i wiernością przeszłości a obecnym czasem z jego postępem technicznym i przemianami kulturowymi? Jak mocna powinna być wierność i – z drugiej strony – jak dalece można się poddać fascynacji nowoczesnością? Dotykamy tu podstawowego zagadnienia: Jakie są pryncypia życia monastycznego, jaki jego cel? Pozornie są to pytania retoryczne. Wydaje się, że wszyscy znamy na nie odpowiedź, tymczasem nie jest to takie oczywiste w praktyce, kiedy trzeba dobierać środki godząc potrzeby modlitwy z prowadzeniem studiów, podejmowaniem pielgrzymów, pisaniem opracowań naukowych, dbałością o sprawy liturgii, katechezy. Dochodzi do tego troska o materialne funkcjonowanie dużej wspólnoty podejmującej się realizowania tak wielu zadań, co z kolei wymaga uzgodnienia – w pewnym przynajmniej stopniu – „rytmu” zakonu z pracą wielu organizacji świeckich znajdujących się poza klasztorną enklawą. Należy, jak sądzę, strzec się absolutyzowania jednego tylko aspektu życia zakonnego, tak samo jak ryzykowne jest opowiedzenie się np. za tradycją przeciwko nowoczesności czy na odwrót. Chodzenie za wołami nie musi być bardziej uświęcające aniżeli posługiwanie się traktorem, podejmowanie pielgrzymów w lepiankach czy prymitywnych kamiennych hałach nie musi bardziej

przybliżać do Boga aniżeli umieszczanie wiernych w pokojach wybudowanych według nowoczesnych koncepcji architektonicznych. Ważne, żeby rzeczywiście chodziło o Boga, żeby On był punktem wyjścia rozlicznych inicjatyw i On – punktem dojścia. Ważne, żeby klasztory pielegnowały ów pierwiastek humanistyczny, który wyraża się serdecznym gestem, gościnnością, gotowością do podzielenia się własnym doświadczeniem, zdolnością do słuchania innych. Ważne, żeby Bóg był „namacalnie” obecny w sposobie funkcjonowania klasztoru, zaś klasztor żeby był zbiorową ikoną nowej rzeczywistości, w której wszyscy są braćmi, ponieważ wszyscy są dziećmi jednego Ojca. Może najlepiej byłoby to wyrazić postulatem, aby klasztory – takie jest ich główne zadanie – pielegnowały pierwiastek PUSTYNNOŚCI. Klasztor powinien być miejscem dla tych, którzy znając pustynię i jej niebezpieczeństwa mogą być pomocni innym w odszukiwaniu drogi...

Zygmunt Kwiatkowski SJ



Według ideologii „Solidarności” władza broni swych pozycji stosując wobec społeczeństwa zasadę: Divide et impera. Socjotechnika rządzących doprowadziła do rozpadu więzi społecznych i atomizacji społeczeństwa. Z narodu, którego naturalnym stanem jest jedność, system stworzył konglomerat obcych sobie grup i jednostek. Niekiedy posuwano się jeszcze dalej – twierdzono, iż władza świadomie dąży do fizycznego wyniszczenia społeczeństwa, czemu służy polityka antynatalistyczna (ustawa o przerywaniu ciąży) i krzewienie alkoholizmu.

Problem oddziaływania systemu na społeczeństwo zajmuje w świadomości zbiorowej „Solidarności” bardzo ciekawe miejsce. Negatywny obraz władzy wymagał przyznania jej atrybutów skuteczności w dziele zniewalania społeczeństwa, inaczej przecież władza nie byłaby odpychająca i złowroga, lecz raczej groteskowa w swej bezsilności. Teza o efektywności systemu implikuje przekonanie o tym, że naród rzeczywiście uległ demoralizacji i znajduje się w stanie rozległego kryzysu duchowego. Taki obraz nie mógł jednak zdominować ideologii „Solidarności”, bo czyż społeczeństwo przeżywające głęboki upadek mogłoby dokonać wielkich reform i wspaniałych przemian, do których dążył Związek? W myśleniu potocznym powyższy dylemat bywał rozwiązywany dialektycznie: naród jest zdemoralizowany i jednocześnie zdrowy moralnie, socjotechnika władzy była skuteczna a zarazem daremna. Przykładem mogą być wywody katowickiego pisma związkowego: *Ci, którzy wyniszczyli kraj, doprowadzili do chaosu, do totalnej korupcji i zakłamania, a w konsekwencji do powszechnej demoralizacji narodu – ciągle pozostają u steru.* Mimo tych ponurych konstatacji artykuł kończył się konkluzją, że „Solidarność” może być *ufna w swój autorytet moralny i dojrzałość członków.* Dialektyczne godzenie sprzeczności było, zdaniem S. Kowalskiego, cechą charakterystyczną solidarnościowej ideologii.

Autor wiele uwagi poświęca roli, jaką w świadomości zbiorowej Związku odgrywała tradycja; na niej głównie – jego zdaniem – opierała się tożsamość „Solidarności”. Pisze on, że *jakkolwiek solidarnościowa utopia społeczna była utopią jutra, w społecznym odczuciu treść jej zaczerpnięta została z historii i do niej w całości przynależy: budowanie nowego społeczeństwa nie jest tworzeniem, ale odtwarzaniem.* Zauważa także strukturalne podobieństwo między oficjalnym i związkowym rozumieniem historii polegające na jej teleologicznym pojmowaniu: *W pierwszym przypadku chodzi o wykazanie, jak przebiegała droga postępowej ewolucji, która podług nieuchronnych praw historycznego rozwoju wiodła Polaków poprzez wzloty i upadki ku świetlanej przyszłości Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, kraju spełnionych marzeń. W drugim, z tym samym zaufaniem dla deterministycznej filozofii dziejów, o wykaza-*

nie jak poprzez kolejne klęski i mimo nich istota narodowej wspólnoty zmierza ku pełnej realizacji, jak przypisane jej naturalne prawa – do wolności, suwerenności, demokracji, dobrobytu itp. dążą do automatycznego spełnienia. Według ideologii Związku historia zawiera w sobie najwyższą prawdę o społeczeństwie, która mówi, iż istota narodu – jego najważniejsze cechy – pozostają niezienne mimo wszystkich dziejowych zwrotów i kataklizmów. Z tego punktu widzenia wszelkie zło istniejące w realnym społeczeństwie można uznać za nieznaczącą naleciałość, która *nie wchodzi w kontakt z prawdziwą naturą tego, co społeczne, nie jest w stanie jej zniweczyć lub skazić*, bowiem *istnieje prawdziwa natura społeczeństwa, jego ESENCJA przeciwstawna nieprawdziwej EGZYSTENCJI.* Takie stanowisko S. Kowalski nazywa eksternalizacją zła. Zauważmy mimochodem, że nie jest ono tak oryginalne, jak by się mogło wydawać; przypomina mi się czterowiersz: *Nasz naród jak lawa, / Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa, / Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi; / Phwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi.*

Kluczowym elementem ideologii „Solidarności” jest dla autora pojęcie demokracji rozumianej w Związku w sposób najbardziej elementarny – jako rządy większości. S. Kowalski oddziela dwa wyobrażenia większości współwystępujące w solidarnościowym myśleniu: większość konkretną, czyli tę liczbową, arytmetyczną, materialną, można by rzec, i większość idealną, która nie ma charakteru ilościowego i nie podlega empirycznej weryfikacji, jest tworem ideologicznym, do którego można się odwołać w stosownych momentach. Pojęciami bliskimi tej drugiej są: ogół, wspólnota, społeczeństwo.

Jako przykład funkcjonowania większości idealnej autor przytacza zachowanie Wałęsy, który będąc krytykowany podczas obrad Krajowej Komisji Porozumiewawczej za niedemokratyczny tryb zawarcia porozumienia warszawskiego odpierał zarzuty oponentów powołując się na teleksy z zakładów pracy popierające osiągnięty kompromis – one właśnie miały reprezentować prawdziwy głos mas członkowskich. Znaczenie większości idealnej było tym większe, że związkowcy postrzegali „Solidarność” jako wspólnotę organiczną – opierającą się na harmonii ukształtowanej w oparciu o naturalny podział pracy, praw i obowiązków; każda jednostka, grupa zawodowa i społeczna miała w niej do spełnienia określone zadania, inne np. dla robotnika i dla inteligenta. *Z tej perspektywy – pisze Kowalski – udział intelektualistów we władzach Związku postrzegany jest jako anomalia, zakłócenie naturalnego porządku rzeczy. Inteligent winien być – jest to sytuacja idealna – ekspertem nie przekraczającym przepisanych mu kompetencji; jeśli próbuje odgrywać podwójną rolę, zostaje potępiony jako ten, który*

porzucą miejsce przypisane mu w ramach podziału pracy powodując się ambicjami lub niespołecznym interesem.

Organiczne pojmowanie wspólnoty implikowało negację prawomocności wewnętrznych sporów i podziałów. Jeżeli konflikty mimo wszystko wychodziły na jaw, ideologia nie upatrywała ich przyczyn w naturalnym różnicowaniu koncepcji politycznych czy też w zrozumiałych rozbieżnościach w ocenie tego, co dobre, a co złe dla Związku, lecz w niezdrowych ambicjach działaczy, personalnych antypatiach lub zewnętrznej manipulacji.

Podsumowując swe wywody Kowalski stwierdza, że ideologia „Solidarności” miała charakter bezalternatywny. *Iczy ideologii – pisze autor – prezentują się jako moralnie zniewalające, odrzucenie ich usuwa poza nawias społecznej wspólnoty /.../ Latwo wskazać historyczne przykłady ideologii jawnie bezalternatywnych; rozsądne wydaje się przypuszczenie, że cecha ta wiąże się przede wszystkim z rewolucyjnym ich charakterem, tj. z nastawieniem na totalną zmianę istniejącego porządku: zmiana taka, by mogła nastąpić, musi popchnąć masy w jednym kierunku. Przypadek „Solidarności” może być o tyle mylący, że jej w istocie swej bezalternatywna ideologia jawnie opowiadała się za zasadą pluralizmu, czyniąc przedmiotem aspiracji, najprościej mówiąc, zachodni model demokracji parlamentarnej zakładający prawomocną konkurencyjność poglądów...*

Praca Kowalskiego jest w głównej mierze oparta na analizach solidarnościowej prasy. Autor wykorzystał około 30. tytułów, przede wszystkim organów regionów „Solidarności”, a także kilka pism zakładowych. Odwoływał się także do umów sierpniowo-wrześniowych, „Statutu” i „Programu” „Solidarności”, niektórych uchwał Krajowej Komisji Porozumiewawczej i Komisji Krajowej. W moim przekonaniu, przy tak ambitnym zamierzeniu, jak rekonstrukcja całości myślenia potocznego wielkiego ruchu społecznego, sięgnięcie prawie wyłącznie po prasę jest zabiegiem dość karkołomnym. Przy analizie prasy związkowej należy bowiem pamiętać o dwóch kwestiach: po pierwsze tworzyła ją inteligencja, wątpliwe, aby jej autorami – nawet w przypadku pism zakładowych – byli robotnicy; po drugie krąg jej twórców przez swą pracę angażował się w życie Związku daleko bardziej niż ogół mas członkowskich. Tak więc analiza prasy pozwala na odtworzenie obrazu świadomości przede wszystkim elit związkowych – intelektualnych i politycznych – ale niekoniecznie już „szarych” ludzi, którzy stanowili przecież olbrzymią większość „Solidarności”. Kolejny problem: oparcie się na prasie nieuchronnie pociąga za sobą ogromny subiektywizm opisu. Przez odpowiednią selekcję cytatów prasowych można by stworzyć niemal dowolny obraz ideologii „Solidarności”.

Wydaje mi się, że pisząc taką pracę należało wykorzystać istniejące badania socjologiczne. Wymieńmy te najbardziej znane: „Polacy 80” i „Polacy 81” W. Adamskiego, „Polacy – Jesień 80” I. Krzemińskiego, „Polacy 80” M. Marody. Badania nad świadomością społeczną przeprowadzali także psychologowie. Niedawno zostały opublikowane pamiętniki robotników strajkujących w sierpniu 1980 na Wybrzeżu. Warto także wspomnieć o wydawanej w drugim obiegu serii „Archiwum Solidarności” – zawiera ona m.in. stenogramy z posiedzeń KKP i KK. Można oczywiście powiedzieć, że rozszerzenie bazy źródłowej nie wyeliminowałoby subiektywnego spojrzenia autora. Z pewnością nawet w pracach opartych na szerokim zestawie źródeł zawsze istotną rolę odgrywa interpretacja i intuicja badacza, tym większa, im rozleglejsze jest analizowane zjawisko. Intuicja, zdrowy rozsądek, pamięć i własne doświadczenia są pomocnymi instrumentami, ale mogą się stać zawodne, jeżeli używa się ich w nadmiarze. S. Kowalski, dążąc do stworzenia generalnego obrazu ideologii „Solidarności”, przedstawienia spójnej wewnętrznej struktury, wielokrotnie formułuje sądy bardzo ryzykowne i wątpliwe. Można je intuicyjnie przyjąć lub odrzucić, ale na ogół nie podlegają one empirycznej weryfikacji, nie są falsyfikowalne, by użyć określenia Karła Poppera. Z tego powodu książka Kowalskiego jest dla mnie w większym stopniu ciekawą eseistyką niż systematycznym opisem ideologii, którym miała być w zamierzeniu autora. Wydaje mi się, że jego wywody byłyby bardziej przekonujące, gdyby zamiast konstruować całościowy model skupił się na kilku wybranych wątkach ideologicznych, np. związkowym rozumieniu wolności, sprawiedliwości społecznej, tradycji itd. Takie cząstkowe analizy – dokładniejsze i oparte na szerszej bazie źródłowej – więcej by wniosły do naszej wiedzy o „Solidarności”.

S. Kowalski przedstawił ideologię jako autonomiczną strukturę podległą wewnętrznej analizie, skupiając się na wzajemnych związkach między jej elementami. Logiczną konsekwencją takiego ujęcia było pominięcie wielu istotnych problemów: przyczyn powstania określonych fragmentów ideologii, jej politycznego i socjalnego kontekstu, zmian, które w niej miały miejsce. Na swojego autora – być może raczej historyka niż socjologa – czeka zupełnie inna książka o ideologii „Solidarności” – koncentrująca się na genezie i ewolucji poszczególnych zjawisk, dostrzegająca ich społeczno-polityczne uwarunkowania, uwzględniająca różnice wpływające z wewnętrznych podziałów, wynikające z przynależności do różnych warstw i klas społecznych.

Paweł Machcewicz

Spółeczeństwo pachnące żywicą

Kimon Valaskakis, Peter S. Sindell, J. Graham Smith, Iris Fitzpatrick-Martin, *Propozycje dla przyszłości. Spółeczeństwo konserwacyjne*, PIW, Warszawa 1988.

Gorzej właściwie być nie mogło: „conserver society” – po angielsku brzmi to jeszcze możliwie, ale „spółeczeństwo konserwacyjne”, po polsku, to już językowy dziwoląg. Czy lepsze byłoby pojawiające się w książce od czasu do czasu określenie *spółeczeństwo zachowujące zasoby naturalne*? Albo: *spółeczeństwo pielęgnujące*? Też chyba nie – pierwsze zdecydowanie za długie; drugie – nadto kojarzące się ze szpitalem i przytułkiem. Tytuł więc całkowicie chybiony, a i nazwiska autorów w zasadzie czytelnikowi nic nie mówią. Na domiar złego książka w oryginale ukazała się przed 9 laty, nie jest więc żadną „szaloną nowością”... Jedyne ten potrójny, niepomyślny zbieg okoliczności może tłumaczyć obojętność i ciszę, z jaką przyjęto tę pozycję. Jednocześnie pokazuje to, jak bardzo zawodna jest nasza krytyka literatury popularnonaukowej. Jak bardzo jest ona „robiona”, reżyserowana i pociągana za sznurki.

Kanadyjski zespół Studiów nad Przyszłością GAMMA, z którego wywodzi się czwórka autorów „Propozycji dla przyszłości”, jest rówieśnikiem waszyngtońskiego Worldwatch Institute, którego doroczne „Raporty o stanie świata” od pewnego czasu staram się przybliżać czytelnikom „PP”. Posiada on także podobną do tego ostatniego genealogię – wystarczy spojrzeć na następujące daty: W 19/2 r. na rynku wydawniczym pojawił się pierwszy Raport dla Klubu Rzymskiego – „Granice wzrostu”; w rok później – raport drugi – „Ludzkość w punkcie zwrotnym”. W obu tch publikacjach została wtedy poruszona pewna ważna, nowa struna – na ile ważka dowodzić może choćby fakt, iż już w roku następnym, tj. 1974, w USA powołano do życia Worldwatch Institute, zaś w Kanadzie zespół GAMMA. Każda z tych powstających niezależnie od siebie instytucji stawiała sobie zbliżone cele: pogłębione, interdyscyplinarne studia nad problematyką globalną oraz badania wpływu współczesnych sposobów gospodarowania na ekologię. Zostały więc podjęte te same wątki, na które uwagę światowej opinii publicznej po raz pierwszy zwrócił Klub Rzymski. Z czasem jednak stało się tak, iż uczniowie przerośli swego mistrza – już żaden z Raportów dla Klubu Rzymskiego nie wywołał takiego echa, jak dwie pierwsze opublikowane przezeń książki, zaś to, co nowe i twórcze w dziedzinie problematyki globalnej i ekolo-

gii, coraz częściej zaczęło docierać do nas zza oceanu. Właśnie z Worldwatch Institute, właśnie z montrealskiego zespołu GAMMA. A Klubowi Rzymskiemu w sumie przypadła w udziale bardziej rola inicjatora i prekursora pewnego kierunku badań niżli jego klasyka.

Z tym docieraniem, jak widać, różnie zresztą bywało. Tu akurat mamy przed sobą jeden z nielicznych, szczęśliwych przypadków – „Propozycjom dla przyszłości” zwłoka w czasie nie zaszkodziła; wręcz przeciwnie. Wszak na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych pojawiła się dosłownie cała lawina prac zainspirowanych ekologicznym szlochom, lecz tylko bardzo nieliczne z nich wniosły naprawdę coś nowego; w większości przeważały niezgrabne i niejednolite kompilacje usiłujące wyważyć od dawna otwarte już drzwi. Na tym szarym, monotonnym, choć swego czasu jakże modnym tle książka zespołu GAMMA wyraźnie się odcina – ma ona niezaprzeczalną WŁASNĄ OSOBOWOŚĆ. A jej faktyczną autonomię (też, rzecz jasna, ograniczoną, bo zapożyczenia z „Małe jest piękne” E. Schumachera są uderzające) można w pełni docenić dopiero wtedy, gdy zestawia się ją z publikacjami powstałego w tym samym okresie co grupa GAMMA wspomnianego przed chwilą Worldwatch Institute.

Okazuje się, że działalność obu tych placówek znakomicie się dopełnia. GAMMA skupia swe zainteresowania na tych zagadnieniach, które do tej pory pojawiły się na kartach „Raportu o stanie świata”, zaś Worldwatch Institute stara się pisać o tym, co jest pomijane w „Propozycjach dla przyszłości”. Podczas gdy Amerykanie koncentrują się na **OBJAWACH** przedstawianych zwykle w postaci przyczynowo-skutkowych łańcuchów i trendów, Kanadyjczycy starają się odpowiedzieć na pytanie, co decyduje o tym i co powoduje, iż takie tendencje oraz łańcuchy przyczyn i skutków mogą w ogóle wystąpić. Starają się wysledzić **MOTYWACJE** stanowiące fundament dominującego dziś sposobu gospodarowania oraz – jeszcze głębiej – **HIERARCHIE WARTOŚCI**, z których motywacje te wypływają.

Tak więc – mimo że „waszyngtończycy” są i tak bardzo dociekliwi, bo usiłują łączyć ze sobą wiele, mogłoby się zdawać odległych, zjawisk (np. sprowadzają do wspólnego mianownika deficyt finansowy i nierównowagę ekologiczną; stawiają znak równości między wysychaniem znacznych połączy poszczególnych kontynentów a zanikiem łowisk i rybnych ławic na kontynentalnych szelfach), „montrealczycy” starają się sięgać jeszcze dalej. Bo podczas gdy Amerykanie ograniczają swe rozważania prawie wyłącznie do **KULTURY „EXPLICITE”** – do kultury jawnie wyrażanej i powszechnie sobie uświadamianej a utożsamianej zwykle z tą jedyną możliwą, Kanadyjczyków interesuje cywilizacja na poziomie milcząco i nie-

świadomie przyjmowanych założeń – a więc KULTURA „IMPLICITE”. Ta pierwsza zaś, w sposób oczywisty, wynika z drugiej; jest ona świadomą realizacją tego, co na co dzień pozostaje nie uświadomione i co – jak wielu może się zdawać – dane jest „z góry”. I tu zespół GAMMA zdecydowanie oponuje: *Nieprawda – stwierdza – w gospodarowaniu nie nie jest dane „z góry”, to tylko my z „danym z góry” utożsamiamy zinternalizowane hierarchie wartości, kryteria wyboru i dominujący etos...* Łatwo zrozumieć, że takie podejście musi, chcąc nie chcąc, zrelatywizować spojrzenie na teraźniejszość i przyszłość. Toteż gdy rozważania Worldwatch Institute w zasadzie cały czas obracają się w ramach już zastanych (właśnie tych „danych z góry”; w granicach tego samego, „obowiązującego” etosu), grupa uczonych kanadyjskich dostrzega **MOŻLIWOŚĆ ZMIANY SAMYCH RAM** i w swej książce kreśli wielowariantowy obraz przyszłości.

Każdy z proponowanych wariantów jest egzemplifikacją idei *konserwacji przyrody*, która – jak przypominają autorzy – *rozumiana jest /.../ jako przedłużenie życia jej bogactw, czy to przez ograniczanie ich zużycia, czy to przez ich używanie łączone z wysiłkiem jednoczesnego odtwarzania*. Idea „społeczeństwa konserwacyjnego” jest [więc] w swej treści o wiele pojemniejsza niż tradycyjna idea ochrony przyrody. Chodzi [bowiem] o takie społeczeństwo, w którym /.../ samospelnienie się człowieka odbywa się w harmonijnym współżyciu z przyrodą; zdolne do tego jest tylko społeczeństwo podejmujące wysiłek dogłębnego rozważania podstaw współżycia i samej idei własnego człowieczeństwa. Pojęcie to jest dalekie od rozumowań cząstkowych; [dużo bardziej] jest ono próbą zintegrowania możliwie szerokich aspektów problematyki człowieka. To, co nas może uderzyć i co równocześnie można uznać za rodzaj ostrzeżenia i symbolu, to fakt, iż próbę tę podjęto w kraju, którego ogromne połacie „pachną jeszcze żywicą”; w kraju posiadającym niezmiernie przestronne, stosunkowo nieliczną ludność i wyjątkowo hojnie wyposażonym przez naturę. To diagnozom zespołu GAMMA na pewno dodaje wiarygodności.

Żeby zrelatywizować i wykazać umowność tego, co dla technokraty może uchodzić za nienaruszalne i absolutne, autorzy „Propozycji dla przyszłości” identyfikują najpierw zestaw założeń, z którymi współczesne społeczeństwa konsumpcyjne tak bardzo się zrosły, iż są skłonne uznawać je za „prawa naturalne”. Są to: po pierwsze – przeświadczenie, iż **SZCZĘŚCIE OSIĄGA SIĘ GŁÓWNIEM PRZEZ GROMADZENIE RZECZY**; po drugie – **ANTROPOCENTRYCZNE ZAŁOŻENIE, IŻ NATURA ZOSTAŁA STWORZONA DO ZASPOKAJANIA NASZYCH POTRZEB** i że sama w sobie jest ona „niekompetentna”, dopiero my musimy podjąć trud sprowadzenia jej na właściwe tory; po trzecie – **UZNANIE KAŻDEJ DZIAŁALNOŚCI PRZETWÓRCZEJ ZA**

POŻYTECZNĄ, niezależnie od tego, czy jest to przetwarzanie produktywne, czy destrukcyjne; wreszcie – po czwarte – przeświadczenie o tym, iż NIE MA ŻADNYCH RÓŻNIC MIĘDZY RÓŻNIAJĄCYMI SIĘ RODZAJAMI WZROSTU GOSPODARCZEGO.

Następnie ten konsumpcyjno-technokratyczny paradygmat – dla kontrastu – zestawiają oni z równie silnie zinternalizowanym algorytmem postępowania charakterystycznym dla małych społeczności utrzymujących się z myślistwa, zbieractwa i rolnictwa. Pożytecznym narzędziem okazuje się tu potrójne kryterium zaproponowane swego czasu przez amerykańskiego antropologa, Julesa Henry'ego – **KOMPLEMENTARNOŚĆ PRODUKCJI I POTRZEB, ZBIEŻNOŚĆ CZASOWA I OPTYMALNY PUŁAP WŁASNOŚCI**. Stosując je autorzy „Propozycji dla przyszłości” dochodzą do wniosku, iż *podstawą działalności tych społeczeństw, w przeciwieństwie do naszego, jest przekonanie, że istnieje określony, ulegający niewielkim zmianom układ potrzeb, decydujący /.../ o poziomie produkcji. /.../ Nie produkuje się [tam] rzeczy niepotrzebnych; przedmioty wytwarzane są w ilościach zgodnych z potrzebami i w odpowiedniej chwili. Istnieje więc zgodność lub komplementarność między produkcją a potrzebami oraz ich zbieżność w czasie...*

Nie – nie chodzi tu o to, by kogokolwiek namawiać do powrotu na niższe szczeble rozwoju. Nie chodzi o powrót do kurnej chaty. Rzecz raczej w tym, iż zestawiając obok siebie dwie całkiem różne filozofie gospodarowania łatwo można wykazać względność – umowność tak jednej jak i drugiej. Jest to o tyle konieczne, iż – zdaniem autorów książki (zresztą nie tylko!) – kontynuowanie obecnie dominującej strategii gospodarczej w dłuższym okresie prędzej czy później okaże się niemożliwe (bo wyczerpują się złoża paliw kopalnych, bo zanieczyszczenie środowiska w wielu regionach dawno już przekroczyło granicę tolerancji ekosystemu... można by jeszcze długo wyliczać, znamy to wszystko z innych publikacji). Słowem – zdając sobie sprawę z umowności aktualnie „obowiązujących” rozwiązań łatwiej jest po prostu szukać alternatyw mogących znaleźć zastosowanie w przyszłości.

I tak też się dzieje. Dalej „montrealczycy” zajmują się bowiem analizą trzech różnych scenariuszy – *trzech różnych stopni intensywności i w konsekwencji, stopni modyfikacji lub ingerencji w istniejące style życia. Propozycje są tu bardzo szerokie, poczynwszy od scenariusza bardziej umiarkowanego, który ludzie przyzwyczajeni od dziesięcioleci do dominacji materializmu będą zdolni przyjąć bez większych trudności, do opcji buddyjskiej, wymagającej całkowitej zmiany systemu wartości i stylu życia.*

Scenariusz pierwszy – zwany **SZKOCKIM** – za główną cnotę uznaje oszczędność i racjonalność gospodarowania. Jego naczelną dewizą jest przekonanie, że można produkować więcej zużywając

mniej surowców. Nadal faworyzuje on postęp i gospodarczą ekspansję, ta ostatnia jest jednak realizowana tylko dzięki systematycznemu wzrostowi efektywności. Przewiduje on zmianę postaw, lecz jednocześnie wciąż respektuje hierarchię wartości charakterystyczną dla współczesnego społeczeństwa industrialnego. W swej istocie nadal jest to więc społeczeństwo antropocentryczne, z tym że jego antropocentryzm jest już „oświecony”. Czytamy: *Ekolodzy czynią rozróżnienie między analizą autoekologiczną ekosystemu (ekosystem rozpatrywany z punktu widzenia jednego gatunku) a analizą synekologiczną (ekosystem rozpatrywany w aspekcie jego własnych ogólnych interesów). Scenariusz /.../ ten opiera się na podejściu autoekologicznym, podkreślającym interesy człowieka, ale – odmiennie niż niektóre elementy obecnej praktyki społecznej – nie dąży do zdecydowanej dominacji człowieka nad naturą. Zamiast tego kładzie nacisk na partnerstwo człowieka wobec natury, na symbiozę. Człowiek wynosi z tego korzyści, biosfera natomiast nic nie traci. Wśród strategii umożliwiających realizację takiego wariantu rozwoju wymienia się m.in.: zmianę nieoszczędnych nawyków konsumpcyjnych, wyznaczanie cen na podstawie pełnych kosztów oraz zakaz szczególnie agresywnych i nachalnych form reklamy. Gdy odnieść to do sugestii zawartych w „Raportach o stanie świata” publikowanych przez waszyngtoński Worldwatch Institute, rzuca się w oczy, iż w lwiej części mieszczą się one właśnie w granicach tego scenariusza i tylko w niewielkim stopniu zahaczają o scenariusz następny.*

Drugi scenariusz – zwany GRECKIM – w przeciwieństwie do pierwszego uznaje, że najważniejszym celem rozwoju wcale nie jest ciągła i nieprzerwana ekspansja, lecz poszanowanie pewnych nadrzędnych proporcji. Po jednej stronie stawia on optimum, po drugiej zaś maksimum i minimum. Wysoko ceni równowagę i harmonię oraz odwagę powiedzenia „dosyć”; jest to więc swoisty kult umiaru. Naczelnym jego hasłem to: *produkować tyle samo, lecz zużywać mniej, żyć w harmonii z przyrodą i z samym sobą*. Nawiazuje on do hellenistycznego ideału piękna (stąd też jego nazwa), który swą szczytową formę osiągnął w starożytnej rzeźbie greckiej, *z charakterystyczną dla niej prostotą, proporcją i harmonią*. Przyjmuje się, że to właśnie te cechy najpełniej odzwierciedlają sposób życia typowy dla starożytnej Hellady; zostaje on przeciwstawiony rzymskiemu dążeniu do bogactwa i luksusu, które – przywrócone do łask w Renesansie – zdaniem autorów książki w późniejszym okresie miało doprowadzić do stworzenia fundamentu pod społeczeństwo masowej a nieracjonalnej konsumpcji.

Scenariusz ten przewiduje osiągnięcie *plaskowyzu materialnej obfitości*, zaś proponując przyjęcie górnej granicy niektórych działań gospodarczych ingeruje on w dotychczas obowiązującą hierar-

chęć wartości nastawioną na stałą ekspansję. *Jeżeli moje dzieci rosną – można się tylko z tego cieszyć. Jeśli jednak ja w moim wieku zacząłbym rosnąć, byłoby to katastrofą* – miał powiedzieć już E. F. Schumacher. Toteż w ramach praktycznych rozwiązań przewiduje się tu zachowanie kilku podstawowych „zer”: zerowego wzrostu sztucznych potrzeb, zerowego wzrostu przemysłu, zerowego wzrostu miast. Czytamy: *Najważniejszym /.../ [spośród nich] jest zahamowanie potrzeb na osiągniętym poziomie; następnie – rozważenie, jak można je zaspokajać już przy dużo, dużo niższych nakładach.*

Trzeci scenariusz – zwany BUDDYJSKIM – opisuje najbardziej zaawansowaną formę społeczeństwa konserwacyjnego; społeczeństwo postindustrialne, w którym mielibyśmy *produkować mniej, zużywać mniej, ale przede wszystkim – PRODUKOWAĆ CO INNEGO.* To opcja najbardziej radykalna; na pewno bardzo wyidealizowana, granicząca wręcz z utopią, zaś jej przyjęcie wymagałoby największych zmian w obecnie wyznawanym systemie wartości. Nie ma tu już mowy o tym, by ekspansji dokonywać rozumnie, rozważnie, przy zastosowaniu mniejszych nakładów i środków; nie ma mowy o zahamowaniu ekspansji na pewnym wysokim „plaskowyzu” i poziomie. To słowo – ekspansja – w ogóle tu nie pada! Albo inaczej: ekspansja zewnętrzna (ta realizowana za pomocą gromadzenia dóbr, następujących po sobie mół i coraz większej ilości coraz bardziej wyszukanych gadżetów) zostaje zastąpiona ekspansją wewnętrzną, polegającą na silniejszym zwróceniu egzystencji ku wartościom duchowym. Technokratyczne „mieć”, oznaczające przecież nie tylko nagi fakt posiadania, lecz nade wszystko przewagę postawy „nad” w większości aspektów życia codziennego, zastąpione tu zostaje Frommowskim „być” rozumianym jako ciągły rozwój emocjonalnych, twórczych i intelektualnych sił, w które jako istoty LUDZKIE wszyscy zostaliśmy wyposażeni. W tej sytuacji postawa „nad” ulegałaby stopniowej eliminacji, a raczej – zanikowi; jej miejsce wypełniłyby nowo formujące się więzy i relacje człowiek – człowiek, człowiek – przyroda, przyroda – człowiek i przyroda – ludzie, więzy w coraz większym stopniu oparte na partnerstwie i „consensusie”.

Autorzy uważają, że tak powszechnie dziś praktykowana ucieczka w zmasowaną konsumpcję (ergo: ekonomiczną nieracjonalność) wynika przede wszystkim z nieumiejętności zaspokajania i z niedostrzegania innych potrzeb. *Jeśli ludzie będą potrafili zaspokajać swoje potrzeby wyższego rzędu – piszą – przestaną być skłonni do wyrzekania się swego wyższego „ja” w zamian za wyższy poziom konsumpcji materialnej. I dalej: W miarę jak ludzie będą osiągać coraz więcej zadowolenia innymi sposobami, zmniejszy się ich zainteresowanie konsumpcją /.../. Dlatego też do listy recept proponowanych przez oba poprzednie scenariusze ten od siebie dodaje jeszcze*

kilka „minusów”: ujemny wzrost przemysłu, ujemny wzrost miast i – przede wszystkim – ujemny wzrost sztucznych potrzeb.

Valaskakis i jego współpracownicy nie mają wielkich złudzeń. Zdają sobie sprawę z tego, że dla większości nacji tzw. zachodniego kręgu kulturowego możliwy do zaakceptowania jest jedynie wariant pierwszy, w najmniejszym stopniu ingerujący w obowiązujące dziś style życia i hierarchie wartości; dwa pozostałe scenariusze mają stanowić tylko coś na kształt „aksjologicznej asymptoty”, do której – owszem – można dążyć, lecz która najprawdopodobniej nigdy nie zostanie osiągnięta. Jednocześnie jednak liczą oni na szeroki odbiór swej pracy. Właśnie temu ma służyć urozmaicenie dyskursywnego toku narracji scenami z życia wyimaginowanych bohaterów – Sama Marnotrawcy, Bierka Dzierżawskiego, Centusia Skrzętniaka, Justyny Prawdźickiej i Solo Seleccione uosabiających pewne idealne postawy i idealne style życia. To znakomity pomysł! Owe słowne „piktogramy” czynią bowiem całość wywodu bardziej namacalnym, konkretnym i bardziej przemawiającym do wyobraźni. Efekt porównać można chyba jedynie z tym osiągniętym przez stosującego podobną technikę Elliota Aronsona w podręczniku psychologii społecznej „Człowiek – istota społeczna” (także dostępnym na naszym rynku). Oto przykład, jak należy pisać podręczniki i prace naukowe! Oto dowód, jak bardzo nasz akademicki światek jest oddalony od prawdziwego świata! Najprawdopodobniej (to również jeszcze jeden powód) dlatego tę ważną i cenną książkę do tej pory otaczała tak zwarta zмова milczenia.

Roman Warszawski

W cieniu filozoficznych niedopytań

*ziemię niepewną jak dmuchawiec
pielgrzymią stopą ugniałem /.../
Nikommu nie przekażesz wiedzy
twój tylko słuch jest i twój dotyk
na nowo każdy musi stworzyć
swą nieskończoność i początek*
Z. Herbert, Kłopoty małego stwórcy

Dylematy teoretyków

Związek filozofii i życia przybiera czasem postać wymykającą się wszelkim racjonalnym prognozom. Jako wymowny przykład można tu przytoczyć ewolucję postaw religijnych w kręgu bezpośrednich wpływów myśli Bertranda Russella i Alfreda N. Whiteheada. Mimo iż łączyła ich wspólna praca nad podstawami matematyki, reprezentowali oni osobowości tak różne, jak tylko można to sobie wyobrazić. Błyskotliwy i zmienny w sympatiach Russell demonstrował ostentacyjnie swój liberalizm, wyrażając niechęć zarówno do wszelkich form religii jak i do tradycyjnych zasad etyki chrześcijańskiej. Antyspektakularny Whitehead, który programowo nie udzielał wywiadów i nie pozwalał się fotografować, przez wielu bliskich był uważany za ucieleśnienie etyki Ewangelii i za metafizyka, który zapoczątkował nowy ważny nurt w filozofii Boga. Znamiennego świadectwa odmienności ich stylów dostarczają wspomnienia żony Whiteheada. Pierwszym prezydentem, jaki otrzymała ona w okresie narzeczeństwa od Alfreda, było Tomasz á Kempis „O naśladowaniu Chrystusa”. Równocześnie czynnikiem, który wpłynął na ochłodzenie kontaktów między dwójką autorów „Principia Mathematica”, była zdecydowana niechęć państwa Whiteheadów do liberalnych poglądów Russella w kwestiach rodziny i seksu. Perspektywa czasu odśladania trudną do racjonalnego wyjaśnienia ewolucję postaw: dwójka dzieci Whiteheada wybrała w dziedzinie religii agnostycyzm, natomiast Kate Russell nawróciła się na chrześcijaństwo i przez pewien czas pracowała ze swą rodziną na placówce misyjnej w Afryce¹.

Jakim czynnikiem przyznać decydujący wpływ na to, iż agnostycyzm religijny okazał się najbardziej atrakcyjną postawą dla osób wychowanych w rodzinie, gdzie panowała atmosfera chrześcijańskiego humanizmu i gdzie stosunkowo często demonstrowano nie-

¹ Duchową ewolucję Katarzyny Tait-Russell omawiałem w pracy *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1986, s. 88.

chęć do religijnych stereotypów oraz do zbiurokratyzowanej religijności Kościoła anglikańskiego? Każda próba odpowiedzi na podobne pytania jest zagrożona przez subiektywne preferencje osoby udzielającej odpowiedzi. Świadomy niebezpieczeństw podobnego subiektywizmu zaryzykowałbym tezę, iż czynnikiem, który zdecydował o uproszczeniach Whiteheadowskiej wizji Boga, było zredukowanie doświadczenia religijnego do trzech składowych: racjonalnej, etycznej i estetycznej. W wizji tej było natomiast relatywnie mało miejsca na osobisty kontakt z Bogiem jako żywą i kochającą Osobą. Postawioną tezę można szczególnie wyraziście udokumentować analizując Whiteheadowskie ujęcie kwestii nieśmiertelności indywidualnej.

Bóg, który w metafizyce Whiteheada jest ukazywany jako subtelny Poeta Świata, nieoczekiwanie kończy swój Boski poemat wtedy, kiedy odbiorca tej metafizyki oczekuje rozważań o naszej indywidualnej egzystencji przezwyciężającej bariery czasu i biologicznych nietrwałych struktur. Milczenie może być formą szacunku dla tajemnicy. Szacunku i zadumy nie można jednak narzucić za pomocą uniwersalnych środków epistemologicznych. Dlatego też zależnie od indywidualnej recepcji to samo milczenie może być dla kogoś wskaźnikiem ponadjęzykowego otwarcia na tajemnicę, zaś dla kogoś innego białą plamą poznawczą. Refleksja nad nieskończonością Bożego bytu może w naturalny sposób inspirować wyciszenie ułatwiające przeżycie mistycznego wymiaru zdarzeń. Może ona jednak również prowadzić do swoistej buchalterii intelektualnej, w której z samozadowoleniem nawet nieskończoność dopisujemy po stronie zysków.

Niemożliwe jest zunifikowanie naszych odczuć i wartościowań przy ocenie argumentów dotyczących kwestii tak podstawowych, jak Bóg, dusza czy nieśmiertelność. Obiektywna logika wyводу przeplata się w nich z subiektywnymi odczuciami, które nadają jej specyficzny koloryt. Ten splot racjonalnej refleksji z osobistą intuicją generuje następstwa, które nie dają się podporządkować uniwersalnym schematom. W wyniku funkcjonowania tego mechanizmu, tam gdzie Whitehead dostrzegał obecność subtelnego Boga harmonii i sensu, jego bliscy widzą jedynie znaki zapytania, zaś jego krytycy dostrzegają głównie zarys systemu, który wymaga dalszych konsekwentnych rozwinięć ograniczających zasięg dziedziny wybranego metodycznie myślenia.

Suche kości metafizyki...

W dyskusji nad zmianami, które do treści chrześcijaństwa wniosła reformacja, Whitehead kierował w stronę Marcina Lutra zarzut, iż zbyt łatwo odarł on religię z czynników estetyczno-emojonalnych, zostawiając w niej tylko *suche kości teologii*².

Zachodzi jednak obawa, iż nawet jeśli zachowa się w religii estetykę i emocje, jej treść może pozostać nadal zdominowana przez suchy dyskurs teologii lub metafizyki, w którym Bóg pozostaje co najwyżej odległym abstraktem trudnym do uznania za realną żywą osobę. Usiłując racjonalizować naszą wiarę doświadczamy konieczności zeglowania między Scyllą naiwnych antropomorfizmów a Charybdą suchego abstraktu. Jako krytyczny racjonalista Whitehead starał się programowo unikać antropomorfizmów, które wnoszą naiwne uproszczenia graniczące z karykaturą i fałszem. Do dwóch najbardziej irytujących przykładów podobnej karykatury chrześcijaństwa zaliczał on wizję Boga jako mściwego władcy oraz – jak pisał – *idiotyczną koncepcję szczęścia niebieskiego*. Protestując przeciw naiwnej eschatologii wyrażanej nie tylko w odpustowych oleodrukach, lecz również w przyjmowanych aktualnie tekstach liturgicznych, pytał z pasją: *Jakie bóstwo byłoby zdolne do tego, by stworzyć aniołów i ludzi śpiewających mu chwałę przez całą wieczność? Występuje tu oczywiście postać orientalnego despoty ze znamenną dlań pozbawioną sensu barbarzyńską próżnością. Podobna koncepcja stanowi obrazę Boga...*³

Ceniąc wyżej ciszę niż karykaturalny obraz rozśpiewanych chórów anielskich Whitehead pominął w swej filozofii kwestię indywidualnej nieśmiertelności człowieka po to, by skoncentrować uwagę na tzw. nieśmiertelności obiektywnej, która pozostaje szczególnie bliska podstawowym tezom jego filozofii. Przez wyakcentowanie tezy o immanentnej obecności Boga w przyrodzie ujmował on ludzką egzystencję jako swoiste zakorzenienie w Bogu. Jego wynikiem jest podwójny wymiar naszych czynów. Żyjąc w Bogu, który przenika całą rzeczywistość i odkrywa swą obecność w głębi bytu, żyjemy w układzie odniesienia, którego nie można zredukować do czysto ludzkich sukcesów czy porażek. Naszym udziałem staje się w tej perspektywie partycypacja w wieczności Boga, który podtrzymuje i przenika nasz byt. Ta partycypacja właśnie stanowi podstawowy czynnik decydujący o naszej obiektywnej nieśmiertelności.

Sugerowana wizja nieśmiertelności zakorzenionej w Bogu w pierwszych odczuciach przygniata i pociąga wielkością ukazywanej perspektywy. Kiedy jednak zostawimy na boku odczucia, by zrekonstruować ciąg wyników logicznych, które znalazły się u jej podstaw, dochodzimy do mglistych wieloznacznych sformułowań. Whiteheadowski wykład o nieśmiertelności obiektywnej jest powszechnie uważany za najmniej ścisły a najbardziej enigmatyczny tekst w całości jego dorobku. Metafizyczny język, który poprawnie wyraża nasze myśli dotyczące przeżywanego bezpośrednio doświadczania bytu, staje się koturnowy, rozmyty i mało elasty-

² Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Mentor Book 1956, s. 224.

³ Tamże.

czny, gdy usiłujemy podjąć w nim kwestię naszej nieśmiertelności. Zanika w nim bogate doświadczenie dramatyzmu rozłąki towarzyszącej konkretowi śmierci, zaś pojawia się suchy styl abstrakcyjnych ogólników. Odczuwając tę nietypową toporność języka Whitehead milknie na temat indywidualnej nieśmiertelności człowieka. Dopuszcza jej możliwość, nie absolutyzuje doświadczeń towarzyszących doświadczeniu biologicznej śmierci, ale też nie podejmuje opracowań, które by na gruncie jego filozofii człowieka mogły dostarczyć bliższych wyjaśnień⁴. Nagabywany o szczegółowe przemyślenia dotyczące tej tak ważnej kwestii miał powiedzieć w rozmowie z Lucien Price, iż po uwzględnieniu naszej obiektywnej nieśmiertelności kwestia, *czy indywidualne ja przeżywa biologiczną śmierć, okazuje się nieistotna*⁵.

To szokujące wyznanie niektórzy z interpretatorów usiłowali tłumaczyć w duchu sympatii do buddyzmu. Obiektywna nieśmiertelność polegałaby wówczas na zatopieniu się naszego „ja” w rzeczywistości Bożego bytu, czyniąc bezsensownym wprowadzanie osobowych rozróżnień, które okazują się istotne w ciągu 60. czy 80. lat naszego życia. Sam Whitehead mimo powierzchownych sympatii do buddyzmu podkreślał jednak, iż nie może uznać jego podstawowych założeń, gdyż zbyt wielką rolę odgrywają w nim eskapizm, pasywne zamknięcie się w sobie, estetyczna, nie zaś twórcza medytacja⁶. Mentalności Wschodu obce były zarówno zagadnienia fizyki teoretycznej jak i dyskusje nad podstawami matematyki, które stanowiły jego życiową pasję. Jego świat był światem racjonalnej refleksji, dzięki której w kulturze Zachodu mogła się rozwinąć nauka nowożytna. Okryta sferą milczenia nirwana buddyzmu była mu obca psychologicznie. Tym bardziej szokować więc musi jego wyznanie o nieistotnym charakterze pytania o indywidualną nieśmiertelność.

W dialogach o istocie filozoficznej postawy wobec świata Whitehead określił filozofa jako tego, kto w swej duszy uczynił mieszkanie dla nieskończoności. Nasza postawa wobec nieskończoności stanowi więc istotny element filozofii i nie można jej określać en passant choćby tylko dlatego, iż od niej należy w dużym stopniu perspektywa, w której ujmujemy podstawowe kwestie sensu życia czy hierarchii wartości. Z reguły wrażliwy i samokrytyczny Whitehead w tej dziedzinie okazuje zaskakujący brak wrażliwości poprzestając na osobistym usatysfakcjonowaniu abstraktem obiektywnej nieśmiertelności.

Harmonia czy dramat?

Próbie przeciwdziałania niektórym brakom filozofii Whiteheada podjął w kręgu bliskich mu kontynuatorów Charles Hartshorne.

Chciał on również uwolnić prawdę o nieśmiertelności ludzkiego bytu od naiwnych wyobrażeń bliższych bazarowemu kiczowi niż ludzkim tęsknotom za wiecznością. Któryś z krytyków podsumował jego wysiłki pisząc, iż w perspektywie filozoficznej wybranej przez Hartshorne'a życie wieczne jest podobne do zamrożonego kina, w którym wydarzenia z przeszłości zachowują ciągle aktualny charakter.

Czy oscylacja między konkretem naiwnych wyobrażeń a suchym abstraktem metafizyki musi pozostać z góry skazana na niepowodzenie? Osobiście nie widzę powodu, by przyjmować równie pesymistyczny wniosek. Sądzę jednak, że niepowodzenia Whiteheada i Hartshorne'a mogą nauczyć nas wiele przy ocenie naszych postaw religijnych. W postawach tych szczególnie rażąco bywa brak pierwiastka refleksji i uczuć. Jego następstwem może być albo bezmyślna religia recytowanych formuł, albo bezduszne praktyki zdominowane przez tradycję i przepis. W przeciwieństwie do podobnych praktyk w opracowaniach Whiteheada i Hartshorne'a odnajdujemy racjonalny krytycyzm połączony z poetycką wrażliwością. Zarówno Whitehead kochający logiczną ścisłość i wiersze Wordswortha, jak i Hartshorne, który w swym dorobku obok nowych wersji argumentów za istnieniem Boga ma także książkę o śpiewie ptaków, dostarczają wyjątkowego przykładu połączenia krytycznej refleksji z odczuciem estetycznego wymiaru zdarzeń. Kolejny ważny czynnik określający postawę ich obu wobec świata stanowi altruizm bliski etyce Kazania na Górze. Dość trudne byłoby określenie, w jakim stopniu altruizm ten wypływa z zasad ewangelicznej miłości, w jakim zaś z naturalnej dobroci i życzliwości. Niewątpliwie jest tylko, iż ci, którzy znaleźli się kiedyś w kręgu promieniowania osobowości Hartshorne'a, wspominają po latach spotkanie z nim jako ważne wydarzenie. Bostońscy znajomi Whiteheada, by scharakteryzować styl jego dobroci, opowiadają, jak pomagał on żonie w poszukiwaniu zastępczych rodzin dla młodych samotnych dziewcząt, które miały zostać matkami. Ten, który nie miał czasu, by odpisywać Russellowi na listy dotyczące podstaw matematyki, odnajdywał czas, gdy w grę wchodziło ludzkie cierpienie, mimo iż wielu wzorowych chrześcijan z bostońskich parafii ograniczało wówczas swą rolę do wygłaszania morałów o powszechnym upadku obyczajów.

Gdzie w takim razie szukać czynników tłumaczących, dlaczego racjonalny, altruistyczny i satysfakcjonujący estetycznie teizm wymienionych autorów milknie w sprawach tak podstawowych

⁴ Opracowania takie analizuje np. D. Griffin w art. *The Possibility of Subjective Immortality in Whitehead's Philosophy*, „University of Dayton Review”, t. 8, s. 43–56.

⁵ *Dialogues*, s. 297.

⁶ Tamże, s. 145, 233.

naszych filozoficznych ścieżkach. Nasza akceptacja argumentów metafizyki zależy nie tylko od racjonalnych czynników. Doświadczenie bólu, który towarzyszy np. śmierci kogoś bliskiego, może łatwo sprawić, iż formalnie poprawne argumenty stają się bezbarwne i nieprzekonujące, jak Whiteheadowskie rozważania o obiektywnej nieśmiertelności. Żywa, osobowa więź z Chrystusem, który przeszedł przez dramat śmierci i zmartwychwstania, może stać się wtedy podstawowym czynnikiem określającym rozległość horyzontu prawdy i sensu odnajdywanego w naszych poszukiwaniach.

Dla wielu osób, które szukają racjonalnego chrześcijaństwa wolnego od rozdarć między Bogiem filozofii a Bogiem wiary myśl Whiteheada dostarcza przykładu szczególnie atrakcyjnej racjonalizacji wiary. Osobiście uważam, iż pogląd ten ma głębokie uzasadnienie. Obawiałbym się tylko, gdyby Whiteheada potraktowano jako filozoficznego guru, który wszystko; cokolwiek podjął, zrobił najlepiej i najgłębiej. Przytoczone wyżej przykłady wskazują na te czynniki dorobku autora „Process and Reality”, które trudno uznać za udane. Obecność filozoficznych ogólników i pytań nie dopowiedzianych do końca nie powinna jednak dziwić tych, którzy pamiętają o Whiteheadowskim ostrzeżeniu przed błędem złudnej doskonałości⁸. Staje się on udziałem tych filozofów, którzy dzielą przekonanie o doskonałości i wystarczalności przyjętych przez nich zasad i terminów do wyjaśnienia dowolnych zagadnień. Na przekór podobnym złudzeniom rozwój w filozofii dokonuje się dzięki przełamywaniu przedwczesnej satysfakcji i krytycznemu podejmowaniu zagadnień pominiętych przez mistrzów. Rozwój naszej wiary dokonuje się natomiast dzięki temu, iż potrafimy odchodzić od abstrakcyjnych formuł i przytulnych stereotypów myślowych po to, by w mroku życiowych niepokojów odkrywać coraz pełniej szokującą prawdę o Nieskończonym Absolucie, który ukazuje się jako kochająca osoba.

ks. Józef Życiński



książki

W imię pokolenia

Ryszard Krynicki

Niepodlegli nicości

Wydawnictwo Żnák, Kraków 1989,
ss. 188

Poeci debiutujący w końcu lat 60. – Ewa Lipska, Stanisław Barańczak, Ryszard Krynicki – od pierwszych niemalże słów wypowiedzieli się w imieniu pokolenia. Jakby swoje indywidualne głosy oddali dla wspólnej sprawy: obrony praw do wolności, jawności, odkłamania własnego życia. Rok 1968 stał się dla nich gwarantem moralnego niepokoju, tak jak pokoleniu Herberta rok 1956 umożliwił otwarcie ust na grozę tamtej rzeczywistości. Debiutujący Herbert oplakując w „Strunie światła” czas swojej zatrutej historią młodości i uprawiający własny ogród mądrości mógł zdobyć się jeszcze na odruch wiary i nadziei: *gdy wyschnie źródło gwiazd, będziemy świecić nocom / gdy skamienie wiatr / będziemy wzruszać powietrze*. Mógł, jako wybraniec gwiazd, kreślić *profil nieskończoności* radując się własną potencją twórczą. Czas przyszedł pełen możliwości. Grę z samym sobą kontynuuje poeta w „Panu Cogito” konkludując ostatecznie, że *nie będzie mieszkał w historii*. I dopiero w „Raporcie z obłąkanego

miasta” podda się tyranii maszyny politycznej, nie zdoła już ukryć rozpaczy z poczucia przegranej z historią pod żadną maską: *patrzmy w twarz głodu twarz ognia twarz śmierci / najgorszą ze wszystkich – twarz zdrady / i tylko sny nasze nie zostały upokorzone*.

Pokolenie debiutujące po 1968 r. miało krótszą drogę do utraty wiary i nadziei na zaspokojenie tęsknot o wolności, jawności, niezakłamanu społecznym. Po roku 1968 przyszedł rok 1976, po nich 1981. Praktycznie w ciągu jednego dziesięciolecia dokonał się proces całkowitej degradacji i degeneracji idei, której przed 1956 r. poświęcono niejedną poemat. Wybór wierszy Ryszarda Krynickiego z kilkoma ingerencjami cenzury to jeden z wyrazistszych dokumentów poetyckich czasu pogłębiającego się kryzysu ideologii i praktyki komunistycznej. Wybór otwiera motto z Herberta, niewątpliwego mistrza nie tylko tego pokolenia poetów: *Buntowałem się / ale sądzę że ten okrwawiony węzeł / powinien być ostatnim jaki / wyzwalający się potarga*. Tytułowy wiersz pierwszej książki poetyckiej Krynickiego obciążony jest już balastem pokoleniowej świadomości: *codziennie słucham / ostatnich wiadomości: żyję / na miejscu śmierci*. W tej poezji uwidaczniają się wyraźnie dwie perspektywy: zewnętrzna i wewnętrzna, zręcznie zasugerowane wierszem o takim właśnie podwójnym tytule. Poczucie rozbicia naszej rzeczywistości ostatnich kilku lat na oficjalną i nieoficjalną znalazło w wierszach Krynickiego dramatyczną antycypację. I nawet tam, gdzie treści społeczne i polityczne nie podlegają bezpośredniej materializacji i artykulacji, w

Okazuje się więc, że ostatecznie Copleston stara się wyśrodkować między dwoma skrajnymi wyjściami z zasygnalizowanego powyżej dylematu. I rzeczywiście wydaje się, że stanowisko przyjmujące, iż teorie metafizyczne składają się zarówno z twierdzeń koniecznych, niepodważalnych, jak i hipotetycznych, jest najtrafniejsze. Inna sprawa, że i ono nie wyjaśnia w pełni dziejów metafizyki, gdyż istnieje spór co do kwalifikacji statusu poznawczego poszczególnych twierdzeń, np. zdania o istnieniu Boga, a więc co do granicy między niepodważalnością a hipotetycznością w metafizyce. Jak można przypuszczać, nie wystarczą już tutaj rozważania jedynie z zakresu filozofii, a ściślej z zakresu historii i metodologii filozofii; nieodzowne będzie odwołanie się do psychologii i socjologii filozofii.

Tadeusz Szubka

Podziemna Temida

Leszek Gondek

Polska karząca 1939–1945

IW Pax, Warszawa 1988, ss. 204

W historiografii okresu wojny i okupacji w naszym kraju dawał się odczuć brak syntetycznego omówienia istniejącego przecież i sprawnie działającego w polskim państwie podziemnym wymiaru sprawiedliwości. Rozsiane w licznych publikacjach i czasopismach luźne informacje i relacje nie rozwiązują tego zagadnienia. Tę lukę wypełnia w znacznej mierze książka L. Gondka. Stanowi ona rezultat kilkuletnich żmudnych dociekań i studiów autora uwieńczonych znacznym sukcesem. Otrzymaliśmy bowiem oparty na dokumentach obraz istniejącego i funkcjonującego w podziemnym państwie tajnego wymiaru sprawiedliwości. Autentyczności i legalności polskiego państwa podziemnego oraz jego politycznych struktur nikt oczywiście nie podaje w wątpliwość. Istniała bowiem wielomilionowa polska społeczność kierowana przez przebywający na emigracji legalny rząd, reprezentowany w kraju przez Delegata Rządu RP oraz posiadający własne ośrodki rządzenia zarówno cywilne jak i wojskowe. Te ostatnie ze względu na okupacyjne warunki działały oczywiście w ograniczonym zakresie, tym niemniej precyzyjnie i skutecznie. Jednym z nich był wymiar sprawiedliwości. Stanowi on przedmiot dociekań i omówień L. Gondka.

Na książkę składa się wstępne omówienie, nieco rozwlekłe, bo liczące aż 32 s. na 204 s. całości, 4 rozdziały (s. 33–147), 2 aneksy-dokumenty (s. 148–174) i biogramy (s. 175–188) oraz bibliografia i indeks nazwisk. Wzbogacają ją załączone w aneksach dokumenty oraz biogramy przedstawicieli sądownictwa podziemnego państwa opracowane przez A. K. Kunerta.

Legalizowany zarządzeniem Rządu RP na emigracji z dnia 13 XI 1939 r. i następnie potwierdzany kolejnymi dekretnami wymiar sprawiedliwości podziemnego państwa polskiego stanowił kontynuację systemu praworządności II RP (na terytorium okupowanej Polski obowiązywały prawa określone przed 1939 r.) i był aparatem precyzyjnie działającym, jak na warunki okupacyjne rozległym i o wielkim autorytecie moralnym.

Sądownictwo podziemne miało dwie struktury: wojskową i cywilną. Sądy wojskowe działały opierając się na przedwojennym Kodeksie Karnym i Wojskowym Kodeksie Karnym oraz jego uzupełnieniach zawartych w uchwale Komitetu do Spraw Kraju z 16 IV 1940 r. i w Statucie z 2 XI 1941 r. Organizowanie wojskowych sądów podziemnych rozpoczęło wiosną 1940 r. Jako pierwsze powstały sądywo placówki przy KG ZWZ jako Szefostwo Służby Sprawiedliwości oraz w okręgach warszawskim, krakowskim, później lubelskim, radomskim, kieleckim i w dalszej kolejności na terenie Lwowa i Białegostoku, wreszcie we wszystkich Inspektoratach. Działały one jako wojskowe Sądy Specjalne, zaś na ich czele stali przede wszystkim przedwojenni oficerowie Służby Sprawiedliwości i byli praw-

nicy. To zapewniało podziemnemu wymiarowi sprawiedliwości wysoki poziom fachowości.

Kierownictwo Służby Sprawiedliwości KG w okresie okupacji i powstania składało się z szefa, jego zastępcy, oficerów-audytatorów oraz z sądu wojskowego. Ten ostatni zaś z przewodniczącego, prokuratora oraz dwóch asesorów. Szefostwo Służby Sprawiedliwości na szczeblu Okręgu miało się składać z szefa (z zasady był nim przewodniczący WSS Okręgu), oficerów-audytatorów oraz WSS Okręgu. W wielkich jednostkach organem Służby Sprawiedliwości miały być Sądy Wojenne, a ich zwierzchnikami szefowie Służby Sprawiedliwości danych jednostek. Specjalna instrukcja ściśle regulowała działalność utworzonych przy dowództwach Okręgu specjalnych oddziałów egzekucyjnych. Szefowi Służby Sprawiedliwości na szczeblu centralnym podlegały organy terytorialne z szefami Służby Okręgu względnie Obszaru.

W zakres ferowania wyroków przez WSS wchodziły takie przestępstwa, jak zdrada, szpiegostwo, prowokacja, denuncjacja, nieludzkie prześladowania i krzywdzenie ludności polskiej, zbrodnicze współdziałanie z okupantem. Każdy wyrok śmierci wymagał zatwierdzenia przez Delegata Rządu odpowiedniej instancji.

Obok wojskowego wymiaru sprawiedliwości działało sądownictwo cywilne istniejące przy Delegaturze Rządu na Kraj. Na czele tego pionu stało Kierownictwo Walki Cywilnej, powołane do życia w kwietniu 1941 r., zbudowane na zasadzie hierarchicznej zależności według struktur wojskowych. Zakres działań KWC był rozległy, obejmował bowiem całość

W sztuce Kaliny bowiem mieszają się wszystkie „obiegi”, zarówno wysokie jak i masowy, pierwszy, drugi i ile ich tam jeszcze jest. Raz odwołuje się on do świadomości artystycznej wąskich elit prowadząc grę z modnymi kierunkami sztuki światowej („Hipperrealizm” w Galerii Współczesnej), to znów w raczej ironiczny sposób posługuje się pewnymi symbolami naszej kultury narodowej („Zejście pod ziemię”). Organizuje „Wigilię” w wąskim gronie przyjaciół interpretując cały rytuał o religijnym rodowodzie bardzo indywidualnymi środkami plastycznymi, nie tracąc jednak nic z jego podniosłości, nastroju i pierwotnego znaczenia (na pewno nie zapomnę tego spotkania w Galerii Repassage). Wkrótce potem aranżuje „Przejsię” przy zbiegu ulic Świętokrzyskiej i Mazowieckiej, wywołując dyskusję w prasie i telewizji. W latach 80. ma kilka bardzo interesujących realizacji na Żytniej, projektuje ołtarze w czasie pielgrzymki Papieża oraz szopki w kościołach, projektuje również grób ks. Jerzego Popiełuszki. Jest jednocześnie jednym z pierwszych artystów przełamujących opory co do wystawiania w Galerii Studio, gdzie realizuje swoją „Szmatnię” i ostatnio performance pt. „Trzepanie obrazów” oraz instalację „Suka w dygocie”.

Ostatnia instalacja Kaliny ma tak charakterystyczną dla tego artysty wizualną intensywność. Miał on zawsze nadzwyczajne wycucie materii, jej konsystencji, faktury, koloru, a także wrażliwość na różne organiczne procesy, jakim ona podlega. Kalina łączy talent malarza i rzeźbiarza, wspaniały wizualny wigor jego instalacji bierze się z umiejętnego

operowania przedmiotem wraz z jego materialnością, kolorem, światłem i przestrzenią. Jednocześnie wszystkie te plastyczne smaki ześrodkowują się w ostrą, uderzającą, przezrystą – zbyt może nawet plakatową – symbolikę erotyczno-polityczną. Nie jest bowiem trudne odczytanie, czego symbolem jest elektryfikacja kraju i czemu druty sieci elektrycznej są w instalacji Kaliny drutami kołczastymi. A na to, co monotonnym ruchem robi stara maszyna w tym kartoflano-węglowo-trocinowym pejzażu polskim, jest określenie bardzo popularne i powszechnie używane, niestety nieprzyzwoite. Plakatowe to? A może po prostu bardzo dosadne. Kienholz, Kaprow zdjęliby czapki, zaś Beuys swój kapelus, oglądając instalację Kaliny. (Co prawda artysta jakby się „odciął” od swoich anten – tów porąbawszy siekierą, w trakcie swego performance, charakterystyczne beuysowskie ubranko.)

A więc mamy do czynienia z wielowarsztatowcem swobodnie operującym środkami malarskimi i rzeźbiarskimi, wkraczającym na pole teatru i filmu (jest przecież Kalina wielokrotnie nagradzanym twórcą filmów animowanych). Z tym byłoby pół biedy, te cechy twórczości Kaliny pozwalają krytykowi pisać o „multimedialności” lub „intermedialności” i o różnych takich bardzo fachowych problemach, o których powiedziano już zresztą bardzo dużo. Więcej kłopotów sprawia swoboda, z jaką artysta ten porusza się między sztuką a niesztuką, tzn. pomiędzy pewnymi konwencjami artystyczno-estetycznymi, rytuałami towarzyskimi i instytucjami powszechnie uznanymi za artystyczne z jednej strony a pewnymi

mniej sformalizowanymi sferami kultury i życia społecznego z drugiej. Ale i dla takiej nonszalancji wobec społecznego usytuowania własnej profesji dałoby się znaleźć tropy interpretacyjne. „Interkulturowość” Kaliny to problem nieco trudniejszy, lecz i ten temat był przerabiany przez krytykę w latach 70. w związku z różnymi awangardowymi manifestacjami, krótko mówiąc, wyszłoby z tego zgrabne magisterium na historii sztuki.

Lecz Kalina jakby uwziął się na swoich ewentualnych interpretatorów i opisywaczy – krytyków, magistrów i doktorów sztuk pięknych – co bowiem zrobić z jego „transideowością” (paskudne słowo, najbrzydszy z użytych tu już neologizmów, ale i treści, które próbuje zawrzeć, są również bardzo podejrzane)? Otóż, nie chodzi tu o indyferentyzm, brak wartości lub, co gorsza, sprzedajność. Problem w tym, że Kalina należy do wąskiego grona artystów debiutujących w latach 70. i mających wyrażnie, ostro wykrystalizowaną osobowość artystyczną. Wartości, które legły u jej podstaw, to bezwzględna wolność twórczości, osobista niezależność, nieufność wobec wszelkich mitów. I oto artysta ten staje się jednym z filarów ruchu artystycznego w kręgu Kościoła. Można to sobie oczywiście tłumaczyć tym, że był taki czas, iż cały wolny duch w Polsce mieścił się w Kościele, nawet ten sceptyczny, szczególnie że poza nim nie było wolności wcale. W takim razie „Odloty” Kaliny to nic innego, jak odrzucenie pewnego kostiumu, w którym ta niespokojna artystyczna dusza próbowała się zmieścić w ostatnich latach.

Ta wersja nie wydaje mi się trafna, a w każdym razie uważam, że nie jest ona wystarczająca. Uważam, że artyści znaleźli się w Kościele nie tylko ze względu na okoliczności polityczne, lecz że były one katalizatorem jeszcze innych procesów w ich świadomości, mających głębsze podłoże i dalekosiężną perspektywę. Z tego punktu widzenia twórczość Kaliny zasługuje na najwyższe zainteresowanie, ale to już raczej temat na esej, a nie na krótką recenzję.

Jan Stanisław Wojciechowski



Podróż do kresu radzieckiej nocy

Występ gościnny **Teatru 77** w Warszawie 13 marca 1989 r., „Moskwa – Pietuszki” **Wieniedikta Jerofiejewa**. Tłumaczenie – Nina Karsow i Szymon Szechter. Adaptacja, scenografia i reżyseria – Jacek Zembrzusi.

Klub studencki Stodoła w Warszawie przypomina coś pośredniego między halą sportową a lotniczym hanga-

rem: ludzie giną w rozległej pustej przestrzeni. Kiedyś był tu bardzo żywy ośrodek życia kulturalnego. Teatr Stodoły wszedł nawet do historii m.in. dzięki głośnemu na przełomie lat 50. i 60. przedstawieniu „Ubu Króla” według Alfreda Jarry. Ta bravurowa kpina z polskich mitów narodowych – wyrosła z toczonych po Październiku sporów o bohater szczytną – wywołała burzliwą dyskusję. Stodołanie, obok Munka, Wajdy, Gombrowicza czy Mrożka stali się przedmiotem ataku Zbigniewa Żałuskiego w jego pamflocie „Siedem polskich grzechów głównych”.

Przez ostatnie paręnaście lat kultura studencka mocno spsiała, jak wszystko. W klubach najczęściej można trafić na dyskotekę albo koncerty rockowe. Teatru studenci już prawie nie robią. Czasami tylko zapraszają weteranów heroicznego okresu, którzy zresztą dawno się profesjonalizowali i w rezultacie ich teatr stracił niegdyśszą świeżość, siłę buntu i kontestacji, a nie zyskał w zamian nic, co liczyłoby się w konkurencji z rzeczywiście zawodowymi zespołami. Powstały jakieś półamatorskie hybrydy żyjące na procent od dawnej legendy.

Występ takiego właśnie teatru ściągnął mnie do Stodoły. Łódzkie „siódemki” (oficjalna nazwa: Teatr //) współtworzyły alternatywny boom w początkach lat 70. wspólnie z takimi zespołami, jak Teatr Stu, Teatr Ósmego Dnia, Kalambur, Pleonasmus. Utworzone w 1970 r. swoją działalność zaczęły od spektaklu „Rosjo, żono moja”, opartego na tekstach Błoka. Pierwszym ważnym przedstawieniem „siódemek” było „Koło czy tryptyk” – realizacja, która

z publicystyczną pasją podejmowała dyskusję o polskiej tradycji, historii i politycznym kształcie współczesności. Z tego spektaklu wyrósł później cały cykl obrachunków prowokujących publiczność tyleż poprzez treści, czy przesłania, ile przez formę działań teatralnych.

W okresie „burzliwej pogody” przedstawienia „siódemek” obok innych głośnych wystąpień teatru studenckiego – „Spadanie”, „Sennik polski”, „Exodus”, „W rytmie słońca”, „Jednym tchem” – złożyły się na coś, co Tadeusz Nyczek nazwał teatrem sumień, zbiorowych emocji, buntu. Z czasem ta gwałtowna erupcja artystycznych możliwości i obywatelskich pasji wyczerpała się, nie bez związku z postępującym usztywnieniem polityki kulturalnej. A dzisiaj to już tylko pamiątki przeszłości; „siódemki” przekształciły się w stowarzyszenie teatralne i produkują premiery, które rzadko wzbudzają żywsze zainteresowanie. U innych weteranów wygląda to na ogół podobnie – o ile nie zarzucili pracy w teatrach.

Do Stodoły poszedłem jednak nie dlatego, by zobaczyć, co się stało z ważnym kiedyś zespołem – uwagi o degeneracji teatru studenckiego są tu w gruncie rzeczy marginesowe. Chciałem zobaczyć pewne konkretne przedstawienie, które – trafił chiał – powstało akurat w Łodzi, ale wiązało się w mojej pamięci z innym miejscem i z innym czasem. Choć być może nad wieczorem w Stodole ciążyło jakieś ironiczne fatum, skoro wszystko, co się zdarzyło, skłania mnie do porównywania przeszłości z teraźniejszością, za każdym razem na niekorzyść tej ostatniej.

Na gościnny występ w Warszawie „siódemki” przywozily przedstawienie zrealizowane przez J. Zembrzuskiego według poematu prozą W. Jerofiejewa „Moskwa – Pietuszki”. I to mnie skusiło: Zembrzusi z Jerofiejewem czy Jerofiejew z Zembrzuskim. Dlaczego?

W czasie gdy sam studiowałem – przełom lat 70. i 80. – dopiero co wydana przez Niezależną Oficynę Wydawniczą książka Jerofiejewa była objawieniem i krążyła jak jakaś tragicomiczna biblia. Zadecydowało o tym parę powodów. Najpierw tajemnicza postać autora, który – jak głosiła nota wydawnicza – podobno urodził się w 1938 r., podobno studiował romanistykę na Uniwersytecie Moskiewskim, podobno napisał trzy powieści, natomiast na pewno opublikował „Moskwę – Pietuszki”, poemat w Gogolowskim sensie, napisany *podczas robót przy układaniu kabla w Szeremietjewie jesienią 69 roku*.

Co nas w tym poemacie urzekło, to narrator zbyt pochopnie i wbrew teorii literatury utożsamiany z autorem: metafizyczny alkoholik, deliryczny Odys wypuszczający się w podróż pociągiem z Dworca Kurskiego w Moskwie do stacji Pietuszki, jakby w poszukiwaniu Itaki, która ucielesnia marzenie o wolności. Andrzej Drawicz nazywa poemat Jerofiejewa *pijanym misterium* i widzi w nim uniwersum tak pełne, jak ziemia, niebo i cztery żywioły. „Moskwa – Pietuszki” to *na wielkiej metaforze zbudowana przypowieść o szukaniu niespełnionego i daremnej pogoni za ideałem, puentowana kafkowskim zimnem i bezwzględny ciosem. Małemu rozmiarom dziełku towarzyszy duch wielkiej literatury*.

Format artystyczny Jerofiejewa dostrzegaliśmy bez trudu, było w nim coś z Gogola i coś z Dostojewskiego – najwyższe napięcie tragicznego losu pomieszczone z dosadnym ludowym komizmem. Ale nie bez znaczenia była też sugestywność narratora, który – raz poznany – kazał nam mówić Jerofiejewem, pozować na Jerofiejewa, nawet pić jak Jerofiejew, choć to akurat przychodziło z największym trudem. Nie zdawaliśmy sobie sprawy, ile w tym wszystkim kryje się autorskiej mistyfikacji.

Wiosną 1981 r. Teatr NZS PWST wystawił „Moskwę – Pietuszki” jako swoją pierwszą i ostatnią premierę. Reżyserował właśnie Zembrzusi, grali ówcześni studenci II roku wydziału aktorskiego: Sławomir Orzechowski, Jolanta Olszewska, Adam Bauman i Bogdan Szczesiak. W finale śpiewał Jacek Kaczmarski zamykając tę „podróż do kresu nocy” dantejską wizją Rosji zstępującej po kolejnych kręgach piekielnego losu:

*To moja droga z piekła do piekła
Piwo i wódka, koniak, grog,
Najlepszych z nas ostatnia Mekka
I w szósty krąg kolejny krok! /.../
Na dole, na dole
Szlanka wódki i razowy chleb na*

[stole!]

*I my wszyscy tam i tutaj
Tum rozdartych dusz na pół,
Po huśtawce młodość i smutek
Choćbyś nawet co dzień walił głową*

[w stół!]

Spektakl Zembrzuskiego, bardzo ascetyczny i przejmujący, robił wtedy wielką karierę, ścigał widzów do PWST, ale grywany był też w trakcie studenckich strajków w uczelniach i fabrykach warszawskich. Już w sta-

nie wojennym został zarejestrowany na kasecie Nowej.

Ze względu na pamięć o tamtym spektaklu poszedłem do Stodoły. Zembrzusi z aktorami „siódemek” niby niewiele zmienił, trochę inaczej ułożył tekst, ale zachował całą ascetyczność inscenizacji: wszystko rozgrywa się na tle ścianki zbudowanej z surowych desek, nic więcej – żadnych rekwizytów poza jedną walizką, goła podłoga, białe światło reflektorów; i jeszcze na horyzoncie kontury Kremla wyświetlane z epidiaskopu. Zamiast Kaczmarek – odeskie pieśni z magnetofonu.

Więc niby podobnie, a jednak nie tak samo. Inny czas, inne miejsce, inna publiczność, choć wśród niej – jak wtedy przeważają młodzi ludzie ze znaczkami NZS-u. Minęło 8 lat, a w teatrze – jak mało gdzie – naocznie sprawdza się maksyma Heraklita o rzece, do której nie wchodzi się dwa razy.

Janusz Majcherek



film

Chińskie rozrachunki

Rzadkie i dość przypadkowo dobrane filmy, które docierają do nas z Chin, nie pozwalają wyrobić sobie zdania na temat tamtejszej kinematografii. Tymczasem – jak całe życie społeczne i polityczne po śmierci Mao – kino chińskie lat 80. także przechodzi okres gwałtownych przemian.

„Rewolucja kulturalna”, ogrom zniszczeń której jest porównywalny jedynie ze zbrodniami przeciw ludziom, społeczeństwu i kulturze popełnionymi w epoce stalinowskiej, była brzemienne w skutki również dla kinematografii. Niemal z dnia na dzień zlikwidowano nieźle prosperujący przemysł filmowy z wielkim ośrodkiem produkcyjnym w Szanghaju, rozpoczęto prześladowania twórców (szczególnie tych, którzy mogli pamiętać panią Mao z czasów, gdy była jeszcze aktorką) odbierając im możliwość wykonywania pracy a często i życie. Nieliczne powstające utwory zredukowano do doraźnych, propagandowych funkcji, a zdarzały się lata, gdy filmów w ogóle nie realizowano. Jednym słowem, tak pod względem przemysłowym jak i artystycznym kino chińskie przestało istnieć.

Załamanie się utopijnego programu „rewolucji kulturalnej” spowodowało, że w latach 70. ponownie uruchomiono produkcję filmową, starannie dbając jednak o jej zawartość ideową i co najwyżej, oprócz gatunku

rewolucyjnego, dopuszczając na ekrany tradycyjne melodramaty. Ten ostatni gatunek ma zresztą w Chinach długą tradycję, sięgającą lat przedwojennych i kontynuowaną zarówno przez studia szanghajske, jak i na Tajwanie, oraz wypracowany kod symboliczny, nie zawsze zrozumiały dla Europejczyków. W późnym okresie rządów Mao oraz następujących po nich rządów tzw. Bandy Czwoorga łączność twórczości filmowej z życiem społecznym była bardzo ograniczona, by nie rzec: umowna.

Dopiero początek lat 80. i nowy kurs polityczny Deng Xiao-pinga są widownią przełomu w zakresie działań artystycznych. Kino bynajmniej nie jest w awangardzie, przoduje literatura (również mało u nas znana). Ale i na ekrany docierają w końcu pierwsze utwory zawierające nuty rozrachunkowe – w Polsce są znane „Wspomnienia ze starego Pekinu” (1982) Wu Yigonga – choć ich wydźwięk krytyczny jest jeszcze dość ostrożny.

Tymczasem w 1982 r. opuszcza mury Akademii Filmowej w Pekinie pierwsze – od ponownego uruchomienia uczelni 4 lata wcześniej – pokolenie absolwentów. To ono – okrzyknięte przez światową krytykę *piątą generacją* – odważnie wkracza na zakazane dotąd obszary tematyczne oraz rozpoczyna poszukiwanie nowych rozwiązań formalnych, własnego języka do wyrażania nowych treści. Pojawienie się tej grupy ludzi zbiega się ze strukturalnymi zmianami w systemie produkcji filmowej – polegającymi m.in. na decentralizacji tej produkcji (powstaje wiele małych ośrodków prowincjonalnych) i na nadaniu sporej autonomii artysty-

cznej i finansowej wytwórniom. I choć zupełna swoboda wyrazu ciągle jest hamowana przez zapędy cenzury, a w zbiurokratyzowanym kierownictwie kinematografii co i raz odzywiają się obawy przed zbyt dużą dawką wolności, to przemiany postępują, zaś artystyczne wyniki nie dają na siebie czekać. Kino chińskie od paru lat jest atrakcją wszystkich ważniejszych festiwalu na świecie.

Dziwnym trafem większość dokonania *piątej generacji* ominęła ekrany polskie, poza prezentowaną niegdyś na Konfrontacjach „Żółtą ziemią” (1984) Chena Kaige. Tymczasem ta twórczość dawno osiągnęła etap dojrzałości, jej autorzy mają na swoim koncie po kilka tytułów; daje się też zauważyć jej wewnętrzne zróżnicowanie. Najbardziej niepokornym wśród młodych gniewnych jest Chen Kaige, autor m.in. antymilitarystycznego „Da Yuebing” (Wielka parada, 1986) i prowadzącego rozrachunki z latami „rewolucji kulturalnej” „Haizi Wang” (Król dzieci, 1987). Godne uwagi zacięcie etnograficzne wykazuje Tian Zhuangzhuang; pokazując życie mongolskich myśliwych w „Liechang Zhasa” (Na terenie kowieckim, 1985) lub tybetańskie obyczaje religijne w „Daoma Zei” (Koniokrad, 1986) stara się wśród chińskich widzów przywrócić poszanowanie dla kultur mniejszości etnicznych, którego tak bardzo brakowało w epoce ideologii. Zresztą i dzisiaj jego filmy mają największe kłopoty w drodze na chińskie ekrany. Dużym wysmakowaniem charakteryzują się zdjęcia Zhang Yimou, operatora wielu filmów *piątej generacji*, który ostatnio spróbował, z powodzeniem, swych sił w reżyserii; jego „Hong Gaoliang” (Czerwone

lany, 1987) dostały w ubiegłym roku Grand Prix festiwalu w Berlinie Zachodnim wyprzedzając „Matkę Królów” Janusza Zaorskiego. Natomiast zdolnościami w kreśleniu satyrycznych wizerunków zbiurokratyzowanej rzeczywistości może się poszczycić Huang Jianxin, który w odróżnieniu od większości kolegów swego pokolenia – pracujących dla małych (za to bardziej niezależnych) wytwórni prowincjonalnych – oba swoje utwory, „Heipao Shijian” (Incydent szachowy, 1985) i „Cuowei” (Dubler, 1987) nakręcił w studio szanghajskim.

W zmienionej atmosferze społecznej także starsi filmowcy nabrali odwagi. Choć ich twórczość – tkwiąca w obrębie ustalonych kodów językowych kina popularnego, w którym dominuje gatunek melodramatu – nie jest tak nowatorska pod względem formalnym jak utwory młodszych kolegów, to również w niej można zaobserwować rozszerzanie się tematycznego obszaru penetracji i rosnącą śmiałość w formułowaniu konstatacji krytycznych. Czasem ci starsi twórcy pierwsi próbowali poruszać tematy tabu, ale atakowani przez twardogłowych ideologów w chińskim biurze politycznym tracili impet. Potem ośmieleni przykładem buntowniczych wypowiedzi artystycznych reżyserów *piątej generacji* odzyskiwali rezon. Jednocześnie ich kino – bardziej usterotypizowane, unikające eksperymentów formalnych – łatwiej trafia do szerokich kręgów odbiorców.

Przykładem takiego popularnego kina rozrachunkowego może być prezentowane podczas tegorocznych Konfrontacji „Miasteczko Hibiscus” (1986). Jego autor, 66-letni dziś Xie Jin wkroczył w lata 80. ambitnym fil-

mem pt. „Historia Posępnej Góry” (1981). Był to melodramat o przesładowaniach inteligencji i zarazem pierwszy po wielu latach film pokazujący negatywną postać partyjnego urzędnika. Do jego nakręcenia zachęciły Xie Jina podjęte publicznie próby przewartościowania historycznego znaczenia postaci, którą był Mao Zedong. Niestety niedługo potem rozpoczęła się pierwsza z licznych kampanii przeciwko tzw. burżuazyjnemu liberalizmowi, mająca na celu przyhamowanie procesu reform, i „Historia Posępnej Góry” stała się doskonałym obiektem ataków. Xie Jin zareagował na to kręcąc film „Mumaren” (Pasterz, 1982), w którym również zajął się przypadkiem krzywdy zawinionej przez politykę, unikał jednak bezpośredniego krytykowania partii. Co prawda dzięki obu filmom zyskał respekt w oczach młodszych, radykalnie nastawionych kolegów, w kolejnych utworach musiał jednak zrezygnować z sięgania po zbyt drażliwe tematy. Dwa następne filmy, będące daniną dla władz – jeden o kobietach rewolucjonistkach z początku stulecia, drugi: sentymtalno-patriotyczna opowieść o wojnie granicznej z Wietnamem – nie zasługują na uwagę.

Realizując „Miasteczko Hibiscus” Xie Jin powraca do wcześniejszego tonu krytycznego, jaki cechował jego filmy na początku dekady. Wpisuje się tym samym w nurt poszukiwań tematycznych *piątej generacji*, z drugiej strony nie rezygnuje z melodramatycznego schematu i tradycyjnego sposobu obrazowania. Być może pewna staroświeckość tego kina przyczyniła się do tego, iż – mimo pewnych ograniczeń w dystrybucji wynikających z rozpętania kolejnej kampanii

ideologicznej – podbiło ono publiczność i stało się największym sukcesem kasowym 1987 r. w Chinach. Do Europy i do Polski film dotarł w wersji eksportowej, skróconej do 135 minut, z której wyeliminowano nieznosne dla Europejczyków dźwięki, ale też – jak twierdzą krytycy znający wersję oryginalną – w której osłabiono wymowę krytyczną niektórych scen.

„Miasteczko Hibiscus” to opowieść, w której zostało zawarte jedno dwudziestolecie w historii ChRL. 20 burzliwych lat coraz to nowych kampanii i ciągle zmieniających się haseł na murach, które głęboko przeorały spokojne życie chińskiej prowincji.

Gdy po zakończeniu wojny z Japonią Komunistyczna Partia Chin opłynała cały teren olbrzymiego państwa, zmuszając swych ideowych przeciwników do schronienia się na Tajwanie, wydawało się, że rewolucja społeczna dobiega końca. Nie było już miejscowej burżuazji ani zagranicznego kapitału; nowe instytucje polityczne i nowe formy organizacji społecznej gwarantowały trwałość wprowadzonych przez komunistów przemian. A jednak okazało się, że „duch rewolucyjny w narodzie” podupada. Trudności ekonomiczne, jakie zawsze napotyka władza, która opierając się na jedynej słusznej teorii wykazuje w sumie dość słabą orientację w przebiegu procesów gospodarczych, skłoniły przywódców do prowadzenia coraz bardziej ryzykownej polityki „wielkich skoków”. W zasadzie cały okres przed „rewolucją kulturalną” to dziwna mieszanina kolejnych fal politycznego rozsądku i utopijnego eksperymentowania. W końcu przeważało to drugie. Zaś wyciągnięta

z lamusa teoria rewolucji permanentnej przyczyniła się do tego, że owo eksperymentowanie nabrało wyjątkowo brutalnego i krwawego charakteru. W końcu jest nieważne, czy za pomocą *hunwejbínów*, młodych kadr rewolucji, towarzyszy Mao (jak wcześniej, choć nieco inaczej Stalin) starał się zaszachować i politycznie wyeliminować starych, partyjnych towarzyszy – a później cały proces zaczął mu się wymykać z rąk. Czy też sądził, iż pewne kwantum siły – przyłożone do mającej naturalne tendencje do stabilizacji struktury społecznej – rzeczywiście może zapobiec kosztownemu rewolucji, blaknięciu jej ideałów. Ważne jest, że na wiele lat milionom chińskich obywateli odebrano poczucie bezpieczeństwa, poczucie wartości wykonywanej pracy – poczucie sensu życia.

Na dalekiej prowincji miasteczka Hibiscus szczegóły ideologicznych dyskusji nie mają wielkiego znaczenia. Tutaj zawsze była jakaś władza, która wydaje rozporządzenia, i lud żyjący z własnej zapobiegliwości. Jest rok 1963, czas politycznych zmian. Tzw. elementy antysocjalistyczne, a więc dawni bogaci gospodarze, którym odebrano ziemię, oraz wysiedleni na wieś inteligenci zostają skierowani do najgorszych, poniżających prac. Pozostała ludność żyje jednak we względnej spokojności, a nawet – jak Hu Yuyin – wykazując inicjatywę może marzyć o względnym dobrobycie: własnym domu, założeniu rodziny.

Jednakże ten spokój nie trwa długo. Powracająca ze stolicy, gdzie przeszła szkolenie ideologiczne, Li Guoxiang obejmuje rządy w miasteczku. Nie wiadomo, w jakim stopniu kieruje nią czysta ludzka zawiść, w jakim zaś

wytyczne otrzymane w stolicy – w każdym razie ona ustala teraz nową linię polityczną, w ramach której należy wyeliminować do końca pozostałości po burżuazyjnych nawykach bogacenia się, lepszego życia itd. Życie powinno być surowe i proste, całkowicie oddane abstrakcyjnemu narodowi i nieco bardziej konkretnej, bo będącej żelazną pięścią tegoż narodu, partii. Dlatego Hu nie będzie mogła z pożytkiem dla wszystkich mieszkańców sprzedawać gotowanej fasoli, nie będzie mogła mieszkać w wybudowanym z mozołem i ozdobionym z miłością domu ani kochać męża, którego szaszczuto na śmierć. Po nieudanej próbie przeniesienia się do innej miejscowości (gdzie panują zadziwiająco podobne obyczaje) trafi w końcu pomiędzy rodzime elementy antysocjalistyczne.

I na tym opiera się schemat filmu. Kolejne woltzy w kursie politycznym stolicy, kolejni sekretarze powracający z przeszklonego, kolejne czystki kadr i fale represji na ludności – i ciągle rosnąca liczebnie kategoria wrogów ludu. Na miejscu sekretarza miejskiego zawistną, lecz inteligentną Li zastępuje w czasach „rewolucji kulturalnej” zadufany w sobie, nieco tępawy Wang. Doskonała scena, gdy za pomocą rewolucyjnego tańca próbuje on „wyrazić” sens nowego kursu politycznego partii. W zasadzie na tej karuzeli obłędu słowa są już niepotrzebne – nikogo nie trzeba na nie nawracać, chodzi o nieustanny ruch, o ruch zapobiegający kostnieniu społecznej struktury, blaknięciu rewolucyjnej czerwieni.

Absurdowi polityki jest przeciwstawiona szczerłość i naturalność ludzkich uczuć. Hu zdegradowana do roli zamiataczki ulic spotyka Qina, kom-

porytora, który z dużym wdziękiem wykonuje tę samą pracę, nie dbając o obelgi i szturchańce, których nie szczędzą mu wszystkie kolejne władze. Obcuje z nim uświadamia sobie, że najważniejsze jest wewnętrzne poczucie godności. I oczywiście – bo nie może zabraknąć jej w melodramacie – miłość! To miłość, z której rodzi się nowe życie, uczłowicza nawet najbardziej poniżonych. Ale nie każdemu jest dozwolona. Hu zachodzi w ciążę, a Qin za karę, że przyczynił się do tego (ten czyn musi prawdopodobnie godzić w interesy republiki ludowej), zostaje skazany na więzienie.

Po wielu latach, Anno Domini 1979, powracający z więzienia Qin spotyka na promie Li jadącą służbowym samochodem do jakichś ważnych zadań. Kilka nie klejących się zdań; jakieś usprawiedliwienia w ustach funkcjonariuszki (ale nie przeprasiny!), obojętność na twarzy byłego wroga ludu. Potem powrót do domu, przed którym Hu znowu sprzedaje gorącą fasolę, zaś syn nie rozpoznaje nigdy nie widzianego ojca. W miasteczku jak niegdyś panuje zapobiegliwa krzątanka. I tylko szalony Wang w postrzępionym ubraniu przemierza ulice uderzając w gong i wieszcząc „czas na nową kampanię”.

Kontury rzeczywistości przedstawionej w „Miasteczku Hibiscus” zostały załagodzone i mocno skonwencjonalizowane, co jest zapewne wynikiem tyleż podporządkowania się oczekiwaniom władz, ile prawom popularnego gatunku. Reżyser wyraźnie unikał w swoim portrecie tamtych burzliwych czasów kreski naturalistycznej, zmetaforyzował realistyczny opis: bardziej zasygnalizował niż pokazał sceny prześladowań, dość symbo-

licznie ujął problem walk wewnątrzpartyjnych. Poniżającą pracą, jaką muszą wykonywać napiętnowane elementy antysocjalistyczne, okazuje się zamykanie ulic, a nie np. roboty kamieniarskie przy układaniu bruku. Nadejście „rewolucji kulturalnej” jest równoznaczne z wymachiwaniem sztandarami, zdegradowaniem dotychczasowej sekretarz Li przez krzykliwych wyrostków i wtrąceniem jej między wrogów ludu. Można wyobrazić sobie bardziej krwawą wersję tych wydarzeń, a przynajmniej rzeczywisty strach (nie tylko urażoną dumę) w oczach Li. Podobno w wersji nieekspertowej lepiej zostały wyrażone różne niuanse historyczne; wydaje mi się jednak, że nie jest to w stanie zmienić podstawowych założeń – nie jest to kino w pełni realistyczne, a na pewno nie dokumentarne.

Pojawiają się w filmie również sceny piękne, bardzo przekonujące, wprowadzające wymiar tragiczny do losów protagonistów. Bardzo ludzka i zarazem wstrząsająca jest sekwencja, gdy wyrutek Qin udaje się do komitetu partii, by zalegalizować swe małżeństwo z wrogiem ludu, Hu. Liczy na zgodę, gdyż – jak mówi – nawet zwierzętom nikt nie zabrania łączyć się w pary. Ludziom jednak nie wolno. Albo wcześniejsza sekwencja walca z miotłą – w bezdusznej rzeczywistości abstrakcyjnych idei pojawia się nagle moment bezinteresownego ciepła i piękna, które Qin ofiaruje Hu.

W pewnym sensie mamy w utworze Xie Jina do czynienia z odwróceniem schematów jeszcze nie tak dawno obowiązujących w kinie chińskim. Świetlana postać partyjnej sekretarz nabrała cech negatywnych, to kosztowna stara panna, niezdolna do innych uczuć poza zawiścią. Natomiast ule-

gająca „burżuazyjnemu odchyleniu” Hu, którą należało potępiać i reedukować, okazuje się zaradną kobietą, dzięki pracy której wzrasta dobrobyt całego społeczeństwa. Ideologia i głośnie hasła towarzysza Mao spontanicznie powtarzane przez lud chiński, to w prowincjonalnej rzeczywistości filmu tylko przykrywką dla osobistych rozgrywek i walk o intratne stanowiska, a co najwyżej element dekoracyjny ulic miasteczka. Jak zauważył któryś z krytyków, nawet siły przyrody sprzysięgają się przeciw regułom rewolucyjnego gatunku retorycznego. Publiczne wiece, na których w promieniach radosnego słońca piętnowano kułaków i odstępców od oficjalnej linii partii, u Xie Jina odbywają się w strugach chłodnego deszczu.

Chociaż „Miasteczko Hibiscus” nie tłumaczy socjopolitycznych mechanizmów, jakie wprowadziły w ruch koło zamachowe terroru lat „rewolucji kulturalnej”, z pewnością pełni ważną rolę w pejzażu kulturalnym zmieniających się Chin. Przede wszystkim wprowadza do szerokiego, publicznego obiegu serię rozrachunkowych pytań o lata 60. Po drugie wizualizuje odmienny typ doświadczenia historycznego niż ten utrwalony w rozpowszechnionej za czasów Mao rewolucyjnej mitologii. Właśnie owo ironiczne odwracanie schematu, przy pozostawaniu w obrębie powszechnie zrozumiałej konwencji, pełni rolę kluczową, pozwalając szerokiej widowni egzorcyzmować zło, wyzwolić się spod nacisku uproszczonej dialektyki. I to trzecia funkcja społeczna filmu Xie Jina. Cóż, jak na popularny melodramat to i tak dużo.

Jerzy Uszyński

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Instytut Wydawniczy Pax

Ladislauś Boros, *Spotkać Boga w człowieku*, przeł. Anna Kabat. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Maria Braun-Gałkowska, *Rozmowy o życiu i miłości*. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 20000+350 egz.

Elżbieta Sujak, *Życie jako zdanie*. Warszawa 1989, wyd. III poszerzone, nakł. 20000+350 egz.

Z pomocą umierającym. Przyczynki do rozmowy na temat umierania i śmierci, zebrał Hartmur Nikelski, przeł. Stanisław Szczyrbowski. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego

Porównanie wyznań: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego. Warszawa 1988.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Tomasz Jastrun, *Węzeł polski. Wiersze stare i nowe*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 4650+350 egz.

Stefan Kisielewski (Kisiel), *Lata połączone, lata szare. Wybór felietonów z lat 1945–1987*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Marcin Król, *Słownik demokracji*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Ryszard Krynicki, *Wybrane wiersze i przekłady*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Wydawnictwo Michalineum

Luigi Giussani, *Śladami chrześcijańskiego doświadczenia*. Warszawa Struga – Kraków 1988, nakł. 30000 egz.

„Jan Paweł II na znaczkach pocztowych świata”

Wszystkich zainteresowanych wydaną przez Oficynę Przeglądu Powszechnego książką ks. Waldemara Chrostowskiego „Papież—pielgrzym. Jan Paweł II na znaczkach pocztowych świata” informujemy, że cały nakład został już sprzedany. Prosimy więc o niedokonywanie wpłat na poczet wymienionej książki.

Redakcja