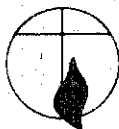


przegląd powszechny

1/821/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-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 8250 zł
za I półrocze 4500 zł
za II półrocze 3250 zł
cena egzemplarza 750 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 10 XI 1989 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Wojciech Roszkowski

Kołyma

7

We wschodniej Syberii znajduje się biegun zimna na ziemi. Kołyma była jednym z biegunów ludobójstwa XX wieku.

Janusz Gazda

Nazwać piekło rajem

24

Obok wybitnych utworów literackich ukazują się obecnie i w ZSRR, i poza jego granicami wspomnienia, relacje dokumentalne, artykuły publicystyczne, z których wylania się obraz represji, obozów koncentracyjnych, egzekucji, przesłuchań i tortur.

ks. Waldemar Chrostowski

Dylematy chrześcijańsko-żydowskiego dialogu

39

Żaden system teologiczny nie może pretendować do wyłączności. W pismach Starego Testamentu istnieją rozmaite wątki teologiczne, a także w Nowym Testamencie pojawiają się obok siebie odmienne teologie.

Elżbieta Kaczyńska

Bunt, rozpacz i gniew

54

Wydarzenia lat 1904–1907 jak w soczewce skupiają historię partii politycznych, ruchu robotniczego i walk społecznych na ziemiach polskich (ich znaczenie wykracza poza zabór rosyjski).

ks. Franciszek Kampka

Związki zawodowe w nauce społecznej Kościoła

76

Współczesna katolicka nauka społeczna opowiada się za koncepcją niekonfesyjnych organizacji związkowych zrzeszających pracowników o różnych światopoglądach, których wiąże troska o dobro świata pracy.

Jan Kieniewicz

Hiszpania – przykład czy wyzwanie?

92

Polacy traktują cywilizacyjny sukces Hiszpanii jako zachętę. Jednak różnica obu przypadków jest bardziej zasadnicza, niż sądzą pesymiści.

Dariusz Filar

Polonia es diferente, czyli Socjoekonomiczna paralela Polski z Hiszpanią u schyłku wieku totalizmów

104

Wacław Iwaniuk

Wiersze 117

Praca kontemplacyjna w „Obłoku niewiedzy“
(Jacek Bolewski SJ) 119

Notatki z Ziemi Świętej (dokończenie)
(Małgorzata i Konrad Kucza-Kuczyńscy) 132

Świat podtrzymywany przez słowa
(Roman Warszawski) 139

Książki – A. Szymańska: Współ-czucie (Tomasz Jastrun, „Wzwał polski. Wiersze stare i nowe“, „Obok siebie“) 149

J. Pleszczyński: Ponad dogmatami (Józef Życiński, „W kręgu nauki i wiary“) 152

Sztuka – J. S. Wojciechowski: Czterdziestolatki („Grupa 21“, Galeria Studio, Warszawa, wrzesień – październik 1989 r.) 154

Listy do redakcji – Walichnowski (Grzegorz Jaszuński) 159

Książki nadesłane 160

Sommaire

Wojciech Roszkowski

La Kolyma

7

L'est sibérien constitue un pôle du froid de notre planète; or la Kolyma c'était de plus, un des pôles du génocide de notre siècle.

Janusz Gazda

Qualifier l'enfer de paradis

24

Parallèlement aux oeuvres littéraires de marque évoquant le stalinisme, l'on voit paraître en Union Soviétique et ailleurs, des souvenirs, des témoignages et des essais desquels se dégage le spectre de la répression, des camps de concentration, des exécutions, des interrogatoires et de la torture.

abbé Waldemar Chrostowski

Les dilemmes du dialogue christiano-judaïque

39

Aucun système théologique ne saurait prétendre à l'exclusivité. Des amorces de courants théologiques sous-tendent l'Ancien Testament, et le Nouveau lui aussi donne lieu à un parallélisme de théologies distinctes.

Elżbieta Kaczyńska

Révolte, désespoir et colère

54

Telle une lentille, la période comprise entre 1904 et 1907, riche d'événements, concentre les lignes de force de l'histoire des partis politiques, du mouvement ouvrier, et des luttes sociales en Pologne, dont la portée déborde la zone d'annexion russe et se montre féconde pour la postérité.

abbé Franciszek Kampka

Les syndicats dans la doctrine sociale de l'Eglise

76

La doctrine catholique sociale d'aujourd'hui opte pour des syndicats non confessionnels, regroupant les travailleurs aux options différentes, unis toutefois par le souci du bien du monde du travail.

Jan Kieniewicz

L'Espagne - exemple ou défi?

92

Les Polonais ont tendance à considérer comme un encouragement l'ascension de l'Espagne dans l'ordre économique et de civilisation. Toutefois, la différence avec la Pologne est plus fondamentale que ne le pensent les... pessimistes.

Dariusz Filar

**Polonia es diferente c'est-à-dire une
parallèle socio-économique entre la Pologne
et l'Espagne au moment de la décadence du siècle
des totalitarismes** 104

Wacław Iwaniuk

Poésies 117

Essais et comptes rendus 119

Ogłoszenie

Ogólnopolskie Centrum Duszpasterstwa Specjalnej Troski przy Salezjańskim Centrum Młodzieżowym w Warszawie organizuje **KURS KATECHETYCZNO-DUSZPASTERSKI**. Pedagodzy, psychologowie, doświadczeni duszpasterze, katecheci i specjaliści w innych dziedzinach będą przygotowywać uczestników kursu **DO PRACY Z OSOBAMI UPOŚLEDZONYMI UMYSŁOWO I ICH RODZINAMI**.

Zainteresowanych kursem zawiadamiamy, że pierwsze spotkanie odbędzie się 10 lutego 1990 r. o godz. 10.00 w Warszawie przy ul. Kawęczyńskiej 53. Zajęcia będą się odbywały raz w miesiącu, w wyznaczoną sobotę. Zgłoszenia należy kierować do Centrum do 1 lutego 1990 r.

Adres Centrum: 03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53.

Wojciech Roszkowski

Kołyma

*Sopki gromadzą groby,
państwo gromadzi potęgę.*

Anatol Krakowiecki

Statek stał w zatoce otoczonej skalistymi górami, które miejscami stromo schodziły ku morzu. Mimo pełni lata wierzchołki gór od północy pokryte były śniegiem, poniżej snuły się mgły. Wszystko to składało się na krajobraz smutny i surowy. Wtedy nagle uświadomiłem sobie, że przecież znam już ten widok, że jest to to samo skaliste, śnieżne i mgliste wybrzeże, o którym śniłem nieraz w latach mojego dzieciństwa /.../ Byliśmy na Kołymie¹.

Jeśli sen Adolfa Popławskiego był proroczy, to proroctwo to było straszne. O Kołymie, jej arktycznym klimacie, wyniszczającej pracy w kopalniach oraz okrucieństwie straży opowiadano z lękiem nawet w łagrach. Przez całe dziesięciolecia Kołyma stanowiła symbol polarnych obozów śmierci w ZSRR.

Kołyma jest rzeką w północno-wschodniej Syberii o długości 2129 km i powierzchni dorzecza 643 tys. km². Jest ona zatem dwukrotnie dłuższa od Wisły, zaś obszar jej dorzecza dwukrotnie przewyższa powierzchnię Polski po II wojnie światowej. Kołyma wypływa z Pogórza Jano-Ojmiakońskiego i wpada do Morza Wschodniosyberyjskiego. Rzeką zamarza przeciętnie na 8 miesięcy w roku. Jej dolina jest porośnięta w górnym biegu tajgą, w dolnym – tundrą. Klimat dorzecza Kołymy jest polarny, przy czym temperatura w zimie spada do -60°C. W czasie bardzo krótkiego lata wieczna zmarzlina zamienia się po wierzchu w błoto, a prawdziwą plagą stają się boleśnie kąsające muszki i komary.

Od dawna obszary nad Kołymą były z rzadka zamieszkane przez Jakutów. W XVII w. dotarły tu oddziały kozac-

¹ A. Popławski, *12 lat łagru*, Paryż 1987, s. 133.

kie z Jakucka posuwające się z biegiem Leny i jej dopływu Ałdanu. W 1644 r. Kozak Michaił Staduchin założył nad dolną Kołymą osiedle, nazwane potem Niznie-Kołymskiem. W cztery lata później inny Kozak, Semen Dieżniew, wyruszył z delty Kołymy i opłynął północno-wschodni przylądek Azji potwierdzając połączenie Oceanu Arktycznego ze Spokojnym. Sprawozdanie Dieżniewa o odkryciu tego faktu przeleżało do XVIII w. w kancelarii jakuckiej nie znane w Europie². Czołowym badaczem rejonu Kołymy w XIX w. był polski zesłaniec Jan Czerski, który rozpoznał budowę geologiczną i niektóre bogactwa naturalne regionu, a sam zmarł podczas wyprawy w dolnym biegu Kołymy w 1892 r.³

W 1910 r. zbiegły więzień carski imieniem Borys (nazwisko zaginęło w mrokach historii) sprzedał wędrownemu kupcowi z Jakucji woreczek bryłek złota, które znalazł nad Kołymą. W 1911 r. ustanowiono połączenie żeglugowe między Władywostokiem a ujściem Kołymy. Wieści o złocie w dorzeczu rzeki zaczęły się rozchodzić po Syberii, jednak w czasie I wojny światowej i rewolucji nie podjęto dalszych badań. W 1923 r. odkryto złoto nad rzeką Ałdan, zaś miasto Jakuck zaczęło przeżywać „gorączkę złota”. W 1925 r. „biały” oficer nazwiskiem Nikołajew, który brał udział w wojnie domowej przeciw bolszewikom na Dalekim Wschodzie, zdecydował się ujawnić po amnestii ogłoszonej przez rząd radziecki i przywiózł do Jakucka parę uncji platyny znalezionej w tajdze między górną Indygirką a górną Kołymą. Zainteresowało to władze radzieckie we wschodniej Syberii. W 1926 r. radziecka Akademia Nauk zorganizowała wyprawę w dorzecze Kołymy pod kierownictwem Siergieja Obruchowa. Rezultatem ekspedycji było zbadanie geologii gór, które nazwano od nazwiska polskiego odkrywcy Górami Czerskiego. W tym okresie ludność miejscową regionu kołymskiego oceniano na 7,5 tys. ludzi.

Wydobycie złota nad Kołymą ruszyło na większą skalę w 1927 r. Początkowo prowadzili je wolni, indywidualni poszukiwacze. Państwo miało jedynie monopol skupu złota i innych kruszców kołymskich, realizowany za pośrednictwem trustu „Sojuzzołoto”. W 1929 r. eksploatowano już 3 pola⁴. System państwowego monopolu skupu działał niedo-
statecznie sprawnie z punktu widzenia radzieckiego skarbu.

Najbliższa Kołymie filia „Sojuzżołota“ znajdowała się w Ochocku, około 1500 km od pól złotodajnych. Prywatni poszukiwacze stosunkowo łatwo omijali przepisy i sprzedawali znalezione bryłki poza siecią państwową. Według oficjalnych raportów radzieckich z tego okresu duża część złota trafiała w końcu do rąk Japończyków, którzy dobijali ludziami do brzegów Morza Ochockiego i wymieniali na złoto towary codziennego użytku. Mimo że ciągle odnajdowano nowe złoża w różnych punktach dorzecza Kołymy, „Sojuzżołoto“ nie było w stanie zwiększyć skupu.

Ponieważ rząd stalinowski nie dopuszczał myśli o rozbudowie systemu wydobywania indywidualnego, a także nie miał dostatecznego kapitału, by zorganizować przemysłową eksploatację państwową, na początku pierwszej pięciolatki opracowano system eksploatacji złóż kołymskich za pomocą pracy niewolniczej. Plan ten zbiegł się z początkiem kolektywizacji rolnictwa, której efektem były masowe deportacje „kufaków“ z centralnej Rosji, Ukrainy i innych rejonów ZSRR do łagrów. Deportacje te, przeprowadzane przez GPU, połączono z programem rozwoju wydobywania złota nad Kołymą. W tym celu w grudniu 1931 r. GPU zorganizowało specjalny trust pod nazwą „Dalstroj“.

Pierwszym szefem „Dalstroju“ został Rajngold Berzins, komunista łotewski, który w czasie wojny domowej zwalczał z ramienia Czecha powstanie kozackie nad Donem, Legion Czechosłowacki na Syberii, a także powstanie „bas-maczów“ w Turkiestanie. W latach 1925–26 znalazł się przejściowo w niełasce, po czym „odrabiał“ zaufanie u władz stalinowskich na nowym stanowisku. Początkowo „Dalstroj“ obejmował tylko region Kołymy. Stopniowo pod jego kontrolę poddawano wydobywanie złota nad Indygirką oraz metali nieżelaznych na półwyspie Czukotka.

„Dalstroj“ zorganizował w krótkim czasie cały system wydobywania za pomocą pracy niewolniczej. Przede wszystkim otwarto regularny szlak żeglugowy z Władywostoku morzem, na północ. Północne brzegi Morza Ochockiego

² *Historia odkryć geograficznych*, Warszawa 1958, s. 103, 395.

³ Tamże, s. 388–389.

⁴ D. J. Dallin, B. I. Nicolaevski, *Forced Labor in Soviet Russia*, New Haven 1947, s. 110–113, 136; W. Anders, *Bez ostatniego rozdziału*, Londyn 1959, s. 81.

należą do najbardziej niegościnnych na świecie. Znalezione jednak miejsce względnie osłonięte od huraganowych wiatrów – Nagajewo – i tu na początku lat trzydziestych zaczął powstawać port Magadan. W lecie 1932 r. do Nagajewa przybył „Swirstroj”, pierwszy statek z ładunkiem „Dalstroju”. Były to maszyny, żywność i sprzęt oraz parę tysięcy więźniów. Warunki, jakie napotkali, były potworne. Ludzie mieszkali w namiotach wznosząc port i zabudowania Magadanu oraz budując drogi w skałach. Racje żywnościowe wynosiły w tym okresie: kilo chleba i rzadka zupa rano, kasza na obiad i wrzątek na kolację. Zima 1932/33 r. była wyjątkowo surowa, toteż części obozu magadańskiego położone głębiej na północ, w dolinę Kołomy, zostały całkowicie odcięte od świata zewnętrznego. Opowiadano, że tylko co 50 więźniów przetrwał pierwszy rok nad Kołymą⁵.

Z tego okresu pochodzi unikalna relacja więźnia, który przeżył ową straszną zimę. *W marcu 1933 r. wysłano 600 więźniów do kopalni złota nr 2 /.../ Ruszyliśmy pieszo w daleką podróż. Mieliliśmy do przejścia 590 km w głębokim śniegu, podczas strasznych mrozów, w kierunku „sopki” Chatenach. Szliśmy po 25 km dziennie, po czym noc spędzaliśmy w namiotach rozbitych na śniegu. Ci, którzy nie mogli znieść wyczerpującego marszu, umierali po drodze, a ich ciała były po prostu porzucane w śniegu. Straże zabraniały grzebania zwłok. Opóźniający marszrutę byli dobijani przez strażę bez zatrzymywania kolumny⁶.*

Kiedy rozpoczął się sezon żeglugi na Morzu Ochockim, w 1933 r. przybyły dalsze transporty więźniów. Budowali oni drogę do Srednikan i Sejmczan, do miejsca, w którym Kołyma staje się żeglowna, a także pierwsze obozy w dorzeczu rzeki. Lata 1933–34 pochłonęły jeszcze więcej ofiar niż pierwszy rok „Dalstroju” nad Kołymą. W lecie 1933 r. statek „Dżurma” miał zawieźć około 12 tys. więźniów do Ambarczik w delcie Kołomy. Kiedy tam przybył po prawie rocznej żegludze – utknął bowiem w lodach – z więźniów tych nie żył już nikt.

Pionierski okres nad Kołymą skończył się w 1935 r., gdy Berzins rozpoczął bardziej racjonalną eksploatację niewolniczej siły roboczej. Mówiono, że uzyskał w Moskwie poz-

wolenie, by podnosić wydajność wydobywania przez łagodniejszą normy pracy oraz lepsze odżywianie więźniów. Za dobrą pracę skracano wyroki. Więźniowie pracowali wówczas 4–6 godzin w zimie i 10 w lecie. Otrzymywali też dostatecznie ciepłe okrycia i pożywienie. Okres ten nazywał Warłam Szalamow *złotym wiekiem Kołymy*.

Od połowy lat trzydziestych cały obszar dorzecza Kołymy był wyłączony z normalnej administracji radzieckiej. Panem życia i śmierci dziesiątków tysięcy mieszkańców tego rejonu był szef „Dalstroju” i jego zastępca, kierujący Administracją Północno-Wschodnich Obozów Pracy Poprawczej (USWITŁag).

W 1937 r. nastąpiło gwałtowne pogorszenie warunków życia w obozach kołymskich. Było to związane z wystąpieniem Stalina na plenum KC w czerwcu 1937 r., podczas którego skrytykował on praktykę *rozpieszczania* więźniów. Władze Gułagu zaostriżyły dyscyplinę w obozach. W praktyce ich celem stała się teraz, obok eksploatacji siły roboczej, także eksterminacja więźniów. Obozy kołymskie były szczególnym przykładem zaostriżenia reżimu łagiernego, ponieważ na kolejnym plenum KC w październiku 1937 r. szef NKWD Nikołaj Jeżow zaatakował kierownictwo „Dalstroju”. Berzins został usunięty ze stanowiska pod koniec 1937 r., wkrótce aresztowany i rozstrzelany w Moskwie w listopadzie 1939 r. Czystka objęła całe kierownictwo „Dalstroju” i USWITŁag-u, komendantów obozów, sekretarzy partii, a nawet brygadzystów.

Po upadku Berzinsa funkcję szefa „Dalstroju” objął K. A. Pawłow. Nastąpił prawdopodobnie najgorszy rok w dziejach łagrów kołymskich. Niezależnie od masowych egzekucji obcięto racje żywnościowe, podniesiono normy wydobywania, zakazano posiadania okryć z futra. W rezultacie śmiertelność znacznie wzrosła. Oceniano, że pod koniec lat trzydziestych jeden kilogram złota uzyskany nad Kołymą kosztował jedno życie ludzkie. Pawłow został usunięty w 1940 r. na skutek sporu z Ławrientijem Berią o plany produkcyjne. Na jego miejsce przyszedł równie okrutny Iwan

⁵ R. Conquest, *Kolyma. The Arctic Death Camps*, New York 1978, s. 42.

⁶ V. Kravchenko, *I Chose Justice*, London 1951, s. 265–272.

Nikiszow, który kierował „Dalstrojem” do 1946 r. w podobny jak Pawłow sposób. Nikiszow był członkiem Rady Najwyższej ZSRR i zastępcą członka KC, a jego żona komendantką Magłagu, całego systemu obozów w Magadanie.

Komendantami USWITŁag-u byli kolejno: I. Filipow, słynny z okrucieństw mjr NKWD Garanin, mjr Jegorow, a następnie pułkownicy NKWD: Wiszniewickij, Gakajew i Drabkin⁷. Szczególnie złowrogi był okres rządów Garanina (1938–39), który nie tylko „aresztował” więźniów wtrącając ich do specjalnych obozów karnych za niewykonanie norm lub odmowę podjęcia pracy, ale własnoręcznie rozstrzeliwał tysiące ludzi. *Przez ponad miesiąc, dzień i noc, na każdym apelu porannym i wieczornym oficer odczytywał listy skazanych na śmierć. Przy 50-stopniowym mrozie muzycy, dobrani spośród kryminalistów, odgrywali fanfarę przed i po przeczytaniu każdej listy, która nieodmiennie kończyła się słowami: „Wyrok został wykonany. Szef USWITŁag-u płk Garanin”.* Większość egzekucji odbywała się w tym okresie w niewielkim obozie Serpantinka, około 600 km na północny zachód od Magadanu, gdzie w latach 1938–39 zabijano 30–50 więźniów dziennie. Sam Garanin został stracony w 1939 r. jako *japoński szpieg*, a Serpantinkę zniszczono. Później znaleziono tu jednak złoto, toteż przy wydobywaniu stale odkopywano pokłady kości⁸.

Dopiero gdy na miejsce Pawłowa szefem „Dalstroju” został w 1946 r. gen. Piotr Derewianko, warunki życia nad Kołymą zaczęły się z wolna poprawiać. Derewianko był znany z upodobań artystycznych: zorganizował teatr i koncerty w Magadanie, a jego żona ubierała się według aktualnej mody paryskiej. Prawdziwe zmiany zaczęły się jednak nad Kołymą po śmierci Stalina. Stopniowo pracę więźniów zaczęto zastępować przez zatrudnienie wolnych zesłańców. Poprawiło się zaopatrzenie. Ludzie przestali tak masowo wymierać. Obozy nad Kołymą istniały jednak jeszcze w latach siedemdziesiątych. W 1971 r. w jednym z nich przebywał Andriej Amalrik.

Więźniów przywożono nad Kołymę statkami z obozów przejściowych i portów we Władywostoku, Nachodce i Wanino w Kraju Chabarowskim do Magadanu lub Ambar-

cziku u ujścia rzeki do Morza Wschodniosyberyjskiego. Największy z tych statków „Nikołaj Jeżow“, przemianowany w 1939 r. na „Feliks Dzierżyński“, miał pojemność 9180 t, a zbudowano go w 1926 r. w Newcastle. Wśród statków obsługujących transporty więźniów nad Kołymę znajdowały się też: „Dżurma“ o pojemności 6950 t kursująca między Nachodką i Magadanem w latach 1933–49, „Dalstroj“, „Mińsk“, „Kijów“, „Kim“, „Kulu“ i kilka innych. Przeciętnie zabierały one w rejs 3–9 tys. więźniów. W 1946 r. w Nachodce Litwini i Łotysze wysadzili w powietrze „Dalstroj“, a w 1949 r. inny statek zatonął w Morzu Ochockim z ładunkiem około 5 tys. więźniów⁹.

Na „Dżurmie“ – wspominał Kazimierz Leczycki – było około siedmiu tysięcy zesłańców zapakowanych w ładownie, między grodziami. Niskokaloryczne racje żywnościowe (400 gramów razowego chleba, kawałek solonej ryby, zielony kiszony pomidor lub ogórek i pół litra wody na osobę), brak świeżego powietrza, kołysanie statkiem po minięciu cieśniny La Perouse'a i wpłynięcie na Morze Ochockie spowodowały szerzenie się chorób, szczególnie choroby morskiej i dyzenterii. Zanotowano też pierwsze zgony. W połowie drogi więźniów zaczęto wyprowadzać na pokład, aby chociaż przez chwilę mogli odetchnąć świeżym morskim powietrzem. Kilkunastu nieszczęśników o samobójczych zamiarach wyskoczyło za burtę. Kapitan statku i komendant transportu zorganizowali tzw. łańcuch ochronny złożony z więźniów kryminalnych („urków“). Po ośmiu dniach i nocach podróży „Dżurma“ dobiła do portu w Magadanie /.../ Tubylcy nie zwracali na zesłańców żadnej uwagi: widocznie do takich scen i obrazków byli przyzwyczajeni. Mimo krótkiego lata kołymskiego (był początek lipca 1940 roku) padał deszcz i zimno przenikało przez łachmany aż do samego szpiku kości¹⁰.

Centrum zagłębia kołymskiego znajdowało się w Magadanie. Jeszcze w 1936 r. miasteczko miało tylko 3 murywane domy. W połowie lat czterdziestych Magadan miał już

⁹ Conquest, s. 41–44.

⁸ Tamże, s. 54–58; wspomnienie Szalamowa wg: A. Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago*, Vol. 2, Fontana 1975, s. 116.

⁹ Conquest, s. 231–232.

¹⁰ W *Kołymskim piekle*, w: „Za Wolność i Lud“ (!), nr 28 z 15 VII 1989 r.

70 tys. mieszkańców, po części ludzi wolnych, a nawet kino i „Dom Kultury”. Przez cały czas jednak najważniejszymi zabudowaniami w mieście były: kwatera główna „Dalstroju”, siedziba NKWD oraz Magłag, wielki obóz przejściowy dostarczający niewolniczej siły roboczej łagrom położonym w dorzeczu Kołymy. Administracja kołymska stale się rozrastała. W 1940 r. istniało już 7 zarządów pośrednich: południowy, północny, zachodni, południowo-zachodni, północno-zachodni, Czaj-Uriński oraz Tienkino-Detriński, które administrowały 66 łagrami. W lecie 1949 r. władze USWITłag-u postanowiły otworzyć drugi port przeładunkowy na północnym brzegu Morza Ochockiego w miejscowości Piestraja Dreswa, jednak wysłane w tym celu tysiące łagierników wymarły na skutek braku odzieży i żywności. *Na wiosnę 1941 r. resztki ekspedycji wylądowano w Magadanie: 200 ludzi wolnych i 150 więźniów. W szpitalu więziennym w Magadanie /.../ tych stu pięćdziesięciu położono na pryczach w trzech barakach. Były to ludzkie wraki o pustych oczach. Milczeli o swoich przeżyciach; tylko ci w stanie delirium zapalenia płuc wykrzykiwali wspomnienia. Straszny odór gnijącego ciała napętniał baraki*¹¹.

Podstawowym celem obozów kołymskich było wydobywanie złota, platyny, ołowiu, cyny i innych kruszców. *Praca na powierzchni polegała na kopaniu ziemi i żwiru. Kopaliśmy łomami, kilofami, łopatami, a w zimie, gdy grunt był zamrożony, specjalnymi dłutami /.../ Norma dzienna wynosiła 125 taczek ziemi, które należało przewieźć około 300 do 400 metrów – wspominała anonimowa Polka*¹². Kopalnie podziemne miały do 50 m głębokości. Codziennie parę osób traciło życie pod ziemią na skutek rozmaitych wypadków. Zwłoki wyrzucano na zewnątrz bez grzebania, natomiast strażnicy odrąbały ofiarom ręce, by wyliczyć się ze stanu władzom zwierzchnim.

W sieci obozów kołymskich zidentyfikowano łącznie około 150 łagrów. Należały do nich obozy w Ambarczik (rybołówstwo), Anadyr (metale nieżelazne), Arkagała (węgiel kamienny), At-Urach (łagier „Maksym Gorkij”, złoto), Bałagannoje (rybołówstwo), Bereliach (złoto), Boriskin (złoto), Burchała (złoto), zatoka Czaun (ołów, cyna), obozy czukockie (ołów, węgiel kamienny), Elgen (kobiecty

obóz „rolniczy”), Janstroj (złoto), Maldiak (złoto), Oła (złoto), Omsuczkan (złoto), Orotukan (złoto), Ojmiakon (złoto), Sejmeczkan (złoto), Srednikan (złoto), Susuman (rolnictwo), Taskan (złoto), Tumannyj (złoto), Utinyj (złoto) i Zołotistyj (złoto). W Arkagała odkryto także złoża uranu, toteż w 1952 r. rozpoczęto tam budowę elektrowni nuklearnej D-2, położonej około 750 km na północny zachód od Magadanu¹³.

Ważnym działem gospodarki łagiernej nad Kołymą była budowa dróg. W 1941 r. rozpoczęto budowę drogi zwanej „Kołymskaja Trassa” z Magadanu przez Atka, Jagodnoje, Susuman do doliny Indygirki i dalej na zachód do Jakucka. Rosjanie używający tej drogi w 1965 r. twierdzili, że w jej pobliżu nadal znajdowało się wiele obozów¹⁴. Poza tym istniały obozy zajmujące się przetwórstwem ryb i uprawą, głównie kapusty i mniej wymagających roślin. W Orotukanie zbudowano niewielką hutę przetapiającą miejscowe rudy żelaza. W Atka funkcjonowały fabryka szkła, cegielnia i elektrownia obsługiwana przez więźniów. Naczelną zasadą gospodarki kołymskiej była samowystarczalność. Istniały tylko dwa główne połączenia ze światem zewnętrznym: przywożono tu więźniów, a wywożono złoto i inne kruszce.

W wyniku rozbudowy zagłębia kołymskiego produkcja złota w ZSRR wzrosła z około 41 t w 1930 r. do 172 t w 1937 r. i około 450 t w 1950 r. Skoku tego dokonano za cenę wzrostu liczebności więźniów USWITŁag-u z około 37 tys. w 1932 r. do 243 tys. w 1937 r., 508 tys. w 1940 r. i około 614 tys. w szczytowym roku 1953¹⁵. Jak widać, przeciętna wydajność wydobywania spadła w latach 1930–37 o około połowę i utrzymywała się później na podobnym poziomie.

¹³ E. Lipper, *Eleven Years in Soviet Prison Camps*, London 1951, cyt. za: Conquest, s. 166.

¹² *Dark Side of the Moon*, London 1946, s. 118–121.

¹³ Conquest, s. 234–239.

¹⁴ Tamże, s. 111.

¹⁵ Anders, s. 81; Dallin, Nicolaevski, s. 146. Liczba więźniów nad Kołymą w poszczególnych latach jest znana tylko w przybliżeniu na podstawie szacunków transportów i tempa wymieralności. Oceny te wahają się między 500 tys. (Naum Jasny) i 1 mln (Warlam Szalamow). Prawdopodobnie najbliższe rzeczywistości były ciągi opracowane przez Roberta Conquesta podane tutaj. Por. S. Rosefelde, *An Assessment of the Sources and Uses of Gulag Forced Labor 1929–1956*, „Soviet Studies” 1981, nr 1, s. 85–87.

Efektywność eksploatacji była niska. Stosując pracę niewolniczą władze nie interesowały się zbytnio jej podnoszeniem. Mimo to eksploatacja niewolniczej siły roboczej musiała być per saldo opłacalna.

Rozwój wydobywania nad Kołymą pociągnął za sobą olbrzymią liczbę ofiar. Średnia śmiertelność w łagrach kołymskich dochodziła do 30% rocznie, zaś ogólną liczbę ofiar w latach 1932–53 ocenia się na około 2,9 mln osób¹⁶. Przyczyną większości zgonów było totalne wyczerpanie na skutek głodu i nadmiernego wysiłku, szok termiczny, choroby oraz wypadki przy pracy i okrucieństwo straży. Niewykonanie normy pracy zbliżało więźnia do śmierci głodowej przez obcięcie przydziału żywności lub oznaczało rozstrzelanie za „sabotaż“, wykonanie zaś – przez wysiłek przekraczający możliwości niedożywionego organizmu.

Kobiety stanowiły około 5% populacji więźniów nad Kołymą. Ich los był podobny do losu więźniów-mężczyzn. Co prawda zatrudniano je na ogół przy lżejszych zajęciach, jednak często pracowały także przy wyrębie lasu. Jedynie w kopalniach pracowali tylko mężczyźni. Pod innymi względami sytuacja kobiet była jednak jeszcze gorsza. Były one nagminnie gwałcone. Zbiorowy gwałt nazywano nad Kołymą „tramwajem“ lub „trolejbusem“. Aleksander Sołżenicyn zanotował wspomnienie świadka, który widział, jak pewien kierowca ciężarówki nad Kołymą przegrał w karty cały transport kobiet z Elgen, po czym przekazał cały „karciany dług“ szefowi brygady budowlanej¹⁷. Kobiety narażone też były na nieustanne poniżanie przez strażę i obsługę łaźni. Wspomnienia więźniów kołymskich są pod tym względem pełne przykładów prawdziwego zezwierzęcenia. Potworny był też los matek z małymi dziećmi urodzonymi nad Kołymą. Zarówno początek, jak i koniec życia miał nad Kołymą dantejską oprawę.

Mało też było zapewne w historii przypadków takiego zaniku poczucia godności życia ludzkiego. W wielu obozach przejściowych (np. Wanino) odbywały się swoiste targi niewolników: funkcjonariusze przybyli z poszczególnych obozów robili przegląd stanu fizycznego nowo przybyłych więźniów i wybierali najbardziej przydatnych.

Opisując łagry kołymskie Robert Conquest zatytułował jeden z rozdziałów „Warunki życia”, ale musiał do tego dodać zaraz „i śmierci”. W istocie bowiem celem Kołymy była nie tylko eksploatacja złóż, ale także eksterminacja więźniów. Już w 1949 r., gdy warunki nad Kołymą nieco złagodniały, lekarz obozowy nazwiskiem Wostokow stwierdził w rozmowie z pewnym więźniem: *Jestem lekarzem, ale przede wszystkim czekistą. I jako taki muszę wam powiedzieć, że przywieziono was tu nie po to, byście przeżyli, ale żebyście umarli. Jeśli przeżyjecie /.../ będzie to oznaczało, że albo pracowaliście mniej niż trzeba, albo jedliście więcej niż wam przeznaczono*¹⁸.

Ze wspomnień więźniów Kołymy, którzy przeżyli: Jewgeniji Ginzburg, gen. A. W. Gorbatowa, Anatola Krakowieckiego, szwajcarskiej komunistki Elinor Lipper, Kazimierza Zamorskiego (pseudonim Sylwester Mora), Grigorija Szelesta, Warłama Szalamowa, Władimira Pietrowa, Michaela Solomona i Jekatieriny Olickiej¹⁹, wyłania się zupełnie piekielny obraz zdziczenia w łagrach kołymskich.

Oto rzeczowy opis warunków obozowych zanotowany przez byłych polskich więźniów Kołymy w 1940 r.: *Więźniowie spali w łachmanach w drewnianych barakach; szpary w ścianach z desek pozatykano mchem zebrany po godzinach pracy. Odzież służyła nie tylko jako ubranie dzienne, ale także jako okrycie w nocy. Więźniom nie pozwalano spać w ubraniach, tylko w bieliźnie. Ten przepis obowiązywał również, jeśli musieli wyjść w nocy z baraku; miało to zapobiec ucieczkom /.../ Widok ludzi z amputowanymi palcami u nóg był przygnębiający. Inni mieli poczerwiałe od mrozu palce u rąk, policzki i nosy. Byli to ludzie, którzy spędzili w obozie jedną lub więcej zim. Większość „odeszła za góry”, czyli*

¹⁶ Conquest, s. 214–231, Rosefelde, s. 87.

¹⁷ Solzhenitsyn, Vol. 2, s. 220.

¹⁸ Conquest, s. 64 i 74.

¹⁹ E. Ginzburg, *Krutoj marszrut* (tłumaczenie angielskie:) *Journey into the Whirlwind*, London 1967; A. W. Gorbato, *Wospominania*, „Nowyj Mir”, marzec-maj 1964 (tłumaczenie angielskie:) *Years Off My Life*, London 1964; A. Krakowiecki, *Książka o Kołymie*, Londyn 1950; E. Lipper, dz. cyt.; S. Mora (K. Zamorski), *Kołyma – Gold and Forced Labor in the USSR*, Washington D.C. 1949; G. Szelest, *Kołymskie zapiski*, „Znamia” 1963, nr 9; W. Szalamow, *Kołymskie zapiski* (tłumaczenie francuskie:) *Recits de Kolyma*, Paris 1969; V. Petrov, *It Happens in Russia*, London 1951; M. Solomon, *Magadan*, Toronto 1971; E. Olitskaja, *Moi wospominania*, Frankfurt 1971.

zmarła. Pobudka następowała o czwartej rano. O piątej, po śniadaniu składającym się z rozgotowanej kaszy i chleba, więźniowie wychodzili do pracy. Racja chleba wynosiła 1000 g dla pierwszej kategorii, 800 g dla drugiej, 600 g dla trzeciej, zaś racja karna wynosiła 300 g²⁰.

We wszystkich obozach kołymskich surowo karano za praktyki religijne. W istocie system obozowy wynagradzał łamanie wszelkich norm moralnych. Aby przeżyć, więźniowie zawiązywali niewidzialne sieci kontaktów polegających na wzajemnych świadczeniach, jak zawyżanie wykonania pracy, omijanie przepisów czy kradzież żywności, ogólnie zwane „błat” lub „tufta”. J. Ginzburg konkludowała: *Kołyma opiera się na trzech fundamentach: terrrorze, intrydze i korupcji*²¹.

A. Krakowiecki wspominał: *Mała grupka tak zwanych „dochodziagów” szła wśród mrozu, który rozszalał się na dobre. „Dochodziaga”, bardzo piękne miejscowe wyrażenie, określa człowieka, który „dochodzi” do kresu sił i gaśnie nie na skutek jakiejś zdecydowanej, złośliwej choroby, ale z braku witamin, z głodu, nędzy i wyczerpania. Szliśmy pół-żywi, obok kopalni złota, a popędzał nas strażnik, który całymi latami był dobrze odżywiany i całymi latami nic nie robił, któremu się spieszyło, bo marzył w swoim kozuchu /.../ Oparcie o drogę olbrzymie zbiorowisko baraków, otoczone drutami kolczastymi. Charakterystyczne „wyżki”, to jest wzniesione na kilkumetrowych słupach budki strażnicze /.../ RODINA TREBUJET METALA. – Oczywiście potrzebuje metalu! Ciągłe co kilkadziesiąt, co kilkaset metrów*²².

W zimie obowiązywał formalnie przepis, że więźniowie nie muszą wychodzić do pracy, jeśli temperatura spadła poniżej -50°C, ale jedyny termometr, jaki Krakowiecki widział w swej „komandirówce”, kończył się właśnie na -50°C. Pewnego dnia – pisze Krakowiecki – *widziałem na „uczciwym” termometrze 76 stopnie C minus. Ku własnemu zdumieniu chodziłem tego dnia rześki, świeży, zupełnie nie obłąkany /.../ Czapkę, twarz, brwi i rzęsy, szmatę na ustach i na nosie mróz tak oblodził, że nie mogłem głową poruszyć. Z ust wydobywał się oddech ze świstem lokomotywy*²³.

Inną scenę zanotował W. Szałamow: *Fadiejew powiedział „poczekaj tylko, sam z nim pomówię”. Podeszedł do mnie i*

przyłożył kolbę karabinu do mej głowy. Leżałem na śniegu, oburącz trzymałem wiązkę drzewa, która spadła mi z ramion i nie mogłem się podnieść, by zająć swe miejsce w rzędzie ludzi schodzących z góry /.../ Fadiejew zwracał się zawsze do więźniów per „wy”. – Słuchajcie, staruszk – powiedział – to być nie może, by taki chojrak, jak wy, nie mógł unieść polana, różgi można powiedzieć. Jesteście jawnym symulantem, faszystą! /.../ Kopnął mnie obcasem w plecy, poczułem ciepło, ale nie poczułem bólu. Jeśli umrę – tym lepiej²⁴.

Okrucieństwa tego typu były jeszcze niczym w porównaniu z wyczynami Garanina i jego szefa południowego zarządu USWITŁag-u, Nikołaja Agłamowa. *Lubił on wybierać sobie brygadę, która mu w czymś zawiniła, spośród więźniów paradykujących przed nim. Rozkazywał odprowadzenie ich na bok i sam rozstrzeliwał przerażonych, siłoczonych ludzi z wesółymi okrzykami²⁵.* Poza wspomnianą już Serpantinką obozami, w których masowo rozstrzeliwano więźniów i więźniarki, były: Annuszka, Orotukan, Dukcza, Polarnyj, Swistoplas i Zołotityj.

Prawdziwą torturą więźniów kołymskich były wszy i głód. Więźniowie byli stale wygłodniali. W Zarosszym zjedli oni rozkładającą się padlinę końską, pokrytą muchami i robactwem. W Utinnym „zekowie” pochłonęli pół beczki zjełczałego smaru, a w Myłdze – mech²⁶. We wszystkich wspomnieniach kołymskich powraca obsesyjny motyw jedzenia, jego braku i związanych z tym cierpień.

Ucieczki znad Kołymy należały do rzadkości. Do najbliższych ludzkich osiedli na południowym zachodzie było około 800 km, na Alaskę zaś około 1800 km. Jakuci zresztą często wydawali zbiegów, gdyż byli za to wynagradzani. Istniał specjalny „pułk kołymski” NKWD z psami gończymi do ścigania zbiegów. Szalamow wspominał szefa lokalnej grupy pościgowej, Postnikowa, który szczególnie lubił mor-

²⁰ S. Mora (K. Zamorski), P. Zwierniak (S. Starzewski), *La justice sovietique*, Rome 1945, s. 328–330.

²¹ Conquest, s. 166.

²² Krakowiecki, s. 137–138.

²³ Tamże, s. 140.

²⁴ W. Szalamow, *Opowiadania kołymskie*, Warszawa brw, s. 51–52.

²⁵ Conquest, s. 54.

²⁶ Solzhenitsyn, Vol. 2, s. 112; Conquest, *passim*.

dować uciekinierów. Mimo to ucieczki zdarzały się czasem. Pewien więzień uciekał w dół Indygirki na dwóch kłodach drewna. Schwytano go dopiero nad Oceanem Arktycznym. W 1947 r. ex-oficer Armii Czerwonej zastrzelił strażę i zbiegł z bronią. Po drodze zabił jeszcze kilku ścigających go NKWD-ystów, aż wreszcie otoczony popełnił samobójstwo. Po wojnie grupa „własowców” pod dowództwem płk. Janowskiego usiłowała uciec w sposób zorganizowany, lecz została otoczona i wybita²⁷.

Zdżiczenie w łagrach kołymskich, podobnie jak w całym Gulagu, potęgowały „rządy” kryminalistów. A. Krakowiecki pisał: *W ciągu pobytu w łagrach /.../ byłem okradziony 63 razy. Liczyłem bardzo starannie. I byłem okradany nawet wtedy, gdy sądziłem, że już bezwarunkowo nie ma u mnie nic do ukradzenia. Wówczas wyciągnięto mi z kieszeni bodaj kawałek sznurka lub nędzną, brudną szmatkę*²⁸. „Urkowie” lub „błatnyje” zawsze znaleźli sposób, by dostać lepsze pożywienie nawet nie pracując. Terroryzowali nie tylko zwykłych więźniów „politycznych”, ale często i nadzorców. Ich język był zdumiewającym żargonem o niezwykłym nasileniu wulgarności i sprośności. W bezwzględnym, instynktownym okrucieństwie przewyższali wszelkie znane precedensy. Kryminalistki, zwane razoczki lub fijałoczki, były nieraz nawet bardziej okrutne i wulgarne. Straże NKWD akceptowały przywileje „urków”, gdyż ułatwiały im one kontrolę nad więźniami. Za czasów Stalina wyroki śmierci wydawano za agitację antyradziecką, natomiast nie było kary śmierci za zabójstwo. Dlatego też „urkowie” mordowali w biały dzień, dostając co najwyżej dodatkowe 5 lat łagru²⁹.

Oto scena opisana przez W. Szałamowa: *Teraz ty – zawarczał Naumow pokazując palcem Garkunowa. Garkunow zbladł i zjął fufajkę. Pod brudnym podkoszulkiem miał na sobie wełniany sweter – dostał go od żony w ostatniej paczce przed etapem na Kołymę /.../ – No, zdejmij – spokojnie brzmiał rozkaz Naumowa. – Nie zdejmę – zachrypiał Garkunow – Chyba, że ze skórą /.../ Rzucili się na niego, zbili z nóg /.../ Saszka, ten sam Saszka, który godzinę temu nalewał nam zupę za piłowanie, kucnął i wyjął coś zza cholewy. Wyciągnął rękę w stronę Garkunowa i ten zajęczał, waląc się*

na bok /.../ Saszka rozłożył ręce zabitego, rozerwał podkoszulek i przez głowę ściągnął sweter. Sweter był czerwony i plamy krwi były na nim prawie niewidoczne³⁰.

Więźniowie i ofiary Kołymy stanowili niesłychanie zróżnicowaną mozaikę narodowościową. Byli tam rolnicy z Syberii, Kozacy znad Donu i z Kubania, chłopci ukraińscy i białoruscy, Rosjanie, Litwini, Łotysze, Estończycy, Mołdawianie, Kazachowie, Niemcy, Gruzini, Uzbegy, Żydzi, Polacy, a nawet Japończycy, Koreańczycy i Hiszpanie. Wśród najbardziej znanych ofiar Kołymy wymienia się zazwyczaj poetów Bruno Jasieńskiego i Osipa Mandelsztama, paleobotanika Nikołaja Wawilowa, zmarłych w obozach przejściowych we Władywostoku i Magadanie. Nad Kołymą zamordowano m.in. botanika A. Michejewa, poetę W. Kniaziewa i meteorologa Niekrasowa. W 1953 r. do kopalni ołowiu w Chołodnaja przywieziono tysiące więźniów, którzy wzięli udział w rebelii w łagrach norylskich.

Nad Kołymą ginęli też Polacy. W lecie 1940 r. przybył do Magadanu pierwszy transport więźniów polskich. A. Krakowiecki tak opisywał reakcję „zeków” na pojawienie się Polaków: *Słyszeliśmy, słyszeliśmy, że już Polacy przyjechali. Dawnośmy na was czekali, zaraz jak wyczytaliśmy o oswobodzeniu Polski. Czekaście, mówiliśmy, niech tylko Morze Ochockie odmarznie, zaraz mieć tu będziemy oswobodzonych Polaków*³¹. Liczbę obywateli polskich nad Kołymą w latach 1940–41 ocenia się na około 10 tys. osób. Podczas „amnestii” w 1941 r. zwolniono 583 osoby, z których do armii Andersa dotarło 171 więźniów. Reszta zginęła. Jeden z uratowanych zeznał: *W marcu 1941 r. przybył na „pryisk” Komsomolec były rosyjski naczelnik NKWD z północnej Kamczatki, z półwyspu Czukotka, gdzie znajdują się kopalnie ołowiu. W rozmowie z nim dowiedziałem się, że w 1940 r., w miesiącu sierpniu, przybył na Czukotkę statek, który przywiózł 3000 Polaków, przeważnie wojskowych i policji /.../ W czasie do mego odjazdu zmarło 90% Pola-*

²⁷ Tamże, s. 62.

²⁸ Krakowiecki, s. 126–127.

²⁹ Conquest, s. 80 i 86.

³⁰ Szałamow, *Opowiadania kołymskie*, s. 10.

³¹ Krakowiecki, s. 97.

ków. Na miejsce Polaków w 1941 r. przywieziono Gruzinów i Kazachów. Do wyjazdu z Kołymy, tj. 7 lipca 1942 r. ani jeden z Polaków z Czukotki nie wrócił³². Nieco mniejsze transporty Polaków trafiły nad Kołymę później, po 1944 r. Jedną z relacji opisujących losy więźniów polskich nad Kołymą w tym okresie jest wspomniana książka A. Popławskiego, który spędził tam lata 1951–56.

Historia obozów kołymskich stanowiła przez całe dziesięciolecie tabu oficjalnych środków przekazu w systemie komunistycznym. Była to rzeczywistość znana ogólnie z opowiadań ustnych, ale przemilczana lub zakłamywana w oficjalnych publikacjach. Pierwszy idylliczny obraz Kołymy stworzył sam R. Berzins, który w 1935 r. wydał książkę „Kołyma – kraj cudów”. Inni autorzy radzieccy w podobny sposób wychwalali *osiągnięcia młodych komsomołców* nad Kołymą. Dopiero w 1963 i 1964 r. ukazało się w ZSRR oficjalnie parę wspomnień uchylających rąbka publicznej tajemnicy. Później znów zapadła głucha cisza, aż do lat ostatnich, gdy znów pojawiło się nieco opracowań i wspomnień na ten temat. Zachód poznał prawdę o Kołymie wcześniej, m.in. z relacji polskich. Stopniowo dostępna na Zachodzie literatura wypełniła główne luki w wiedzy o łagrach kołymskich. Brak natomiast ciągle prac opartych na archiwach radzieckich.

Na tym tle szczególnie drastycznie wyglądają niektóre publikacje zachodnie bagatelizujące obozy kołymskie. Najbardziej chyba znaną taką próbą była książka wiceprezydenta USA, Henry A. Wallace'a, który przybył nad Kołymę z grupą doradców pod kierownictwem prof. Owena Lattimore'a w lecie 1944 r. Wallace nie miał pojęcia, czego się można doszukać nad Kołymą i napisał entuzjastyczny raport o energicznych młodych pionierach na Dalekim Wschodzie, torujących drogę postępowi pod kierunkiem utalentowanego przywódcy Iwana Nikiszowa i jego uroczej żony (!). Wallace pochwalił też gen. NKWD Goglidze, prawą rękę Berii, który akurat wizytował łagry kołymskie. Obejrzał przedstawienie w teatrze im. Gorkiego w Magadanie, pochwalił *8-godzinny dzień pracy* obowiązujący w ZSRR, zapoznał się z *rolą związków zawodowych* i zwiedził wzorową farmę hodowlaną, zainscenizowaną przez

NKWD³³. Prof. Lattimore opublikował swoje wypracowanie w „National Geographic” w grudniu 1944 r. porównując „Dalstroj” do Hudson Bay Company i zarządu robót publicznych w dolinie rzeki Tennessee i ukazując sylwetkę *Mr Nikishova* jako *odpowiedzialnego i rzutkiego przedsiębiorcy*. Przed śmiercią Wallace wyraził żal, że tak *źle zrozumiał rzeczywistość radziecką*. Lattimore nigdy nie żałował swego reportażu.

W przedmowie do angielskiego wydania „Innego świata” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego Bertrand Russell napisał, że ci, którzy opublikowali podobne fałszerstwa, *dzielał odpowiedzialność za niewiarygodne okropności, które zgutowano milionom mężczyzn i kobiet, powoli uśmiercających ciężką pracą i głodem, w mrozie Arktyki*³⁴,

Pełnej prawdy o Kołymie nie znamy. Jest wątpliwe, czy będzie ją można odtworzyć, nawet jeśli zostaną udostępnione odpowiednie archiwa radzieckie. Trzech milionów ludzi, którzy bezimiennie stracili tam życie w strasznych warunkach, nic nie wskrzesi, a ich indywidualne losy pozostaną w większości nie znane. Ich szczątki spoczywają jednak w wiecznej zmarzlinie nad Kołymą. Ich los nie może nam być obojętny. Czyż chęć dowiedzenia się czegoś więcej o ich cierpieniach nie jest dziś jedyną formą zadośćuczynienia?

³² Anders, s. 78.

³³ H. A. Wallace, *Soviet Asia Mission*, Washington D.C. 1945.

³⁴ Conquest, s. 204.

La Kolyma

Faisant le point des connaissances actuelles sur les camps de la mort en zone polaire riveraine de la Kolyma, l'auteur constate que seul un cercle restreint de spécialistes dispose d'une information relativement précise sur cette zone de l'URSS. Même si ce n'est plus un sujet tabou, les publications sur la Kolyma restent rarissimes en URSS.

Outre l'exploitation de l'or et d'autres métaux rares, la vocation majeure des camps de Kolyma était l'extermination des détenus. Leurs effectifs, à l'apogée, ont culminé à 600 mille, alors que le nombre de victimes est évalué à 2,9 millions, pour la période 1932-1953. Plus de 10 mille Polonais y sont restés à jamais.

Rzut oka na Wschód

Janusz Gazda

Nazwać piekło rajem

Dwukrotnie chciano mnie w Związku Radzieckim niemal zlinczować.

Po raz pierwszy było to latem 1971 r., gdy po tygodniu spędzonym w towarzystwie wielkiego Sergiusza Paradżanowa i jego przyjaciół w Kijowie popłynęliśmy z żoną wodolotem na odpoczynek, jakieś 150 km w dół Dniepru, do wioski leżącej tuż za Kaniowem (znanym skądinąd z poniżającego spotkania króla polskiego Stanisława Augusta z jego władczynią Katarzyną II), a niezbyt daleko od Perejasławia, o którym miejscowi starcy ukraińscy mówili nam, że *tu Chmielnicki sprzedał Rosji Ukrainę*.

Brzeg, gdzie wśród zarośli i drzew rozbili namioty nasi przyjaciele i ich znajomi, łagodnym łęgiem schodził ku szerokiemu jak trzy Wisły pod Warszawą Dnieprowi, w którym pływały żółwie, zaskronce i wszelka ryba, a na środku rzeki była ponad kilometrowej długości wyspa z przepływającym przez nią strumieniem i jeziorkiem. Choć pod wpływem sztucznego Morza Kijowskiego i wycinania lasów czarnoziem w okolicy zaczął już pokrywać się warstwą piachu, to miejsce było jeszcze wówczas nie zatrute, piękne i odludne, jakby stworzone do beztroskiego wypoczynku w upalne, ukraińskie lato. Ale pokonując tę daleką drogę z Polski na Ukrainę i znalazłszy się w historycznej okolicy przywodzącej na myśl wydarzenia, które doprowadziły do rozpadu jedności Rzeczypospolitej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, co w konsekwencji obróciło się przeciwko wszystkim narodom Jagiellońskiej wspólnoty, nie wypadało jedynie cieszyć się urokami natury i klimatu, zaś nie skorzystać z nadarzającej się okazji do rozmów.

Podczas jednej z takich dramatycznych rozmów, a musiały się one stać dramatyczne, bowiem odległość dzieląca nasze dwa światy była olbrzymia mimo życzliwości,

jaką obdarzaliśmy się wzajemnie, i sympatii zadzierzgniętej już uprzednio w sytuacjach, które nie wymagały ujawniania poglądów, i mimo zbliżonych (z pozoru, jak się później okazało) zajęć zawodowych, jako że towarzyszący nam w tej naddnieprzańskiej scenerii synowie nieżyjących już, podobno najwybitniejszych na porewolucyjnej Ukrainie, poetów sprawowali redaktorskie funkcje, jeden w wydawnictwie, drugi w wytwórni filmowej, zaś żona tego ostatniego była aktorką filmową i w tym światku artystyczno-redaktorskim nie mieścił się jedynie jej szwagier, oficer zawodowy, i siostra o szokującym nas imieniu Stalina (ideologia i polityka wkraczały niegdyś tak głęboko w życie prywatne, że nadawano dzieciom nawet takie imiona, jak Traktor, Barykada, Elektryfikacja, Krasarma – od Krasnaja Armia, Kim – od Komunistyczeskij Intiernacional Mołodzieży, Riewmir – Riewolucija Mira, Ninel – od nazwiska Lenin czytanego wspak, Wilen – od Władimir Iljicz Lenin, Ęrlen – od era Lenina itp., itp.; imię znanego reżysera filmowego, Marlena Chucyjeewa, jest skróconą zbitką nazwisk Marks-Lenin), a więc podczas jednej z naszych dramatycznych rozmów swe wywody o historii najnowszej zakończyłem narzucającą się jakby nieuchronnie pointą i powiedziałem, że nie widzę żadnej różnicy między Stalinem a Hitlerem.

Było to porównanie, które wówczas nie mogło się pomieścić w głowach naszych rozmówców. Trzeba było zobaczyć twarze tych osób, które jeszcze niedawno prześcigały się w uprzejmościach w stosunku do gości z Polski i konkurowały między sobą w podsuwaniu nam przysmaków ze swych oddzielnych, biwakowych „stołów”. Teraz ich twarze wyrażały złość, agresję i nienawiść, a słowa wykrzykiwane przeciwko mnie przypominały śmiercionośną palbę karabinów maszynowych. Tylko dzieci, trzynasto- i piętnastoletnie, z zaciekawieniem i sympatią patrzyły na nas i wsłuchiwały się w nasze argumenty, dostrzegając w nich być może potwierdzenie własnych, nieśmiałych jeszcze wątpliwości. A z dorosłych (poza parą naszych najbliższych przyjaciół, głośno się z nami solidaryzujących, ale było to małżeństwo mieszane – on był Polakiem) tylko syn poety Ryłskiego zachował wstrzemięźliwość, tzn. po prostu milczał, lecz sens tego milczenia wyjawiał mi dopiero na drugi

dzień, gdy przypadkiem znaleźliśmy się na osobności, w dużym oddaleniu od reszty towarzystwa. Powiedział szepem: *Z Hitlerem i Stalinem miałeś wczoraj rację. Jeden wart drugiego*. Bał się powiedzieć to przy innych. Bał się nawet własnej żony. Przypominam – był rok 1971.

Atmosfera obłęzonej twierdzy

Po raz drugi miałem uczucie, że za chwilę zostanę zlin-czowany w 1984 r., a więc na rok przed rozpoczęciem procesu nazywanego pieriestrojką. Było to w Kijowie, 9 maja, czyli w Dniu Zwycięstwa, który jest w ZSRR świętem państwowym. Od samego rana panował na ulicach nastrój podniosłości i uroczystej powagi, osiągany głównie dzięki różnego rodzaju akcentom militarnym. Rzecz nie polegała jedynie na zwiększonej obecności osób w wojskowych mundurach. Mundur jest tu widokiem codziennym, w żadnych kraju nie widzi się tylu wojskowych co na ulicach dużych miast w ZSRR. W moskiewskim metrze zawsze zabawiałem się liczeniem, ilu minę żołnierzy lub oficerów podczas zjazdu lub wjazdu ruchomymi schodami. Nigdy nie zdarzyło mi się spotkać mniej niż dwóch wojskowych.

W tym uroczystym dniu rzucało się natomiast w oczy coś, co można by nazwać zmilitaryzowaniem prywatności. Utkwiły mi w pamięci szczególnie dwa obrazy. Jeden to widok młodych dziewcząt, które przed pomnikiem Chwały, gdzie składali wieńce przedstawiciele zakładów pracy, szły radzieckim defiladowym krokiem wojskowym, unosząc wysoko w górę wyprostowane nogi, co w rażący sposób kontrastowało z naturą kobiecego organizmu. W twarzach tych dziewcząt, pokrytych, na ogół młodzieńczym trądzikiem, obok zawziętości dostrzegłem także rodzaj crotycznego podniecenia, spowodowanego udziałem w wojskowym rytuale. Drugi to widok starych ludzi, kobiet i mężczyzn, przeważnie brzydkich, zniekształconych fizycznie różnymi dolegliwościami chorobowymi. Ludzie ci w tym uroczystym dla nich dniu wyszli na ulicę w sukienkach, kostiumach, garniturach, które miały sprawiać wrażenie odświętnych, a wyglądały, jakby były uszyte jeszcze w czasie wojny. Czuło się jakąś ponurą (tak, właśnie ponurą, a nie radosną) dumę,

z jaką kobiety i mężczyźni obnosili nie tylko swe liczne medale, ale także rodzaj zadowolenia z przebytej drogi, z własnego życia, z systemu, w którym żyli. Była to ta sama duma, która emanowała z patetycznych artykułów okolicznościowych, na łamach gazet i z komentarzy wygłaszanych w radiu i telewizji.

Przybysza z Polski szokowało takie współgranie oficjalności z prywatnością, tonu wstępniaka gazetowego z nastrojem pojedynczych osób. Oznaczało ono, że mechanizm manipulacji politycznej działa sprawnie i skutecznie. Nieustanne podtrzymywanie pamięci o wojnie, tak wyraźnie widoczne w owym dniu świątecznym, ale przecież dokonywane codziennie przez literaturę, prasę, film, radio, podręczniki szkolne i programy zajęć przedszkolaków, a także przez obfitą i kosztowną twórczość pomnikową, nie służyło pogłębianiu prawdy o historii, lecz jej zaciemnianiu. Jednocześnie wprowadzało ludzi w atmosferę zagrożenia zewnętrznego umożliwiając sugestię, że to zagrożenie ciągle jeszcze trwa i że właśnie ono oraz wojna, która wprawdzie zakończyła się przed 40 laty, są przyczyną współczesnych kłopotów i niedostatków. Tworzenie atmosfery obłożonej twierdzy, podsyćcie wyobraźni społecznej obrazem okrutnego wroga i ciągłym przypominaniem cierpień wojennych służyło zagłuszaniu myśli o bolączkach współczesnych i umacnianiu wiary w konieczność utrzymywania wielkiego imperium i silnej władzy centralnej, a także osłabianiu wszelkich dążeń oddolnych, samorządowych i wolnościowych.

Nic więc dziwnego, że będąc wieczorem u znajomych i widząc, jak oni i ich goście poddają się reżyserowanym nastrojom tego dnia, zaś ich wyobraźnia, a może i wiedza sprowadzają się jedynie do sentymentalnego schematu zakładającego, że Związek Radziecki był tylko niewinną ofiarą II wojny światowej, nie wytrzymałem i dość brutalnie przerwałem ich czułościowość. Zacząłem mówić, a może nawet krzyczeć, gdyż stan irytacji utrudniał zachowanie spokoju, że zamiast poddawać się wzruszeniom mogliby wreszcie trzeźwo spojrzeć na historię państwa, którego są obywatelami, i pomyśleć także o odpowiedzialności, jaka spoczywa na tym państwie za wybuch II wojny światowej i za poniesione w niej ofiary. W 1939 i 1940 r. – mówiłem –

agresorem był nie tylko Hitler. Uznano mnie wówczas za świętokradcę.

A ja, jak już wielokrotnie zdarzało mi się w tym kraju, a zdarzało się to nie tylko mnie, czułem się zażenowany, że muszę wyjaśniać elementarne sprawy i udzielać elementarnych informacji, którym zresztą nie wszyscy skłonni byli wierzyć, traktując mnie jak zbłąkanego wyznawcę ideologii „pańskiej Polski” (na początku lat siedemdziesiątych redaktor naczelny pewnego moskiewskiego czasopisma filmowego zadzwonił nawet do moich przełożonych w Warszawie domagając się, żeby więcej nie przysyłali *tego polskiego szlachcica* – obdarzył mnie tym według niego obraźliwym epitetem, choć nikt nigdy nie słyszał przecież o żadnych herbowych Gazdach).

Nie wszyscy reagowali tak, jak pewien student moskiewskiej szkoły filmowej, Rosjanin, który po wysłuchaniu opowieści mego przyjaciela o wspólnej defiladzie oddziałów hitlerowskich i radzieckich w Brześciu w 1939 r. powiedział wstrząśnięty i przerażony: *Jolki-palki! Co oni wyrabiali! Jeszcze moje wnuki będą musiały ciężko za to płacić!*

Rozmowa odbyła się kilka lat temu, młody człowiek od przypadkowo poznanego Polaka dowiedział się o tym, o czym powinien był móc się dowiedzieć z ogólnie dostępnych publikacji, gdyby takie wówczas w jego kraju istniały. *Ludzie, którzy są źle poinformowani, dają się łatwiej powodować* – pisze A. Zinowiew¹. Ów student wiedział dotychczas jedynie tyle, że w 1939 r. odbyło się WYZWOLENIE Białorusi i Ukrainy Zachodniej, zaś w roku następnym wołą swych ludów Litwa, Łotwa i Estonia weszły w skład ZSRR. Dla nas taka interpretacja niedawnej historii brzmi kuriozalnie, ale przecież jest ona faktem. W końcu długiej rozmowy młody adept sztuki filmowej wypowiedział słowa podobne do tych, które w oficjalnej prasie radzieckiej wyczytałam dopiero w 1989 r., wygłoszone przez człowieka w słusznym wieku: *Nieszczęście polega na tym, że myśmy wierzyli... Albowiem im mniej się dowierza, tym mniej okłamują*².

Logika cynizmu

Minęło trochę lat od wakacji spędzanych pod Kaniowem i od kijowskiego wieczoru w Dniu Zwycięstwa, kiedy to wiel-

kie oburzenie wśród moich rozmówców wywołało stawianie znaku równości między Stalinem a Hitlerem. Dziś leżą przede mną dwie okrągłe plakietki samoprzylepne, demonstracyjnie podkreślające ten znak równości, a przywiezione ze Związku Radzieckiego, gdzie zostały kupione legalnie w kiosku. Na jednej z nich na czarnym tle widnieje pięcioramienna gwiazda czerwona z wrysowaną w jej środek swastyką, u dołu jest rok: 1939. Na drugiej, też na czarnym tle – trupia główka i zamiast piszczeli dwa skrzyżowane drzewcami czerwone sztandary, jeden z czarną swastyką, drugi z białym sierpem i młotem, pod sztandarami data: 1939–1989.

Napisałem, że plakietki zostały kupione w Związku Radzieckim, i brzmi to dość sensacyjnie. Pora więc uściślić: zakupiono je w Wilnie. A to jest wielka różnica. Trudno sobie wyobrazić, by mogły być sprzedawane na ulicach Moskwy, nie tylko dlatego, że nie dopuściłyby do tego władze; plakietki takie wywołałyby oburzenie większości zwykłych mieszkańców Moskwy. Otwarte ich rozpowszechnianie było możliwe jedynie na Litwie, Łotwie i w Estonii, czyli w krajach, które zawsze czuły się szczególnie obco w radzieckiej wspólnocie, a i przez innych były traktowane z dużą dozą obcości. Pamiętam, że 20 lat temu jechaliśmy z żoną do Tallina, w Moskwie mówiono do nas z zazdrością: *O, jeditie w Pribaltiku; tam uże kulturnyj narod, u nich jest palatienca (ręczniki) frote*. Jednocześnie słyszało się stale o różnych przejawach niechęci do Litwinów, Łotyszy i Estończyków, a najdrastyczniejszym tego przykładem stały się prześladowania, jakim byli oni poddawani przez współtowarzyszy innych narodowości w czasie pełnienia służby wojskowej. Prześladowania te, prowadzące do wielu osobistych tragedii (dezercje, samobójstwa), nasiliły się w ciągu ostatnich paru lat jako reakcja na wolnościową i odśrodkową działalność tzw. frontów ludowych (a właściwie – narodowych) w trzech republikach bałtyckich³.

Różnica między świadomością mieszkańca stolicy ZSRR a stolicy Litwy, Łotwy czy Estonii nie wynika jedynie z

¹ Aleksander Zinowiew, *Gorbaczowizm*, przekład Izabela Bielicka, wyd. CDN, Warszawa 1988, s. 26.

² „Moskowskije Nowosti”, nr 1/1989, s. 5.

³ Wg wydawanego w Rydze czasopisma „Atmoda” („Przebudzenie”), 25 IX 1989.

różnego dopływu informacji, ale jest sprawą różnych punktów widzenia. Z Moskwy chciałoby się zawiadnąć spojrzeniem jak najwięcej i zobaczyć ojczyznę wielką, która jest *jedyną i niedzielną*, zaś z Wilna widzi się swój rodzimy mały kraj i chciałoby się ułożyć w nim życie całkowicie po swojemu. Zmiany na północnym zachodzie przebiegały więc szybciej niż w centrum, zależały bowiem jedynie od przełamania bariery oficjalnego przyzwolenia.

Jeszcze w 1987 r., w rocznicę podpisania paktu Ribbentrop – Mołotow, umożliwiającego wcielenie trzech krajów bałtyckich do ZSRR, gdy w niedzielę 23 sierpnia przed kościołem Św. Anny w Wilnie, a także pod pomnikiem Wolności (wzniesionym przed wojną) w Rydze i na placu Ratuszowym w Tallinie odbyły się skromne manifestacje protestacyjne, milicja aresztowała wielu uczestników, zaś prasa, zarówno miejscowa jak i moskiewska, odsądzała od czci i wiary *burżuazyjnych inspiratorów z zagranicy* oraz uczestników i organizatorów miejscowych (*dlaczego mamy milczeć, gdy ksiądz Rokus Puzonas wylewa z ambony pomyje na nasze głowy, drwi z tego, co człowiek radziecki zdobył wielkim wysiłkiem* – pisał wydawany w Wilnie po polsku organ KP Litwy⁴). Jeszcze wówczas gromiono w prasie za *nacjonalizm* nieśmiałe pojawienie się na manifestacjach flag narodowych (*burżuazyjnych* – jak pisały gazety): żółto-zielono-czerwonej na Litwie, czerwono-biało-czerwonej na Łotwie i niebiesko-czarno-białej w Estonii.

Za rok manifestacje były o wiele potężniejsze i nikt nie aresztował ich uczestników, zaś narodowe sztandary uznawane już oficjalnie powiewały w publicznych miejscach. Najpierw w Estonii, wkrótce także na Litwie i Łotwie opublikowano tekst paktu Ribbentrop – Mołotow wraz z tajnymi klauzulami i domagano się uznania go za nieważny od momentu podpisania, za czym szły hasła dalsze, niepodległościowe. Nawet pierwszy sekretarz KP Litwy, Algirdas Brazauskas, oświadczył już w grudniu 1988 r., iż układy między ZSRR a Niemcami hitlerowskimi *wykazały, że kierownictwo obu krajów traktuje stosunki międzynarodowe przez pryzmat siły i uważa Litwę na obiekt transakcji /.../. Układy te stworzyły realną podstawę dla wywarcia przez Stalina i jego otoczenie brutalnego nacisku na rząd Republiki*

*Litewskiej, dla narzucenia mu swej woli*⁵. W 1989 r. już nie tylko społeczeństwo i „Sajudis“, ale także litewska Rada Najwyższa domagała się unieważnienia układów wyliczając, które punkty prawa międzynarodowego i układy z innymi państwami pogwałcił ZSRR w latach 1939–41.

Na jesiennej sesji tejże Rady pochodzące z centrali próby obrony paktu Ribbentrop – Mołotow, jako rzekomo chroniącego kilka krajów i narodów przed aneksją ze strony Niemiec⁶, tak zostały skwitowane przez jednego z deputowanych: *Cyniczna i bezwstydną logika. Wynika z niej, że grabieżca nie jest winny, albowiem zagarnął to, co być może zagarnąłby inny grabieżca. Niestety, ale odgłosy tej logiki dają się też zauważyć w referacie towarzysza Gorbaczowa na Plenum KC KPZR 19 września*. Ten sam deputowany przypomniał także słowa Mołotowa wypowiedziane w 1940 r. do wicepremiera Litwy, Vincasa Kreve-Mickevičiusa: *Powinniście uważnie spojrzeć na realia i zrozumieć, że w przyszłości małe państwa zmuszone będą zniknąć*⁷. Na Litwie, Łotwie i w Estonii pakt ZSRR z Niemcami hitlerowskimi nie jest traktowany jako pakt „o nieagresji“, lecz jako pakt planujący agresję przeciwko krajom trzecim.

Falowanie jawności

Inne jest spojrzenie radzieckiego centrum. Tam długo jeszcze kwestionowano autentyczność tajnych protokołów, a poniekąd tego dopiero w połowie 1989 r. Członek najwyższych władz partyjnych Aleksander Jakowlew nazwał wprowadzie układy *zmową*, ale jednak podtrzymał ich dotychczasową ocenę podkreślając, że ZSRR nie miał wówczas innego wyjścia⁸. Jeszcze jesienią twierdzono oficjalnie w Moskwie, że włączenie Litwy, Łotwy i Estonii do ZSRR było rezultatem woli narodów tych krajów i nie miało związku z podpisanymi wcześniej układami z Hitlerem.

⁴ „Czerwony Sztandar“, 25 VII 1987.

⁵ Cyt. za „Czerwony Sztandar“, 11 II 1989.

⁶ „Prawda“, 11 VIII 1989.

⁷ Przemówienie deputowanego Justinasa Marcinkevičiusa, „Czerwony Sztandar“, 27 IX 1989.

⁸ „Prawda“, 18 VIII 1989.

Inna jest już jednak teraz sytuacja człowieka, który pragnie wyrobić sobie własne zdanie, a nie opierać się jedynie na interpretacjach oficjalnych. Minionego lata „Moskowskie Nowosti” wydrukowały nie tylko tekst tajnych klauzul, ale także teksty innych dokumentów, telegramów, przemówień, toastów i oświadczeń towarzyszących w 1939 r. podpisaniu przez ZSRR paktu z Niemcami hitlerowskimi. Na tych samych kolumnach widnieje także zdjęcie opatrzone podpisem: *29 września 1939 roku. Nad brzegiem Wisły. Żołnierze niemieccy rozmawiają po przyjacielsku z załogą czołgu radzieckiego*. Takie zdjęcie musi być dla większości czytelników w ZSRR wstrząsem i burzyć równowagę umysłową, bowiem łączy ze sobą, a więc obdarza jednakowym znakiem wartościującym, dwa symboliczne obrazy, które dotychczas pod wpływem sugestywnej kultury masowej funkcjonowały w wyobraźni jako ze sobą sprzeczne. Żołnierz niemiecki był symbolem najbardziej okrutnego wroga, faszysty. Żołnierz radziecki – ucieleśnieniem kogoś, kto broni ludzkości przed faszyzmem. Zdjęcie połączyło ich niemal w przyjacielskim uścisku i ta emocjonalna sugestia być może bardziej od argumentów logicznych ma szansę podważyć mit o „wyzwoleniu” w 1939 r. Ukrainy Zachodniej, Białorusi i Wilna.

Obok zdjęcia widzimy także satyryczny rysunek z ówczesnej prasy brytyjskiej: Hitler jako pan młody czule tańczy z uszczęśliwionym Stalinem, ubranym w strój panny młodej⁹. Rysunek jest zastanawiająco zgodny w wymowie z czastuszką z rejonu Wiatki, co mogłoby dowodzić, iż świadomość „ludu rosyjskiego” (wiemy o niej ciągle zbyt mało) nie była odległa od świadomości innych społeczeństw europejskich: *Gitler muzyku igrajet, / Stalin plaszet triepaka, / Zagubili wsiu Jewropu / Dwa leszczajich duraka*¹⁰.

Jak bardzo daleko znaleźliśmy się od obrazu historii, który nosili w swej wyobraźni moi rozmówcy z naddnieprzańskich wakacji 1971 r., a nawet uczestnicy Dnia Zwycięstwa z nie tak przecież odległego 1984! Ciekawe, jak dziś reagują na wiele tekstów, chociażby tych, które zamieszcza oficjalna prasa centralna? Chciałbym mieć nadzieję, że nie tak, jak autorka listu do komisji zajmującej się sprawami represjonowanych pisarzy: *Gdyby nie on (Stalin – J.G.) poszłyby nasze skóry na abażury, a mięso i kości na popiół do*

użyźnienia pól w Niemczech. Historia osądzi tych, którzy czarną niewdzięcznością odpłacają towarzyszowi Stalinowi⁹.

Tymczasem naukowiec Wiaczesław Daszyczew czyni dalszy krok w dochodzeniu do prawdy o flircie Stalina z Hitlerem, zdobywa się nawet na inną od oficjalnej ocenę układu monachijskiego: *W szczytowym okresie stalinowskich represji połowy lat trzydziestych kierownicze sfery Anglii i Francji przestały widzieć w Związku Radzieckim godnego zaufania i silnego w sensie wojskowym sojusznika. W takich warunkach Chamberlain i Deladier nie uważali za możliwe wejście w konflikt wojenny z Niemcami z powodu Sudetów.*

Daszyczew podważa oficjalną tezę o nieuchronności zawarcia przez ZSRR traktatu z Hitlerem. Wymienia różne działania zabezpieczające Anglii, Francji i Polski (m.in.: 31 marca Anglia i Francja udzieliły Polsce gwarancji bezpieczeństwa i niezawisłości. Rząd radziecki mógł dołączyć się do tych gwarancji nie stawiając żadnych warunków, ale tego nie zrobił) i komentuje sytuację nazywając ją paradoksalną: *Anglia i Francja przejawiają aktywność, żeby przeciwstawić się hitlerowskiej agresji, a rząd Stalina stoi na uboczu, wykazuje pasywność, co więcej, przekreśla projekty i propozycje mocarstw zachodnich wykorzystując do tego celu każdy pretekst. W ten sposób, podobnie jak w latach 1930–1932, kiedy nad Niemcami zawisło niebezpieczeństwo ustanowienia nazistowskiej tyranii, a Stalin upatrywał głównego niebezpieczeństwa dla ruchu robotniczego w socjaldemokracji, tak i w 1939 roku nie potrafił określić w sposób prawidłowy, skąd się zbliża główne zagrożenie żywotnych interesów ZSRR i narodów europejskich i w związku z tym nie chciał szukać sojuszników pozwalających na przeciwstawienie się temu zagrożeniu. W obu wypadkach wygrał na tym faszyzm niemiecki.*

Autor cytuje szefa zarządu politycznego Armii Radzieckiej, Lwa Mechlisa, który w marcu 1939 r. wzywał, by wykorzystać zaistniałą sytuację międzynarodową i wypełnić internacjonalistyczny obowiązek, powiększając liczbę repub-

⁹ „Moskowskije Nowosti”, nr 34/1989, s. 8–9.

¹⁰ Cyt. za: Władimir Krupin, *Kino – opasna wieść*, „Iskusstwo Kino”, nr 3/1989, s. 28. Tłumaczenie dosłowne: „Hitler melodię wygrywa, Stalin tańczy trepaka, doprowadzili do zguby całą Europę dwaj durnie z piekła rodem”.

¹¹ „Ogoniok”, nr 39/1989, s. 6.

lik radzieckich. A następnie konkluduje: *W tragicznym momencie historii europejskiej, kiedy wszystkie wysiłki i całą uwagę należało skoncentrować na stworzeniu i konsolidacji międzynarodowego frontu przeciwko faszyzmowi, Stalin i jego stronnicy zastanawiali się nad tym, jak rozdmuchać pożar rewolucji w Europie. Jasne jest, że stwarzało to poważne przeszkody w zjednoczeniu sił politycznych i społecznych Europy przeciwko groźbie faszystowskiej agresji*¹².

Stwierdzenia te są dość odległe od oficjalnych mitów radzieckich związanych z wybuchem II wojny światowej. Moich adwersarzy w 1971 r. doprowadziłyby z pewnością do wściekłości. Ale i w 1989 r. spotkały się z licznymi protestami, także oficjalnymi. Najostrzejszy z nich¹³ pochodził od rządowej agencji prasowej „Nowosti”, a więc od wydawcy tygodnika, w którym Daszyczew zamieścił swój tekst. Takie jest falowanie jawności, proklamowanej jako aktualne hasło polityczne.

40 milionów ofiar

W zbioru wierszy Mikołaja Zabołockiego, podpisanych do druku w grudniu 1986 r., ze wstępu autorstwa jego syna można się jedynie dowiedzieć, że poeta w marcu 1938 r. przerwał na jakiś czas swą działalność literacką, a od 1939 do 1945 r. *MIESZKAŁ* (podkr. – J.G.) *na Dalekim Wschodzie, w Altajskim Kraju i w Kazachstanie, pracując na budowach jako kreślarz, to znów przy wyrębie lasu i w kamieniołomach. Nie pada ani razu słowo „uwięzienie”*.

Ale już w marcu 1988 r. w łotewskim piśmie „Daugawa” ukazała się „Historia mojego uwięzienia” Zabołockiego, a w niej: *Strumień wody pod silnym ciśnieniem uderzył we mnie i poparzył ciało. Zepchnęli mnie tym strumieniem w kąt i po długich zmaganiach włamali się do celi całą zgrają. Okrutnie mnie wówczas pobili, skopali butami /.../. Doznałem wstrząsu i zostałem doprowadzony do stanu niepczytalności, wymęczony przecież torturami, głodem i brakiem snu. /.../ Daw. Is. Wygodzkiego, człowieka najuczciwszego z uczciwych, utalentowanego pisarza, starca, oficer śledczy ciągnął po podłodze za brodę i płuł mu w twarz. /.../ Dojrzywało we mnie dziwne przekonanie, że dostaliśmy się w ręce hitlerowskich faszystów,*

*którzy pod samym nosem naszej władzy znaleźli sposób na mordowanie obywateli radzieckich*¹⁴.

To bardzo charakterystyczne – w wielu wspomnieniach powtarza się takie właśnie porównanie z faszyzmem, które jest także wyrazem zdziwienia czy zaskoczenia. Było obecne nawet w publikacjach, które zdążyły się ukazać oficjalnie na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a podkreślało jedynie tyle, że zbrodnie były czymś wyjątkowym i dokonywały się wbrew systemowi. Oczywiście, dotyczyło to wspomnień i publikacji osób, które wcześniej uległy urokom systemu. Masowo „rozkułaczani”, wywożeni i mordowani chłopci nie mieli na ogół złudzeń w stosunku do władzy. Później porównania z faszyzmem stały się oficjalnie niemożliwe nawet w takiej wersji, a jeśli powracają dziś, to w najciekawszych utworach mają już inny wymiar – służą charakterystyce systemu, a nie odstępstw od niego.

Moi rozmówcy z 1971 r., gdy próbowałem podzielić się z nimi wiedzą wyniesioną z lektury Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i Beaty Obertyńskiej, nie byli nawet skłonni mnie słuchać uważając, że to ja im chcę wmówić jakieś kłamstwa. Dziś otwiera się przed nimi coraz szerszy krąg oficjalnie dozwolonej rosyjskiej literatury obozowej.

„Nowyj Mir” zaczął nawet druk „Archipelagu Gułag”. W obieg czytelniczy wszedł więc ponownie Aleksander Sołżenicyn, którego w 1974 r. wydano z ZSRR, pozbawiono obywatelstwa, a jego książki spalono. Cały kraj ogarnęła wówczas fala wieców popierających tę decyzję; sam słyszałem i widziałem w telewizji radzieckiej, jak jacyś robotnicy mówili do kamery, że *i tak władza radziecka postąpiła z Sołżenicynem łagodnie, należałoby mu po prostu odrąbać obie ręce*, lub *taki zdrajca zasłużył sobie na kulę w łeb*. Moja znajoma na przyjęciu urodzinowym u własnej siostry słysząc, że wszyscy goście i domownicy obdzielają Sołżenicyna niewybrednymi epitetami (a było to na drugi dzień po wydaleniu pisarza), zapytała, czy przynajmniej czytali jego książki. Oburzono się na nią: *Po co mamy to czytać? Są u nas*

¹² Władysław Daszyczew, *Stalin w naczale 39-go, XVIII Sjezd WKP(b) i sowietskogiermanskij pakt o nienapadenii*, „Moskowskije Nowosti”, nr 37/1989, s. 16.

¹³ *Zajawlenie Agiencji pieczati „Nowosti”*, „Prawda”, 26 VIII 1989.

¹⁴ Cyt. za art. Tatiany Iwanównej, „Knižnoje Obozrienije”, nr 3/1989, s. 5.

ludzie wyznaczeni do tego celu. Oni to czytają i podejmują właściwe decyzje.

Weszył w obieg czytelniczy „Opowiadania kołymskie” W. Szałamowa, który przebywał w obozach i na zesłaniu przez 20 lat. *Nocą, 12 stycznia 1937 roku – pisał – zastukano do moich drzwi... Od pierwszej minuty więziennej było dla mnie jasne, że areszty nie są żadną pomyłką, że odbywa się planowe wyniszczanie całej grupy „społecznej” – wszystkich tych, którzy z najnowszej historii Rosji zapamiętali nie to, co zapamiętać należało...*¹⁵ Każda chwila życia obozowego to chwila zatruta. Jest tam tyle tego, czego człowiek nie powinien znać, a jeśli to widział – lepiej by było, gdyby umarł¹⁶. Ostatnie lata swego życia spędził Szałamow w osamotnieniu, w domu starców, oślepy i głuchy. Umarł w 1982 r. Zostawił po sobie m.in. zastanawiające słowa: *W nowej prozie – po Hiroszimie, samoobsłudze Oświęcimia i Sierpantinnej na Kołymie, po wojnach i rewolucjach – wszelka dydaktyka jest nie do przyjęcia. Sztuka nie ma prawa do prawienia kazań. Nikt nie może nikogo uczyć, nie ma do tego prawa. /.../ Nowa proza jest zdarzeniem, walką, a nie ich opisem*¹⁷.

Po upływie ćwierć wieku od chwili napisania weszła w obieg czytelniczy także powieść Gieorgija Władimowa „Wierny Rusłan”, 15 lat wcześniej wydana po raz pierwszy na Zachodzie i uznawana za utwór nie tylko wybitny, ale również prekursorski. Autor, który w 1983 r. został zmuszony do wyjazdu z ZSRR, tak określił swój zamysł literacki: *zobaczyć piekło oczami psa i uznać to piekło za raj*¹⁸. Obok wybitnych utworów literackich ukazują się także wspomnienia, relacje dokumentalne, syntetyczne artykuły publicystyczne. Wyłania się z nich obraz represji, obozów koncentracyjnych, egzekucji, przesłuchań i tortur, przypominający obraz inny, znany dotychczas z opisów systemu zwanego hitlerowskim. Te dwa obrazy zaczynają się na siebie nakładać, do ich opisu używa się tego samego słownictwa, tej samej terminologii, co stawia znak równości między obu rodzajami przemocy.

Eugenia Ginzburg w swoich wspomnieniach, drukowanych na łamach łotewskiej „Daugawy”, pisze o współwięźniarce z jednej celi na Butyrkach, młodej Niemce, która pokazywała jej blizny na ciele: *To gestapo... A to NKWD...*¹⁹

Ktoś, wzywając do osądzenia zbrodniarzy stalinowskich, zapytuje w tytule artykułu: *Czy potrzebny jest proces norymberski?*²⁰ Ktoś inny pisze: *Oba reżimy, i ten, którego uosobieniem był Hitler, i ten, który był wprowadzany przez Stalina, zbiegają się w jednym: w poniżaniu człowieka, pozabawianiu go wolnej woli i godności wyboru*²¹. Nawet profesor Akademii Ministerstwa Spraw Wewnętrznych ZSRR czuje się w obowiązku stwierdzić (choć mu się wszystko trochę płacze): *Dla mnie związek stalinizmu z totalitaryzmem jest absolutnie niedwuznaczny. Prawdę mówiąc stalinizm i totalitaryzm to prawie synonimy. Jak oczywiste są zbieżności psychologiczne totalitaryzmu stalinizmu z totalitaryzmem faszyzmu, tak samo są oczywiste zbieżności w psychologii władzy takich totalitarnych osobowości historycznych, jak Iwan Groźny, Stalin i Hitler*²².

Znany pisarz Fazil Iskander dając szeroką interpretację społeczną zjawiska określanego w ZSRR mianem stalinizmu posługuje się także analogiami: *W Rosji trzysta lat sprawował władzę dom Romanowych, i choć upadł, iluzje i wiara w cara zachowały się. Dobrze jednak wiemy, że w zbliżonym czasie doszedł do władzy także Hitler w Niemczech, Mussolini we Włoszech i Franco w Hiszpanii... Sądzę, że elementem wspólnym dla tych wszystkich zjawisk jest wejście na arenę polityczną ogromnych mas ludzkich, nieoświeconych, zdobywających dopiero umiejętność czytania i pisania, ale rozpieranych przez ambicję i w swojej masie niedojrzałych moralnie. Ten gatunek, ludzi z nizin, został odkryty i genialnie zanalizowany przez Dostojewskiego. Tego rodzaju ludzie stworzyli swój typ wodzów*²³.

Wśród różnych terminów przyswojony zostaje także termin HOLOCAUST. Oto czytam w popularnym tygodniku

¹⁵ Warłam Szalamow, *Nieskolko moich żiznień*, w: *Stichotworienija*, Moskwa 1988, s. 8.

¹⁶ „Ogoniok”, nr 22/1989, s. 13.

¹⁷ „Moskowskije Nowosti”, nr 49/1988, s. 16.

¹⁸ „Moskowskije Nowosti”, nr 4/1989, s. 16.

¹⁹ Cyt. za art. Tatiany Iwanowej, „Ogoniok”, nr 49/1988 s. 11.

²⁰ „Molodież Estonii”, grudzień 1988.

²¹ „Literaturnaja Gazieta”, nr 34/1988, s. 5.

²² „Kniznoje Obozrienije”, cyt. za: „Tygodnik Powszechny”, nr 46/1988, s. 1.

²³ „Moskowskije Nowosti”, nr 11/1989, s. 16.

²⁴ Siergiej Diaczenko, *Strasznyj miestiac puchkutień*, „Ogoniok”, nr 27/1989, s. 24.

²⁵ Roj Miedwiediew, *Nasz ist Stalinu*, „Moskowskije Nowosti”, nr 48/1988, s. 8-9.

„Ogoniok”: *To, co działo się w naszym kraju w latach 1932–1933, można nazwać, moim zdaniem, słowem Holocaust. Terminem tym w starożytności określano rytuał składania bogom ofiar przez całopalenie. Później słowo Holocaust zaczęło oznaczać akt masowej zagłady ludzi. Holocaust to wymordowanie ludności żydowskiej przez faszystów podczas drugiej wojny światowej, skrajna forma ludobójstwa. Wówczas pod butem Trzeciej Rzeszy w ciągu kilku lat zginęło 6 milionów Żydów. Topór Stalina w ciągu jednego roku zgładził 7 milionów Ukraińców. Czyż nie był to Holocaust? Ale „ojcu narodów” nie wystarczyła zagłada samych tylko chłopów. Nie mniejsze straty poniosła w latach trzydziestych inteligencja ukraińska, strażniczka kultury narodowej: zginęło 80% przedstawicieli inteligencji twórczej²⁴. Mowa jest tu tylko o jednym roku i tylko o Ukrainie. Historyk R. Miedwiediew określa liczbą represjonowanych na terenie całego ZSRR w latach 1929–53 na co najmniej 50 mln osób, w tym 20 mln ofiar śmiertelnych²⁵. Niektórzy badacze zachodni podwyższają te liczby nawet o 50%.*

Kiedy czytam te informacje w prasie radzieckiej, przywołuję w pamięci obraz upalnego lata ukraińskiego 1971 r. spędzanego nad Dnieprem w pobliżu Kaniowa i zaciekle twarze moich rozmówców, którzy nie chcieli przyjąć do wiadomości istnienia piekła i jeszcze wtedy podtrzymywali wizję raju, choć w rodzinie każdego z nich był ktoś, kto doświadczył represji (*Nikogo nie aresztowano bez powodu, musiała zawinić* – mówiła aktorka filmowa o swej teściowej, która kilka lat spędziła na dalekiej Północy w łagrze). I zadaję sobie pytanie: Czy ich świadomość mogła się tak zmienić, aby móc przyjąć, ze wszystkimi konsekwencjami myślowymi, te informacje o systemie, które pojawiają się obecnie na łamach czasopism w ZSRR?

Qualifier l'enfer de paradis

L'auteur scrute l'incidence sur la conscience collective en URSS aussi bien de la „transparence” (glasnost), consigne politique de l'heure, telle qu'elle s'exerce dans la presse centrale officielle, que du nombre croissant de

livres de „goulag” admis à la diffusion dans ce pays. Il rappelle que jusqu'il y a peu, l'historiographie officielle soviétique avait pour mission d'obnubiler l'histoire au lieu de l'éclaircir.

ks. Waldemar Chrostowski

Dylematy chrześcijańsko-żydowskiego dialogu

Stosunki chrześcijańsko-żydowskie wciąż wywołują żywe reakcje i emocje. Dotyczy to wielu rejonów świata, w których współistnieją wyznawcy obu religii. Jakkolwiek w Polsce Żydów jest mało, ton wypowiedzi wskazuje, że mnóstwo spraw ze wspólnej przeszłości nie zostało należycie wyjaśnionych i załatwionych. Dowodzą tego napięcia, które ujawniły się w kontekście sporu o klasztor karmelitanek w Oświęcimiu. Spór odsłonił urazy i uprzedzenia, które gromadziły się w ciągu wieków. Mimo podejrzliwości i obopólnych oskarżeń zarówno wśród wyznawców judaizmu jak i chrześcijan coraz częściej pojawiają się głosy nawołujące do podjęcia odkładanego dialogu. Trafiają jednak i na stanowcze opory. Paradoksalnie po obu stronach najcięższe ataki są kierowane przez tych, którzy przywykli do dawnego klimatu i nie chcą słyszeć o jego zmianie albo dopuszczają jedynie takie retusze, jakie odpowiadają ich wizji wzajemnych stosunków. Co się tyczy naszej strony, to publikacje w prasie katolickiej pociągają za sobą listy do redakcji i autorów kwestionujące zasadność kontaktów z Żydami. Równolegle do wypowiedzi podpisanych imieniem i nazwiskiem napływają anonimy, a jeszcze innym kanałem nieprzychylnych reakcji są broszury i listy wysyłane do teologów, kurii biskupich i wszędzie tam, skąd można się spodziewać jakiejś odpowiedzi. Jest to trudniejsza strona międzyreligijnego dialogu. Ci, którzy go prowadzą, znają ją dobrze z własnego doświadczenia i wliczają w koszty swojej działalności. Byłoby wielce pouczające przedstawić i zanalizować całą tę twórczość i powinno to nastąpić jako warunek skutecznej terapii obu zwaśnionych wspólnot religijnych.

Dotąd odnosiło się wrażenie, że przedmiotem kontrowersji są niemal wyłącznie kwestie historyczne. Polacy i Żydzi wiodą bolesny spór o „pierwszeństwo w cierpieniu“, a przy jego okazji artykułują wzajemne oskarżenia, których

przegląd pokazuje, że cierpienie głęboko podzieliło obydwie narody. Z początkiem lat osiemdziesiątych rozpoczęła się w naszym kraju, później niż gdzie indziej, teologiczna reorientacja Kościoła wobec Żydów i judaizmu. Miały miejsce ważne wydarzenia i spotkania, pojawiły się sprzyjające zbliżeniu wypowiedzi. Jakkolwiek droga do pełnego zrozumienia i współpracy Żydów i chrześcijan jest daleka, początek został zrobiony. Ale zarazem stało się jasne, że nowa refleksja teologiczna na temat judaizmu natrafia na silne opory i sprzeciwy odsłaniając kolejne aspekty długotrwałej ignorancji i obciążen. Dialogowo usposobieni teologowie bywają ostro atakowani za wolę dialogu z Żydami.

Na początku października 1989 r. do redakcji „Przeglądu Powszechnego” i do mnie wpłynął list od doc. dra hab. inż. Mirosława Roszkowskiego. Autor usilnie nalega, aby wydrukować go w całości. Warto to uczynić, bo zarówno forma jak i sposób patrzenia na teologiczną reorientację Kościoła wobec judaizmu dobrze ilustrują rozmaite zastrzeżenia i obawy podnoszone pod adresem teologów, którzy zdecydowali się nawiązać dialog. Oto treść tego listu.

Pragnę wyrazić wdzięczność ks. prof. W. Chrostowskiemu za nawiązanie w artykule „Dialog z Żydami i judaizmem a posłannictwo Kościoła” („PP” 7-8/1989, s. 44) do mojej wypowiedzi pt. „Bronię Żydów” w „Rykerzu Niepokalanej” 12/1988, s. 300. Dzięki temu jeszcze szersze kręgi czytelników zapoznały się z przedstawionym przeze mnie poglądem na tak ważną sprawę, jak nawracanie wyznawców judaizmu na katolicyzm. Ks. Profesor nazwał mój pogląd „tradycyjnym” w Kościele, co mnie bardzo ucieszyło. Zmartwiłaby mnie informacja, że w swej wypowiedzi w tak podstawowej kwestii, jak nawracanie przez Kościół do Chrystusa wszystkich narodów, odbiegam od tego, co dla Kościoła było zawsze oczywiste.

Opracowanie ks. profesora przynosi dużo wiadomości i refleksji na temat dialogu katolicko-żydowskiego, ale nie wydaje się, żeby prowadziło do jednoznacznych wniosków, chociaż tradycyjne stanowisko w sprawie ewangelizacji Żydów jest w nim w zasadzie zakwestionowane. W artykule są np. fragmenty (s. 49-50 i 57) potwierdzające przekonanie o konieczności głoszenia nauki Chrystusa Pana wszystkim narodom,

gdyż jest On jedynym Pośrednikiem do Ojca (1Tm 2,5), z czego niewątpliwie wynika, że ewangelizując wszystkie narody nie wolno pomijać Żydów. Tak więc dialog z nimi winien być „dialogiem apostołskim” wg określenia (w innym kontekście) ks. prof. J. Tischnera („Znak” 405–406, s. 8), który nie wahał się powiedzieć, że celem takiego dialogu jest nawrócenie współrozmówcy.

W całym artykule nie znalazłem żadnych argumentów na rzecz zaniechania chrystianizacji Żydów, prócz uwag o ich niezadowoleniu z misyjnej akcji Kościoła: w przejściu na katolicyzm widzą „zerwanie ze swoją tożsamością religijną, a poniekąd duchową i kulturową” (s. 46). Oczywiście, zrozumiała jest niechęć zmiany tożsamości religijnej u kogoś, kto jeszcze nie pojął, że Chrystus Pan jest jedyną Drogą, Prawdą i Życiem. Ale taka niechęć nie może powstrzymywać Kościoła od jego głównego zadania, jakim jest ewangelizacja, czyli właśnie przeobrażanie wszystkich innych ludzkich tożsamości religijnych na tożsamość wyznawców Chrystusa. Natomiast tożsamości duchowej czy kulturowej nie trzeba zmieniać przechodząc na katolicyzm, jeśli nie ma w tych tożsamościach elementów nie do pogodzenia z Ewangelią. Mówi o tym Żyd, kardynał J. M. Lustiger (cytowany przez ks. profesora) zaznaczając przy tym, że nawracając się musiał w pewnych punktach odejść od ortodoksji żydowskiej w pojmowaniu żydostwa. Nie wiem, co kardynał miał na myśli. W każdym razie po zapoznaniu się z nowo wydaną książką A. Untermanna pt. „Żydzi. Wiara i życie”, Wyd. Łódzkie 1989, a szczególnie z rozdziałem XIV „Żydzi i inni”, można sobie wyobrazić potrzebę pewnych zmian w światopoglądzie przy przejściu z judaizmu na katolicyzm.

Chociaż dokładne rozpatrzenie tekstu ks. prof. W. Chrostowskiego nie skłania – moim zdaniem – do odejścia od tradycyjnego stanowiska w sprawie ewangelizacji Żydów, to jednak po powierzchownym odczytaniu artykułu można by sądzić, że w Kościele „posoborowym” dokonana się w omawianej sprawie jakaś rewolucja. Mowa jest bowiem o reorientacji, o dostrzeganiu szczególnej roli Synagogi, o dialogu wzajemnie „ubogacającym”, przybliżającym do „pełni misterium Boga” itp. Nietrudno więc ulec złudzeniu, że należy obecnie wierzyć nie w jeden Kościół powszechny, lecz w dwie wspólnoty: Syna-

gogę dla Żydów i Kościół katolicki dla „pogan”. I te dwie wspólnoty łącznie miałyby, w dialogu, prowadzić ludzkość do zbawienia. Taka koncepcja, nawiązująca jakby do poglądów żydowskiego myśliciela, Franza Rosenzweiga (1886–1929), zdaje się czynić wrażenie na niektórych teologach, jest jednak – jak się orientuję – całkowicie sprzeczna z nauką katolicką. W dokumencie kościelnym, wspomnianym przez ks. prof. Chrostowskiego, pt. „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego” (1985 r.) czytamy: „Jezus stwierdza (J 10,16), że będzie «jedna owczarnia i jeden pasterz». Kościół i judaizm nie mogą być zatem przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia i Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich”.

Jakkolwiek by więc patrzeć na dialog katolicko-żydowski, to trzeba przyznać, że Kościół pragnie nawrócić Żydów tak samo jak inne narody. Bo przecież nie w żadnym innym celu daje wszystkim, łącznie z Żydami, świadectwo o Chrystusie Zbawcy i byłoby źle, gdyby stwarzano pozory, że podjęcie dialogu zmienia coś pod tym względem w zamierzeniach Kościoła wobec Żydów.

Z wyrazami szacunku – Mirosław Roszkowski

*

Zanim przejdę do strony merytorycznej, winien jestem dość ważne wyjaśnienie. W „postscriptum” napisanym do redakcji i do mnie autor listu nalega na wydrukowanie go, bo przemawia za tym doniosłość poruszonej kwestii oraz pewne prawo do odpowiedzi na krytykę. Całkowicie zgadzam się co do pierwszej okoliczności, lecz co do drugiej niezbędne jest przypomnienie kolejności wydarzeń. W 1988 r. we wrześniowym zeszycie „Przeglądu Powszechnego” ukazał się tekst mojej prelekcji wygłoszonej 5 miesięcy wcześniej w Tyńcu podczas międzynarodowego kolokwium teologicznego „Żydzi i chrześcijanie w dialogu”¹. Angielską wersję opublikowano w USA w kwartalniku „Theology Digest” wśród tekstów, które (chrześcijańska) redakcja uznała za doniosłe i warte przedstawienia szerokim kręgom teologów². Niektóre stwierdzenia zawarte w tekście prelekcji zaatakował M. Roszkowski na łamach „Rycerza Niepokalanej”³. Podjął on polemikę z zaprezentowaną koncepcją

dialogu twierdząc, że najlepsza rzecz, jaką chrześcijanin może zrobić dla Żyda, to ochrzcić go, zaś największym szczęściem Żydów byłoby, gdyby przestali być Żydami. Tekst opatrzone sugestywnym tytułem nie został przysłany do „PP” ani autor nie widział potrzeby uprzedzenia o zamiarach wydrukowania go. Jest to o tyle dziwne, że „PP” zamieszczał treść korespondencji otrzymywanej od p. Roszkowskiego oraz odpowiedzi autorów, których ona dotyczyła. Na początku stycznia 1989 r. wysłałem do redakcji „Rycerza Niepokalanego” kilkustronicowy maszynopis, w którym – mając na względzie profil i rozmiary miesięcznika – ustosunkowałem się do poglądów M. Roszkowskiego. Po tygodniu nadeszła od redaktora naczelnego, o. J. Domańskiego, odpowiedź, że nie może on wydrukować moich uwag, bo „RN” nie podejmuje żadnych polemik. Ale przecież tekst „Bronię Żydów” miał charakter polemiczny! Wydrukowanie go bez możliwości odpowiedzi oznacza, że wyrażone w nim poglądy podziela redakcja. Nakład „RN” jest około 10 razy większy niż nakład „PP”. W tej sytuacji odpowiedziałem M. Roszkowskiemu na łamach „PP” rozbudowując wypowiedź przesłaną do Niepokalanowa⁴. To właśnie od tego artykułu nawiązuje powyższy list. Został on napisany podług tej samej logiki, jaka znalazła wyraz w „Rycerzu Niepokalanym” – przeciwstawiając się Żydom jako takim i kwestionując zasadność dialogu M. Roszkowski jawi się jako ich obrońca. Tym razem sugeruje, że największy pożytek z mojego artykułu to upowszechnianie jego poglądów. Nie zamierzałem tego robić ani nie sądzę, aby mi się to udało. Moim celem było przedstawienie najważniejszych kierunków teologicznej reorientacji wobec judaizmu po II Soborze Watykańskim. Z długiego artykułu M. Roszkowski wybrał kilka wątków. Wszystkie jego zastrzeżenia mają wspólne tło: czuje się niechęć wobec perspektyw zbliżenia z Żydami i nieufność wobec pozytywnych teologicznych przewartościowań judaizmu. Jedno i drugie jest u-

¹ *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*, „PP” 9/1988, s. 263–278.

² *New Christian Views of Judaism*, „Theology Digest” 4/1988, s. 319–326.

³ M. Roszkowski, *Bronię Żydów*, „Rycerz Niepokalanego” 12/1988, s. 300–301.

⁴ *Dialog z Żydami i judaizmem – a posłannictwo Kościoła*, „PP” 7–8/1988, s. 44–58.

sprawiedliwiane troską o integralność depozytu wiary Kościoła. Jednak zabierając głos w sprawach międzyreligijnego dialogu trzeba najpierw zdobyć się na postawę otwartości i dopuścić możliwość zmiany stereotypowych poglądów.

*

W tekście „Bronię Żydów” jego autor napisał: *Dowiadujemy się, że powstała „nowa teologia”*. Następuje zakwestionowanie zasadności dialogu, który opóźnia i utrudnia misję nawracania Żydów. Określenie „nowa teologia” jest kilkakrotnie powtarzane z sugestią, że taka teologia to dziwolaż i niebezpieczeństwo dla Kościoła. W powyższym liście M. Roszkowski cieszy się, że nazwałem jego pogląd *tradycyjnym w Kościele*. Tymczasem napisałem inaczej: *Żydzi przyjęliby ze zdumieniem linię obrony zaproponowaną w „Rycerzu Niepokalanej”, jakkolwiek szczerze trzeba przyznać, że ma ona w Kościele długą tradycję* (s. 46). Fakt, że Kościół to lud Boży zmierzający ku wiecznej ojczyźnie, nie zabezpiecza przed pułapkami i trudnościami związanymi z jego ludzkim obliczem. Kościół musi ustawicznie dokonywać rachunku sumienia i mieć zdolność przyznawania się do popełnianych błędów. Tryumfalistyczne traktowanie go bardzo odbiega od rzeczywistości i może godzić w autentyzm wiary i jej tożsamość. Takie tendencje są, na szczęście, na ogół krótkotrwałe, zaś ich skutkiem bywa tym głębsze budzenie świadomości wierzących i pokora tych, którzy przewodzą Kościołowi w ziemskim pielgrzymowaniu. Wiele wydarzeń z dziejów Kościoła doczekało się nowej oceny. Przypomnijmy wyprawy krzyżowe, potępienie Galileusza, śmierć Giordano Bruno, stosunek do sprawy robotniczej itd. Refleksja i powrót do prawdy w patrzeniu na siebie nigdy nie przyniosą Kościołowi ujmy, przeciwnie, są z ulgą przyjmowane przez chrześcijan i z wdzięcznością przez innych ludzi. W działalności i losach Kościoła miała swój istotny udział teologia. Wielu teologów oddawało swoje zdolności i siły na uzasadnianie takich czy innych działań przedstawicieli Kościoła, które dzisiaj jednoznacznie oceniamy jako nie do przyjęcia. Zatem i teologia wymaga ustawicznej odnowy, jest bowiem mówieniem o Bogu w ludzkim języku i wśród ludzkich uwarunkowań. Konsek-

wentnie, istnieje dobra i zła teologia, przy czym kłopot polega na tym, że ta ostatnia najgłośniej rości sobie pretensje do tego, że jest dobra.

Żaden system teologiczny nie może zgłaszać roszczeń do wyłączności. Już w pismach Starego Testamentu istnieją rozmaite wątki teologiczne. Także w Nowym Testamencie pojawiają się obok siebie odmienne teologie (pism Pawłowych, Janowych itd.). Nawet co się tyczy Jezusa Chrystusa Kościół nie zadowolił się jednym Jego wizerunkiem, lecz przyjął cztery Ewangelie, w których znalazło wyraz czworakie spojrzenie na Zbawiciela, tak iż mówimy o teologii Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Jedność wiary nie oznacza jednorodności teologii. Teologiczna synteza Tomasza z Akwinu, na którą tak chętnie powołują się obrońcy Tradycji Kościoła, spotykała się z wielkimi oporami i na dobre przyjęła się dopiero w około sto lat po śmierci mistrza. Zasadniczym celem teologii jest przybliżenie prawd o Bogu człowiekowi określonej epoki, który przeżywa specyficzne dla niej dylematy i pytania. Oczywiście, istnieje zasadnicza ciągłość refleksji teologicznej, lecz dla skuteczności swojej misji Kościół stale potrzebuje „nowej” teologii i na tym zasadza się jego żywotność. Rezultatem dyskusji teologicznych nie może być okopywanie się za wszelką cenę na tych czy innych pozycjach, lecz tworzenie języka religijnego zrozumiałego i skutecznego dla ludzi tych czasów, w których aktualnie uprawia się teologię. Tym, co się naprawdę liczy, nie jest przetrwanie jakiegoś systemu teologicznego, grożące jego skostnieniem, lecz wierność wobec nauki Jezusa Chrystusa i formułowanie jej językiem zrozumiałym dla człowieka tak, aby mógł według niej żyć. Na tym polega ciągłość nauczania Kościoła i tożsamość chrześcijańskiej wiary, którą należy zabezpieczyć i chronić. Teologia chrześcijańska nie może przerodzić się w system sztywnych formuł usprawiedliwiających dobre samopoczucie ludzi ochrzczonych. Stale potrzebuje ona odnowy. Zmiany rzadko są rewolucyjne, częściej następują na drodze ewolucji. Tym niemniej bywają okresy, w których teologia przechodzi bardziej wyraziste przeobrażenia, bo to, co zaszło w świecie, domaga się radykalniejszego przemyślenia dawniejszych rozwiązań i opinii teologicznych. Tak właśnie ma się sprawa

z przewartościowaniem stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich i judaizmu. Zostało ono przeprowadzone na II Soborze Watykańskim. Znamienne, że chociaż w odnoszącym się do Żydów 4. punkcie Deklaracji „Nostra aetate” wyraźnie zacytowany jest jeden tekst biblijny (Rz 9,4–5), to nauczanie Ojców Soboru karmi się nie nawiązaniami do Tradycji, lecz orędziem Nowego Testamentu. Rozpoznajemy aluzje do Ga 3,7 (synostwo Abrahama według wiary), Rz 11,17–24 (oliwka szlachetna i dziczka), Ef 2,14–16 (połączenie *dwóch* w jedno *przez Krzyż*), Rz 11,28 (motywy odrzucenia i wyboru Izraela) i Rz 11,28–29 (dary Boże).

*

W tyńieckiej prelekcji wskazałem trzy okoliczności, które zdecydowały o teologicznej reorientacji wobec Żydów i judaizmu: dramat Szoah, powstanie państwa Izrael i pogłębienie samoświadomości Kościoła. Nie sposób omawiać ich szczegółowo, każda bowiem zasługuje na osobną monografię. Najbardziej podstawowe jest pytanie, czy okoliczności te rzeczywiście wymagają od chrześcijan nowego spojrzenia na żydowskich współbraci. Ujmując sprawę w telegraficznym skrócie trzeba powiedzieć, że w tym, co dotyczy Żydów i judaizmu, teologia chrześcijańska była przez wieki pochodną ogólnego stanu wzajemnych stosunków, a stosunki te były gorsząco złe. Wina leży po obu stronach. Odkładanie dialogu spowodowało, że ignorancja oraz obopólne urazy i uprzedzenia utrwaliły się, a proces ich przezwyciężania jest bardzo trudny. Teologia powiększała przepaści między obydwoma wspólnotami religijnymi. Chrześcijanie uważali, że byłoby lepiej, gdyby Żydów jako Żydów nie było. Teologowie objaśniali, że jeżeli jednak Żydzi istnieją, to ich egzystencja w rozproszeniu i poniżeniu stanowi wymowną ilustrację wyższości chrześcijaństwa i jest znakiem kary Bożej, która ich spotkała za odrzucenie Jezusa Chrystusa. Sprzeciw wobec Żydów uwidaczniał się też w postulatcie ich nawracania, rzadziej przeobrażanym w rzeczywiste działania. Wyniki były mizerne, co dawało nowe podstawy do oskarżeń: Żydzi są „zatwardziali” i stale sprzeciwiają się Bogu. Czasami za takim nastawieniem szły wrogie czyny, a wtedy chrześcijaństwo jawiło się Żydom jako

groźny prześladowca. Gotowi byli świadczyć o Bogu aż do śmierci żyjąc według własnej tradycji religijnej. Kiedy w naszym stuleciu dotknęła ich masowo zbrodnia ludobójstwa, uznali, że była możliwa również z powodu złego usposobienia chrześcijan. Wiadomo, że ogromna większość chrześcijan nie przyłożyła ręki do zbrodni, zaś wielu wyznawców Chrystusa zapłaciło życiem za ocalanie Żydów. Tym niemniej istnieją i tacy chrześcijanie, którzy nie chcą dopuścić do siebie pytania, czy zrobili wszystko, na co było ich stać i do czego zobowiązuje Ewangelia. Nietrudno odgadnąć, że wielu zachowało obojętność, ponieważ w ogóle nie znali judaizmu ani tak naprawdę nigdy nie przejmowali się losem Żydów. Zagłada milionów ludzi z mocą wydobyla problem nowego kształtu wzajemnych stosunków, a więc zmienionego patrzenia i nauczania o sobie.

Naród żydowski nie tylko przetrwał, lecz wrócił do własnej ziemi. Jeśli chrześcijanie objaśniali wygnanie jako wieczną karę, to jak objaśnić powrót do Ziemi Świętej? Gdy pozostaje się na pozycjach niechęci wobec Żydów, teologiczne objaśnienie egzystencji Izraela jest prawie niemożliwe. Ale można spojrzeć na ten fakt inaczej. Przypomnijmy rozumowanie rabina Gamaliela przekazane na kartach Dziejów Apostolskich w kontekście oskarżeń, które wysuwano przeciw chrześcijanom. Atakującym współrodakom rabin podsunął takie rozwiązanie: *Odstąpcie od tych ludzi i puśćcie ich. Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć, a może się czasem okazać, że walczyście z Bogiem* (Dz 5,38–39). Chrześcijaństwo przetrwało. Lecz czy logiki Gamaliela nie można zastosować także wobec judaizmu? Jeśli Żydzi nadal trwają w swojej tradycji religijnej, pielęgnują wiarę przodków i prowadzą życie religijne w Ziemi Obietnicy, to czy nie trzeba widzieć w tym „palca” Bożego? Skoro wierzymy w Boga jako Stwórcę i Pana dziejów wyznając, że nic nie dzieje się bez Jego obecności, to czy trwanie Izraela nie zasługuje na przychylną refleksję teologów chrześcijańskich? Czy teologia „wiecznego wygnania” może nadal pozostać jedynym sposobem postrzegania sytuacji Żydów? Wielu chrześcijańskich teologów odważnie podjęło te wyzwania zyskując zainteresowanie współwy-

znawców i wdzięczność Żydów, którzy sądzili, że uprzedzeń nie da się pokonać. Teologiczna refleksja znajduje się jeszcze w powijakach, ale błędem jest jej ignorowanie. Teologowie szukają nowych rozwiązań, nie wątpiąc, że one istnieją.

Czy zmiana nastawienia nie zagraża integralności wiary chrześcijańskiej? Również na tym odcinku pojawiła się nowa świadomość. Nastawienie wobec judaizmu pozostaje w ścisłym związku z odnową nauki o Kościele. Eklezjologia wyłożona na II Soborze Watykańskim to eklezjologia biblijna. Kościół pogłębił świadomość o sobie, wrócił do „źródeł” i odkrył, że nastawienie podyktowane uprzedzeniami i nieufnością jest nie do utrzymania. Wierność Chrystusowi oznacza wierność Jego nauczania, czyli wierność orędziu miłości i miłosierdzia wobec wszystkich ludzi. Każdy człowiek zasługuje na miłość, a więc i Żydzi – tacy, jakimi są. Dawne uprzedzenia muszą być usuwane. Chrześcijanie powinni w nowy sposób patrzeć na Żydów i ich traktować. Potrzebna jest nowa teologia, odmienna od tej, której dotąd używano i nadużywano we wzajemnych stosunkach. Obstawanie przy starych pozycjach jest tradycjonalizmem, hamuje proces zbliżenia i zrozumienia, ale nie jest w stanie go powstrzymać.

*

Kościół podkreśla potrzebę zmiany nastawienia wobec Żydów takich, jakimi są. Rozumowanie: pokochamy was i przyznamy wam miejsce pod słońcem wtedy, gdy się nawrócicie – obraża Żydów, lecz jest nie do przyjęcia i z chrześcijańskiego punktu widzenia. Żywiąc w sercu nadzieję, że rozmówca może zawierzyć Chrystusowi, nie mogę od tego uzależniać moich z nim stosunków. Przy okazji – nie chodzi o nawracanie na „katolicyzm”, lecz o świadectwo na rzecz Jezusa Chrystusa tak jak widzi Go i przeżywa Kościół katolicki. W swojej korespondencji na temat dialogu międzyreligijnego posiadam dedykację zagorzałego przeciwnika jakiegokolwiek zbliżenia z Żydami doradzającą nawrócenie się na „chrystocentryzm”. Takie formuły rażą doktrynerstwem i są ideologizowaniem Ewangelii. To nie Ewangelia służy katolicyzmowi, lecz katolicy Ewangelii. Naszym celem powinno być takie świadczanie o Jezusie, aby moja tradycja religijna przybliżała Go i uwiarygodniała wobec innych

ludzi. Żywię najgłębsze przekonanie, że jest to tradycja autentyczna, wywodząca się z wiary Apostołów pieczołowicie strzeżonej przez Magisterium Kościoła i dlatego jestem katolikiem. Lecz dróg do Boga jest wiele. Myślę, że moja jest „krótsza” niż inne, ale przecież pozostałe w jakiś Bogu wiadomy sposób też prowadzą do tego samego celu. Zamiast tryumfalnie obwieszczać swoje samozadowolenie i chęć się pewnością zbawienia chrześcijanin powinien szukać tego, co zbliża go do innych ludzi, a radość z własnej wiary wyrażać w świadectwie wiernego Ewangelii życia.

Głosząc niezłomnie Jezusa Chrystusa Kościół zawsze przezuwał zbawcze wartości innych religii, także religii niechrześcijańskich. Ich skuteczność jest związana w jakiś sposób z misterium odkupienia urzeczywistnionym w Jezusie w Nazarecie. Przez długie wieki teologowie nie podejmowali jednak pogłębionej refleksji na te tematy. Sytuacja zmieniła się podczas Soboru, co znalazło wyraz zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” (nr 9 i 16) oraz w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*”. Jednym z rezultatów zmian są próby nowego określenia miejsca i teologicznej zasadności judaizmu, z którym chrześcijaństwo jest „wewnętrznie” związane. Zadaniem Kościoła jest ewangelizacja, którą M. Roszkowski rozumie jako *przeobrażanie wszelkich innych tożsamości religijnych na tożsamość wyznawców Chrystusa*. Ale czy judaizm jest wyłącznie *ludzką tożsamością religijną*? Naród ten nie zaistniał przypadkowo. Stworzył go Boży wybór i w swoim trwaniu Izrael ma coś specyficznego. Jak pogodzić chrześcijańskie roszczenia do wyłączności, oparte na osobie i misji Jezusa Chrystusa, z żydowskim przekonaniem o unikalności, wynikającym z aktu oddzielenia i Bożej obietnicy? Czy chrześcijanie mogą powiedzieć, że religia Mojżeszowa sama z siebie, na mocy przymierza na Synaju ma skuteczność zbawczą, czy też skuteczność ta zasadza się w całości na Jezusie Chrystusie? Dyskusje nad tym trwają od zarania chrześcijaństwa, a nasiły się z początkiem naszego stulecia.

Kościół najczęściej opisywał status Izraela i jego religii tak, aby wyeksponować wszystkie swoje przywileje. Czy musi to być jedyny sposób ujmowania teologicznego sensu,

jaki płynie z trwania Żydów? Czy da się obronić wyłączność i unikalność wydarzenia Jezusa Chrystusa przez pomniejszanie lub ignorowanie specyfiki i znaczenia judaizmu? Czy nie wypada się zastanowić nad wyborem odwrotnej drogi? Nie wolno przeoczyć faktu, że w orędziu Nowego Testamentu misterium Izraela i misterium Kościoła są opisywane jako dwa oblicza tego samego misterium zrealizowanego w Bożym planie zbawienia ludzkości. Czy chcąc określić teologiczny status Izraela Kościół może polegać jedynie na własnej samoświadomości, czy też powinien posłuchać tego, co Izrael ma mu do powiedzenia? Pogłębiając świadomość o sobie Kościół odkrywa, że ma pewien duchowy i moralny dług wobec Izraela, co nie może pozostać bez wpływu na kształt współżycia obu religii. Współżycie to charakteryzują rozmaite napięcia. Przecież chrześcijaństwo, to nie jakaś odmiana „zreformowanego judaizmu“, lecz religia absolutna i autonomiczna. Tym niemniej z powodu intymnych związków z rzeczywistością i dziedzictwem Starego Testamentu zawsze odżywa problem stosunku Kościoła do Izraela.

Kościół nie sądzi, aby judaizm i chrześcijaństwo mogły być przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia, ale też nie twierdzi, że wyznawcy judaizmu nie mogą być zbawieni. Szczupłość miejsca nie pozwala rozwinąć tych wątków. Stają się one coraz częściej przedmiotem poważnych analiz teologicznych, których echa docierają i do naszego kraju⁵.

*

Dialog Kościoła z Żydami i judaizmem stał się faktem. Żaden katolik nie może otwarcie powiedzieć, że sprzeciwia się dialogowi albo że go nie chce. Zdarza się więc, że sprzeciw przybiera formy, które dla zwolenników dawnego porządku są ostatnią deską ratunku: używa się słowa „dialog“, ale tak, by wpisać w nie stare nastawienie i treści. Skoro musi się mówić o dialogu, mówmy o *dialogu apostoelskim*. W liście znalazło się nawiązanie do wypowiedzi ks. J. Tischnera, z której M. Roszkowski zapożycza to określenie i wyjaśnia, że celem takiego dialogu *jest nawrócenie współ-rozmówcy*. Formuła jest piękna, ale jej interpretacja niezupełnie pozostaje w zgodzie z intencjami ks. Tischnera. Zacy-

tujmy jego wypowiedź w całości: *Celem dialogu apostolskiego jest przekonanie uczestnika dialogu o słuszności własnego stanowiska, czyli tzw. „nawrócenie“; dialog ten nie wyklucza sporu, z drugiej jednak strony spór nie oznacza walki na śmierć i życie, nie oznacza w szczególności sięgania po środki przemocy*⁵. Przejmując nazwę p. Roszkowski wkłada w nią własne treści. Od siebie muszę dodać, że formuła *dialogu apostolskiego* jest nieco ryzykowna. Lektura wypowiedzi zamieszczonych w tymże zeszycie „Znaku” pozwala wnosić, że nie podzielają jej wszyscy uczestnicy dyskusji „Niewierzący a Kościół”. Formuła, zwłaszcza nadużywana, rozmywa pojęcie dialogu, tak jak rozumieją je najnowsze dokumenty Kościoła. Jeśli ktoś ma co do tego wątpliwości, list M. Roszkowskiego potwierdza moje obawy. Nie sposób zaczynać dialogu z innym człowiekiem oznajmiając czy skrycie zakładając: *Albo się nawrócisz, albo nie mamy o czym rozmawiać*. Nic dziwnego, że partner będzie się przed takim „dialogiem” wzbraniał. Perspektywa „nawrócenia” nie jest jedyną opcją chrześcijanina w kontaktach z innymi ludźmi. Mam być świadkiem Chrystusa, lecz siła świadectwa nie zasadza się tylko na argumentach i zazwyczaj nie od nich zależy pozyskanie nowego współwyznawcy. Chrześcijanin musi respektować drogi Boga, których skuteczności nie mierzy się wyłącznie liczbą zapisów w księdze chrtów. Dobrze rozumiem, że M. Roszkowski chciałby jak najlepiej. Ale jego wywody są zbliżone do postępowania przyjaciół Hioba. Pocieszają zboląłego człowieka uświadamiając mu mizerne położenie i obwiniając za nie jego samego. Są zadowoleni, że znaleźli spójne wyjaśnienie trudnej sytuacji i „obronili” Boga. Lecz broniąc Boga nie dostrzegli, że złożyli na barki człowieka ciężar, którego on unieść nie może. Argumenty, które podawali, sprawiały im wyraźną satysfakcję. Jednak dobre intencje nie wystarczają. Bóg przyznał rację Hiobowi.

*

Z artykułu „Dialog z Żydami i judaizmem a pośłannictwo Kościoła” jasno wynika waga ewangelizacji, czego M. Rosz-

⁵ H. Muszyński, *Jedna lub wiele dróg*, „Tygodnik Powszechny” 47 z dn. 20 XI 1988 r., s. 3.

⁶ J. Tischner, *Wprowadzenie do dyskusji o dialogu*, „Znak” 2-3/1988, s. 8.

kowski nie przeoczył. Należy jednak zastanowić się, na czym ma polegać i jak ma przebiegać ewangelizacja w warunkach dialogu. Zmiana nastawienia wobec Żydów uświadomiła potrzebę nowego podejścia do powinności ewangelizacji. Nie należy sprowadzać jej do głoszenia. Trzeba ją pogłębić wskazując na wymiar autentycznej znajomości Ewangelii, nieustanne wewnętrzne dojrzewanie i właściwe świadectwo życia. Pozostaje praktyczne pytanie: Jak chrześcijanin ma się zachować w kontaktach z wyznawcami innych religii, a więc także z Żydami, oraz w kontaktach z niewierzącymi? Komisja Episkopatu Polski ds. Dialogu z Niewierzącymi opublikowała dokument „Niewierzący w parafii”. W opisie aktualnej sytuacji znajdujemy takie zdanie: *Niewierzący spotykają się również z prymitywnym nawracaniem, bądź wma-wianiem: „Pan nie jest niewierzący, panu się tylko tak wydaje, niech się pan wypowiada, co to panu szkodzi...”*⁷ Wśród wytycznych duszpasterskich zawartych w tymże dokumencie czytamy: *Duszpasterz nie może zrezygnować z Chrystusowego: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Należy się jednak liczyć z tym, że próba nawracania może być odczytywana często jako zamach na wolność człowieka. Ważną wolę spełnia tu własne świadectwo. Duszpasterz może i powinien mówić o tym, w co sam i dlaczego wierzy, o tym, czym jest chrześcijaństwo i jakie są wymagania Chrystusa w stosunku do tych, którzy przyjmują Jego naukę. W kontaktach z niewierzącymi trzeba jednak zawsze pamiętać, że łaskę wiary daje Bóg. Ważne jest, by jakby „oczyścić przedpole”, usunąć uprzedzenia, dostarczyć wiedzy o tym, czym jest wiara, Kościół itp.*⁸ Jeżeli tak mają wyglądać kontakty z niewierzącymi, to daleko więcej subtelności, wyczucia, tolerancji i dobroci oraz pokory powinien wykazać chrześcijanin w kontaktach z wyznawcami innych religii.

Aż dotąd nie pojawiła się oficjalna wypowiedź Episkopatu Polski na temat Żydów i judaizmu. Jej potrzeba nie ulega wątpliwości i nad dokumentem pracuje obecnie Komisja Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. Ale przy aktualnym nastawieniu części katolików może się zdarzyć, że dokument pojawi się i będzie albo ostro krytykowany, albo pozostanie ozdobą archiwów. Przypominam sobie pewną rozmowę, w której na słowa, że to Jan Paweł II

przewodni dialogowi z Żydami i daje przykład, jak powinny wyglądać wzajemne stosunki, usłyszałem: *Jeszcze będzie tego żałował!* Miejmy nadzieję, że są to głosy odosobnione. Oczekiwanie na wypowiedź Episkopatu nie znaczy, że nie wiemy, jak wobec Żydów mamy się zachować. Najbardziej fundamentalne normy wypisane są w sumieniu i ogniskują się wokół przykazania miłości Boga i bliźniego. Ono jest *największym i pierwszym przykazaniem* (Mt 22,38; Mk 12,31). Nikt, kto bierze je sobie do serca, nie powinien mieć zahamowań ani trudności w śledzeniu teologicznych poszukiwań ani w swoich kontaktach z wyznawcami judaizmu.

⁷ Cyt. za tekstem zamieszczonym w: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1-2/1989, s. 4.

⁸ Tamże, s. 5.

Les dilemmes du dialogue christiano-judaïque

Abordant la question des relations judéo-chrétiennes qui en sont toujours à susciter des réactions agitées, pour n'invoquer que la controverse sur le Carmel à Auschwitz, l'auteur affirme que si l'Eglise tentait de décrire le statut d'Israël et de sa religion c'était, dans bien des cas, pour se donner un faire-valoir, propre à mettre en relief ses avantages. L'auteur s'inter-

roge si c'est la seule approche possible de la signification théologique de la pérennité des Juifs. L'unicité du fait du Christ est-elle vraiment à défendre par le refus de reconnaître la spécificité du judaïsme? Cherchant à définir le statut théologique d'Israël, l'Eglise doit-elle ne s'en tenir qu'à la conscience qu'elle a d'elle-même?



Elżbieta Kaczyńska

Bunt, rozpacz i gniew

I. O „buncie łódzkim” 1892 r. pisano wiele razy, że miał przełomowe znaczenie w dziejach ruchu robotniczego. Według Adama Próchnika nastąpiło wtedy przejście od fazy ideologicznego dojrzewania socjalizmu w Królestwie Polskim do fazy działania w oparciu o tę ideologię¹. Interpretując szerzej to spostrzeżenie Próchnika trzeba podkreślić, że był to pierwszy objaw masowego wystąpienia ulicznego ludności prawie wyłącznie robotniczej. Zaskoczyło to socjalistów, ale i niespodziewanie uwierzytelniło doktrynę, dotychczas dość słabo przystającą do realiów polskich. Proletariat fabryczny rzadko dawał o sobie znać i wszelkie strajki oraz wystąpienia robotnicze miały dotychczas charakter lokalny i nie obejmowały nigdy całej załogi poszczególnych zakładów. Ich uczestnicy na ogół nie wychodzili poza bramy fabryczne i nie pojawiali się na ulicach. Najczęściej takie strajki zdarzały się w niedużych zakładach.

Uczestnikiem wystąpień ulicznych 1861 r. był plebs różnorodny w swym składzie zawodowo-społecznym, którego nie można utożsamiać z robotnikami. W 1872 r. w Łodzi miały miejsce protesty robotnicze, ale – pomijając ich znacznie mniejszą skalę – dużą rolę odegrali w nich właściciele warsztatów rzemieślniczych i małych zakładów, którzy podburzali robotników przeciwko potentatom takim jak Scheibler, który zatrudniał wówczas 1500 osób. Między manifestacjami z lat 1861–63 a buncem łódzkim upłynęło życie całego pokolenia. W okres aktywności zawodowej, zwłaszcza politycznej, weszła generacja synów, a nawet i wnuków uczestników ruchu patriotycznego epoki powstania styczniowego. Zmieniło się więc w kraju wiele.

Gospodarka Królestwa Polskiego radykalnie zmieniła charakter: nastąpiło uprzemysłowienie tego małego kraju, pojawiły się wielkie fabryki skupiające po kilka tysięcy robotników, ośrodki miejskie o wielkoprzemysłowym charakterze, o ludności w przeważającej części proletariackiej, wśród których Łódź wysuwała się na pierwszy plan. Zmie-

niła się wewnętrzna struktura grup robotników przemysłowych, wzrosła bowiem, znacznie liczba kategorii pośrednich między majstrem – dawnym robotnikiem wykwalifikowanym – a prostym wyrobnikiem. Od schyłku lat osiemdziesiątych XIX w., kiedy przyszła dobra koniunktura w przemyśle, a niekorzystna w rolnictwie, przemysł i duże miasta zaczęły wchłaniać coraz to nowych przybyszów ze wsi. Zwłaszcza w Łodzi w końcu XIX i na początku XX w. ci, którzy byli robotnikami w pierwszym pokoleniu, stanowili pokazną część proletariatu przemysłowego.

Dotychczas socjaliści mieli kontakty ze środowiskiem robotników o wysokich kwalifikacjach, zatrudnionych w zakładach o dużych tradycjach rzemieślniczych. Robotnicy niewykwalifikowani liczyli się już w latach sześćdziesiątych XIX w. jako tłum na ulicy, ale po upadku powstania styczniowego ulica w Królestwie Polskim zamarta. Około 1890 r. natomiast występowała już w ośrodkach uprzemysłowionych nowa kategoria ludności, liczniejsza niż dawni robotnicy fabryczni, zaś wyraźniej zdefiniowana społecznie niż dawna gawiedź miejska.

Trudno w tym miejscu podejmować nie kończące się polemiki na temat zasadności schematów klasowych, zwłaszcza tych stosowanych stereotypowo przez polskich historyków. Bez tego zaś trudno szerzej ustosunkowywać się do upartego doszukiwania się cech nowoczesnego proletariatu przemysłowego w grupkach fachowców z fabryk Evansa lub Lilpopa już w I poł. XIX w. Większość dawniejszych badaczy, od Róży Luksemburg do księdza Aleksandra Wóycickiego, pisze o pojawieniu się nowej klasy – proletariatu przemysłowego, między 1870 a 1890 r. Od 1880 r. stało się jasne, jak zauważył A. Wóycicki, że stały i masowy konflikt tej dopiero co narodzonej grupy z grupą kapitalistów zastąpił konflikty indywidualne i sporadyczne². W końcu XIX w.

¹ Informacje o wydarzeniach znajdują się w aktach żandarmerii i władz Królestwa Polskiego (gubernatorów piotrkowskiego i warszawskiego) oraz inspekcji fabrycznej. Dostarczają ich także wspomnienia uczestników i obserwatorów wydarzeń. Były one wykorzystywane w opracowaniach dawniejszych i powojennych, ale książka A. Próchnika pozostaje najpełniejszym i najbardziej krytycznym opracowaniem wszystkich dostępnych informacji, por. A. Próchnik, *Bunt łódzki w roku 1892. Studium historyczne*, Łódź 1932.

² A. Wóycicki, *Robotnik polski w życiu rodzinnym*, Warszawa 1922.

konflikt ten był faktem, a nie postulatem teoretycznym myśli socjalistycznej ani zjawiskiem sztucznie wywołanym przez propagandę klasową. Propaganda ta odegrała wielką rolę w procesie artykułowania i zaogniania tego konfliktu, oblekła go w pewien stereotyp i zaopatrzyła w schematyczną frazeologię, ale poczucie sprzeczności interesów lub mówiąc prościej – krzywdy stało się wśród robotników zjawiskiem o zasięgu społecznym, wcześniejszym od szerszego przenikania propagandy socjalistycznej. Jeśli nie przyjmiemy tego do wiadomości, nie zrozumiemy nigdy historii Polski tej epoki.

Co spowodowało wybuch w 1892 r.? Najczęściej autorzy opracowań zaczynają od przedstawienia przyczyn ekonomicznych, kładąc nacisk na materialne warunki życia, niskie płace, długi czas pracy itd. W rzeczywistości takie tłumaczenie niczego nie wyjaśnia, a w dodatku jest sprzeczne z faktami. Nie wyjaśnia, bowiem trudno zrozumieć, dlaczego całe poprzednie pokolenie żyło w nędzy bez protestu. Istotne jest zwłaszcza to, że na podstawie dokładnych badań można dowieść wzrostu płac realnych od schyłku lat osiemdziesiątych XIX w. i poprawy stopy życiowej³. Nigdy zresztą jeszcze w historii nie udało się przekonywająco wykazać zależności między nędzą a większymi ruchami społecznymi. Nie rozwijając dalej tego wątku warto przypomnieć, że od obiektywnych wskaźników zamożności ważniejsze jest społeczne odczucie, które wcale nie musi kształtować się zgodnie z tymi wskaźnikami. Ważne jest porównywanie swojej sytuacji z sytuacją innych albo z sytuacją dawniejszą, dostrzeganie kontrastów, subiektywne odczuwanie nędzy, pokrzywdzenia i niesprawiedliwości społecznej.

Już w 1892 r. w zatargach socjalnych niemal na pierwszy plan zaczął wysuwać się problem godności osobistej. Zwłaszcza fabrykanci łódzcy traktowali robotników jako motłoch, hołotę, bandę pijaków. Zwracali na to uwagę przedstawiciele administracji lokalnej i policji w swej korespondencji. Poprawa warunków materialnych była zresztą czynnikiem sprzyjającym uzewnętrznianiu się niezadowolenia, bowiem dzięki niej wzrastały aspiracje, zaś poczucie własnej wartości stawało się silniejsze. Napływająca do Królestwa Polskiego ideologia radykalna odegrała dużą rolę w pobudzaniu takiej świadomości społecznej nadając jej zara-

zem charakter klasowy. Właśnie na początku lat dziewięćdziesiątych XIX w. grunt dla niej zaczął być podatny. Nastąpiło sprzeczanie między ideami a panującą sytuacją, a mianowicie jawnym kontrastem między zyskami przedsiębiorców i ich warunkami życia a ogólnymi warunkami życia ludności proletariackiej. Nie miała ona zabezpieczeń społecznych, bowiem rozciągane dopiero na Królestwo Polskie ustawy rosyjskie o ochronie pracy były karykaturą ustaw, które już w tym czasie funkcjonowały w innych krajach europejskich, nawet nieuprzemysłowionych. Przedsiębiorcy rekompensowali sobie wahania koniunktury kosztem płac robotniczych, nie mówiąc o brutalnym traktowaniu podwładnych przez administrację, inżynierów i majstrów.

Nie przypadkiem w Łodzi protest społeczny przybrał charakter gwałtownych zamieszek. Było to miasto rzucających się w oczy kontrastów materialnych i ostrzejszych niż gdzie indziej kontrastów społecznych. W Warszawie lub innych „starych” miastach sąsiadowały ze sobą rozmaite grupy społeczne, tutaj zaś struktura była uproszczona. Jeśli dychotomiczny podział na klasy wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy gdziekolwiek i kiedykolwiek wystąpił, to właśnie w Łodzi na przełomie XIX i XX w. Było to miasto rozwijające się bardzo szybko, zaś tradycyjnie mało ruchliwa i nieufna wobec wszelkich nowości ludność wiejska raz zerwawszy ze swym środowiskiem stawała się zdeorientowana, podatna na wszelkie nowe hasła i chwiejna. Te cechy Łódź zachowała jeszcze na początku XX w. i tym też można tłumaczyć szczególnie dramatyczny przebieg wydarzeń, o których będzie mowa w dalszej części.

Szczególnym czynnikiem, który miał wpływ na nastroje ludności łódzkiej i który był potem skwapliwie wykorzystywany przez władze do wygodnego dla nich wyjaśniania podłoża konfliktów, a także czasem do manipulowania nastrojami, był skład narodowościowy przedsiębiorców, osób kierujących produkcją i majstrów. Byli wśród nich Polacy, byli Niemcy spolszczeni i niespolszczeni, Żydzi polscy i niemieccy, Żydzi rosyjscy (świeżo przybyli w wyniku przesiedleń w Rosji i nie znający nawet języka polskiego), Czesi itd.

³ Por. *Polska klasa robotnicza. Studia historyczne* pod red. S. Kalabińskiego, t. III, Warszawa 1972, w: *Polska klasa robotnicza. Zarys dziejów*, t. I, cz. 2.

Tylko 41% kierujących produkcją znało – i to nieraz słabo – język polski. Polacy stanowili 24% majstrów, zaś Niemcy – 65% (na pozostałą część składali się Żydzi, Czesi i pojedynczy przedstawiciele innych narodowości). Zaś urzędnikiem, żandarmem, policjantem, sędzią był z reguły Rosjanin. Napływająca ze wsi ludność była na ogół niepiśmienna i nie znała rosyjskiego, nauczanego w szkołach (zresztą była skłonna do ksenofobii). Stawała ona oko w oko ze światem bezwzględnym, bogacącym się bardzo szybko, zachłannym i drapieżnym, wykorzystującym bez skrupułów brak ograniczeń prawnych, patologiczne cechy rosyjskiej biurokracji i służb bezpieczeństwa oraz spekulacyjną koniunkturę epoki największego boomu przemysłowego.

O burżuazji łódzkiej pisano, że był to szczególnie twór kapitalizmu przemysłowego. Nawet R. Luksemburg, która sentymenty narodowe kojarzyła zawsze z klasowym zakładaniem ideologii burżuazyjnej, pisała o wyjątkowej *krwiożerczości* i *awanturniczości* łódzkiej burżuazji, co jej zdaniem wynikało z braku wspólnej przeszłości historycznej, z braku więzi, tradycji i styczności z kulturą polską⁴. Jak mówiono, brakowało *elementarnych więzadeł społecznych*. Jest faktem, że nigdzie tak skwapliwie przemysłowcy nie odwoływali się do pomocy rosyjskiego aparatu represyjnego, jak w Łodzi, nigdzie nie zabiegali tak o ochronę wojskową, jak to robił już w 1872 r. Scheibler, nigdzie nie oskarżali inspektorów fabrycznych przed władzami, jeśli oni próbowali właściwie wypełniać swoje obowiązki, co prowadziło do dymisji i samobójstw inspektorów. W 1892 r. Poznański użył swych biur policji i przeprowadzono prawdziwe śledztwa przy pomocy administracji fabrycznej, bijąc i obzucając wzywanych robotników obelgami.

Wydarzenia w Łodzi były masowe i całkowicie spontaniczne. Na tydzień przed 1 maja pojawiła się w mieście odezwa, ułożona zapewne przez działaczy Związku Robotników Polskich. Znalazły się tam najprzeróżniejsze hasła (które później nie powtarzały się w spontanicznych hasłach i ulotkach w czasie zająć), zaś co do obchodów 1 maja odezwa ostrożnie zachęcała tylko do spędzenia tego dnia na zabawie, majówkach i dyskusjach (1 maja przypadał w niedzielę)⁵. W ciągu następnego tygodnia pojawiały się w mieś-

cie napisy i ulotki, zaś robotnicy spontanicznie gromadzili się po wyjściu z pracy przed bramami fabryk, naradzając się lub po prostu w oczekiwaniu na cokolwiek. Władze nie przywiązywały do tego wagi, nie były tym zaniepokojone, kpiąc sobie nawet z nerwowości fabrykantów.

Nastrój jednak zmieniał się niepostrzeżenie, a wpływały na to pozornie drobne fakty. Oto w fabryce Poznańskiego brutalnie przesłuchiowano robotników; w zakładach Scheiblera dyrektor na prośby o podwyżkę płac, choćby dla robotników obarczonych rodzinami, odezwał się obelżywie, że skoro kogoś na to nie stać, to niech się nie żeni i nie zakłada rodziny; oto oficer żandarmerii rozganiał gromadzących się robotników słowami: *K szankam, sukiny syny! K szankam, podlecyl! Ja was buntowatsja otuczcu* itd.⁶ Mimo to niedziela minęła spokojnie, zaś w poniedziałek i we wtorek 2 i 3 maja tylko część robotników w kilku niezbyt dużych zakładach porzuciła pracę. Nowym zjawiskiem było to, że 3 maja po południu grupy robotników chodziły po zakładach i namawiały do porzucenia pracy. 4 maja strajkowało 2200 robotników Scheiblera (na 5800 osób załogi), a ogółem w Łodzi strajkowało już około 15 tys. Teraz dopiero władze poczuły się zaniepokojone, zaś fabrykanci wpadli w panikę. 5 maja strajkowało już około 30 tys. robotników, zaś włókniarze odganiaли od pracy murarzy, brukarzy, rzemieślników itp. Niektórzy fabrykanci i zarząd kolei w obawie przed rozruchami sami puścili robotników do domu.

Był to strajk powszechny, gdyż ogólne zatrudnienie w Łodzi wynosiło zapewne około 35 tys. (do 40 tys.)⁷. Do końca tego dnia (5 maja) robotnicy zachowywali się niezwykle godnie i spokojnie. Wylegli na ulice odświętnie ubrani, przechadzali się, śpiewali „Jeszcze Polska“ i „Boże coś Polskę“. Nie utworzyło się jakiegokolwiek kierownictwo, nie było

⁶ R. Luksemburg, *Wybór pism*, t. II, Warszawa 1959.

⁷ Była to bezładna mieszanina haseł, żądano bowiem: 8-godzinnego dnia pracy (robotnicy łódzcy wysuwali potem hasło 10-godzinnego dnia, faktycznie bowiem wynosił on od 11 do 12 godz.), podwyżki płac, samorządności, wolności druku i słowa, zaprzestania zsyłek na Sybir, niezmuszania do myślenia i mówienia w obcym języku, zaprowadzenia polskich szkół i rządów (!). Znalazło się też typowe zdanie o zmuszaniu córek robotniczych do sprzedawania ich ciał i zawołanie „precz z caratem“.

⁶ Przypomina to nastrój w St. Etienne w 1869 r., opisany przez E. Zolę w *Germinal*, por.: G. Lefranc, *Grèves d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1970, (Strajki wczoraj i dziś).

⁷ I. Ihnatowicz, *Przemysł łódzki w latach 1860–1900*, Wrocław 1965, s. 88.

żadnej organizacji. Ale też nie bardzo było wiadomo, co robotnicy chcą wywalczyć, jak długo mają zamiar strajkować. Najczęściej pojawiało się hasło 10-godzinnego dnia pracy i ogólnikowe żądania podwyżki płac. Drobne utarczki między tłumem a władzami porządkowymi zdarzały się i – co jest wyjątkowe w historii podobnych wydarzeń w Królestwie Polskim – nie były spowodowane przez siły porządkowe. Na ogół nie miały one dalszych konsekwencji dzięki bierności tych sił porządkowych i nie dochodziło do poważniejszych incydentów.

Pozostaje ciągle niejasne, jak doszło do rozruchów i pogromu ludności żydowskiej, który zaczął się 5 maja wieczorem. We wspomnieniach i opracowaniach sugeruje się zwykle, że właśnie wtedy policja wypuściła z więzień i aresztów przestępców, przy pomocy których zorganizowała pogrom. Poza przeświadczeniem znacznej części ówczesnej opinii publicznej nie ma na to jednak żadnych dowodów⁸. Najprawdopodobniej rozruchy antyżydowskie były spontaniczne i incydentalne, ale jest faktem, że początkowo policja i żandarmeria w ogóle nie zareagowały, a nawet zachowywały się zachęcająco. Sprawcami największych gwałtów na ludności żydowskiej były wyrostki, zagrzewane żartami i zachętami przez żandarmów, a także tzw. pobytowcy, czyli drobni przestępcy skazani na przebywanie pod kontrolą policji na Bałutach (było ich wówczas około 200). Jest też faktem, że część strajkujących robotników próbowała przyjść prześladowanym z pomocą, a później wszystkie organizacje oraz wszyscy zatrzymani robotnicy odżegnywali się od uczestnictwa w pogromie. Byłoby jednak uproszczeniem i upiększaniem rzeczywistości przypisywanie pogromu wyłącznie „pobytowcom”, chuliganom, wyrostkom z marginesu społecznego itp.

Rozruchy zaczęły się wówczas, gdy miasto obiegła pogłoska o uderzeniu siekierą klientki-chrześcijanki przez rzeźnika-Żyda. Zaczęły się wówczas napady na ludność, rozbijanie sklepów żydowskich, wybijanie szyb w oknach, próby podpalania domów itp. 6 maja do Łodzi zaczęły ściągać tłumy okolicznych chłopów z widłami i kosami żądnych pomsty za rzekome znieważanie miejsc świętych i znęcanie się nad ludnością chrześcijańską. Wówczas władze

ogłosiły wprowadzenie stanu wojennego na jedną dobę. Z początku wprowadzone na ulice miasta liczne oddziały wojskowe rozpędzały strajkujących i gromadzących się robotników i opieszale interweniowały w przypadku ekscesów antyżydowskich. Było je łatwo stłumić, gdyż tłum nie był zdeterminowany i nawet duże grupy ludzi pierzchały na widok Kozaków. Ostatecznie jednak doszło do decydującej szarży na tłum, połała się krew i chociaż 7 maja jeszcze część robotników strajkowała, to już 9 maja normalnie pracowały wszystkie fabryki. 11 maja wygasły strajki w rejonie łódzkim, które wybuchły na wieść o wydarzeniach łódzkich.

Według rozmaitych danych liczba ofiar śmiertelnych miała wynosić od 20 do 40, jednak naprawdę udało się ustalić tylko 6 zabitych. Bardzo dużo natomiast było rannych, a ich ogólnej liczby nie znamy. Do szpitali i lekarzy zgłosiło się ponad 300 pacjentów z ranami od broni palnej i białej, rzadziej – na skutek potłuczenia kamieniami. Część rannych zdołano ukryć, wielu osobom udzielali pomocy felczerzy, a pobici nahajkami w ogóle nie byli uważani za poszkodowanych. Represje były więc nader surowe w porównaniu ze szkodami, jakie wyrządził tłum. Znęcano się zwłaszcza nad młodymi ludźmi, których bito bezlitośnie jeszcze zanim dopuszczono ich do składania wyjaśnień. Bezpośrednio po wypadkach aresztowano blisko 350 osób, z czego około 100 od razu zwolniono. Ale jeszcze przez cały rok trwały aresztowania osób wskazywanych na śledztwie przez zeznających. Większość skazano w trybie administracyjnym (pozasądowym) na krótkoterminowe zesłania lub usunięto z Łodzi do miejsc stałego zameldowania (czyli do miejsc urodzenia). Rozruchy były jednak pewną nauczką dla fabrykantów: po stłumieniu buntu w wielu zakładach poprawiono warunki, usunięto z nich część najbardziej znienawidzonych majstrów.

Ideologiczne echa wydarzeń łódzkich były głośne i ujawniły się w rozmaitych formach. M.in. piosenki i wiersze popularne w środowisku robotniczym zaczęły tracić swój ławo-cierpiętniczy ton, pojawiły się motywy zemsty i krwawe

⁸ Takie dowody znajduje się bez trudności w aktach z 1906 r. i wynika z nich, że dwa pogromy, które wówczas miały miejsce – w Siedlcach i w Białymstoku – były organizowane przez władze (przy pomocy „czarnej sotni” ściągniętej z Rosji).

symbole. Po trochu na pierwszy plan zaczął wysuwać się motyw zemsty i nienawiści, a klasowe wizje społeczeństwa zdobywały sobie zwolenników. W tzw. chorale z 1896 r. wystąpił np. motyw sztyletu, który nie był tylko niewinną parabolą, jeśli zważymy, że pod koniec XIX w. zaczęła się (zwłaszcza w Warszawie) plaga rozpraw nożowych:

*Nadejdzie dzień zemsty i sądu strasznego,
Dzień grozy, gdy nędzarz powstanie,
I z mocą prawego, i z prawem silnego
Rozpocznie przestępców karanie.*

Negatywnym objawem było utrwalenie się systemu kierowania niezadowolenia na tory narodowościowe oraz znaczne uzależnienie przemysłowców łódzkich od władz rosyjskich, wobec których stali się oni jeszcze bardziej lojalni niż dotychczas.

Rodzi się także świadomość, że ekscesy antyżydowskie były świadomą formą działania władz oraz właścicieli środków produkcji. W jednym z charakterystycznych wierszy z tego okresu przeciwstawiono się pogładowi o antysemityzmie robotników. Ich zdaniem pogromy były dziełem mętów społecznych nie mających nic wspólnego z prawdziwymi robotnikami. Masowo podejmowane w przyszłości wysiłki oczyszczenia dzielnic robotniczych z marginesu społecznego są tego dobitnym wyrazem. We wspomnianym wierszu czytamy:

*Kiedy w pierwszych dniach maja
Łódź zatrzęsa jarzmem kraju,
To ciemieżcom drgnęły tydy:
Chcieli rzucić na nas Żydy,
By nam płwano w twarz z ohydy.
Ej frajerzy, ej frajerzy!
To wam baty dać należy.
Żydów bili doliniarze,
Myśmy z prawdą poszli w parzel!*

II. Wydarzenia lat 1904–07 jak w soczewce skupiają historię partii politycznych, ruchu robotniczego i walk społecznych na ziemiach polskich (ich znaczenie wykracza poza zabór rosyjski). Ujawniły one i wyostrzyły konflikty postaw

i idei, rozbieżności między kierunkami politycznymi, między różnymi założeniami taktycznymi. Zrodziły też wielki konflikt moralny, który zaciążył na literaturze polskiej XX w.⁹ Stworzony przez Marksa i z wysiłkiem zaszczepiany na gruncie polskim mit proletariatu rozkwitł nagle w tradycji kultury polskiej. W 1905 r. stało się jasne dla wszystkich, także dla przeciwników koncepcji i przewidywań socjalistów, że robotnik przemysłowy *jest potęgą, z którą liczyć się musiał rząd, i Kościół, w jego też twardej ręce znajduje się klucz anarchii współczesnej*¹⁰. Pierwszym odruchem obserwującej wydarzenia inteligencji była idealizacja proletariatu, potem przyszło przerażenie, niechęć lub rozczarowanie, a czasem zupełne załamanie i głęboki pesymizm. *Widzieliśmy olbrzyma, który nagle swoją potężną ręką zatrzymał w ruchu wszystkie warsztaty pracy najemnej /.../ Widzieliśmy, jak w odezwach swoją krzywdę związał z krzywdą całego narodu i obie złożył na wagach sprawiedliwości. Widzieliśmy, jak na ulicach śpiewał hymn niedoli „Czerwony Sztandar“, a w kościołach hymn patriotyczny „Boże coś Polskę“ /.../ Widzieliśmy, jak on swoje święto starał się uczynić nie pokazowym i uroczystym, stawiając własne stráže w beczynnych fabrykach oraz przy zamkniętych sklepach i składach /.../. Widzieliśmy, jak błotniste dno społeczne pod wpływem burzy wydeło się i obryzgało go swymi grzami z wielką radością dla tych, którzy radziby go zbrukać, żeby osłabić*¹¹.

Jest nader charakterystyczne, że chociaż dzieje tych lat mają ogromną literaturę, to wydarzenia będące przyczyną załamań i rozdarcia moralnego są poruszane mimochodem, fragmentarycznie lub ogólnikowo¹². Historycy literatury

⁹ Już Stanisław Brzozowski powiedział, że rewolucja jest zjawiskiem z dziedziny kultury. Rozprawy historyczno-literackie na temat twórczości związanej z rewolucją: *Literatura polska wobec rewolucji* pod red. M. Janion, Warszawa 1971.

¹⁰ A. Wóycicki, dz. cyt., s. 6.

¹¹ Anonimowy tekst grupy literatów z 1905 r. cyt. za: H. Kiepuska, *Warszawa w rewolucji 1905–1907*, Warszawa 1974.

¹² Oprócz wydawnictw źródłowych (do ostatnich należy tom *Anarchizm i anarchia na ziemiach polskich do 1914 r.*, zebrał i oprac. H. Rappaport, Warszawa 1981) wiele opracowań, wypisów, wspomnień itp. wydano po II wojnie, do najważniejszych należy książka S. Kalabińskiego i F. Tycha *Czwarte powstanie czy pierwsza rewolucja. Lata 1905–1907 na ziemiach polskich*, Warszawa 1976², w której też jest zawarta skrócona, ale podstawowa bibliografia, zaś dobór informacji jest wielostronny.

zagłębiają się najchętniej w problemy filozofii czynu i dostosowują ton swych rozważań do młodopolskich zawiloci i manierycznej symboliki. A przecież samo sedno sporu było formułowane bez młodopolskich ozdobników, prosto i jasno: Czy wolno zabijać? Czy istnieją okoliczności usprawiedliwiające mord i grabież? Kto ponosi odpowiedzialność za ekscesy, do których doszło w tej rewolucji?¹³ Historycy zaś wstydliwie omijają ekscesy i kwitują je stereotypowym stwierdzeniem, że były dziełem marginesu społecznego lub lumpenproletariatu¹⁴.

A przecież wydarzenia rewolucyjne to nie tylko strajki i barykady, manifestacje czy starcia z wojskiem: to także zmieniony tryb i rytm życia codziennego (a w Królestwie Polskim takie zmienione życie trwało 3 lata, od jesieni 1904 do lata 1907 r.), to problem zdobycia chleba, utrzymania dochodów, to szerzące się pogłoski, rozpacz i panika, to także narastanie oburzenia i wyładowywanie go, ale potem nagłe zmęczenie, pesymizm i apatia. Jeśli to pominiemy, będzie nam trudno zrozumieć dalekosiężne skutki rewolucji, gwałtowność polemik czy skrajność ocen. Obrońcy koncepcji rewolucyjnych przytaczają zwykle tylko skrajne w głupocie i krótkowzroczności argumenty przeciwników rewolucji (jak np. Jana Jeleńskiego i innych publicystów z „Roli”), pomijając te głosy, które podejmowały spór używając głębszej i rzeczowej argumentacji.

Gwałtowne ruchy społeczne mas wymagają szczególnej troski o spokojne i w miarę obiektywne rozważenie ich mechanizmu. Nie znaczy to oczywiście, że możliwy jest pełen obiektywizm osądu. Zmienność interpretacji jest istotą rozwoju i atrakcyjności kultury historycznej. Trzeba być niezwykle ostrożnym przy wyciąganiu tzw. nauk z przeszłości, a rozpatrywanie teraźniejszości przez analogie z przeszłością jest całkowicie zawodne. Ale jest naturalne, o ile nie będziemy starali się na siłę uczynić z historii nauki ścisłej, że na interpretację i ocenę przeszłości będą rzutowały nasze doświadczenia i przeżycia, obserwacje skutków wydarzeń, których nie mogli przewidzieć ich uczestnicy. Dziś łatwiej jesteśmy w stanie zrozumieć uczucia buntu i gniewu, które powodowały ludźmi w 1905 czy 1906 r.

Protest społeczny w latach 1904–07 objął wszystkie warstwy społeczne, choć strajki robotnicze były jego dominującym przejawem. Spójrzmy jednak na ten protest pod innym kątem: nie tyle na powstanie czy na rewolucję, ile na pierwsze wielkie i dramatyczne objawienie się *społeczeństwa masowego* (zob. „Więź” 11–12/1983), które ukształtowało się w Królestwie Polskim za życia pokolenia uczestniczącego w rewolucji. W tym aspekcie interesuje nas zwłaszcza anatomia ruchu, wykrycie mechanizmu jego narastania i przekształcania się. Wtedy dopiero będziemy mogli zrozumieć argumenty zarówno piewców jak i sędziów rewolucji. Trudno o bezstronność, tym bardziej że bohaterów historii nie sposób podzielić tylko na czarnych i białych.

Przypomnijmy pokrótce wydarzenia, które należą do „drugiej strony medalu”¹³. Jedną z najczęściej powtarzających się form zaburzeń masowych były zbiorowe protesty uliczne (np. w 1904 r. przeciwko mobilizacji na wojnę Rosji z Japonią), pochody i zgromadzenia, które przekształciły się w starcia z wojskiem (od 1905 r. policja już prawie nie interweniowała). Wszystkie manifestacje tego typu miały niemal identyczny przebieg we wszystkich miejscowościach, choć nikt nie „pisał scenariusza”. Zaczynały się od tego, że tłum wyrażał protest lub wolę pokojowo: wysuwał hasła ekonomiczne lub patriotyczne, wznosił okrzyki, zwykle wrogie wobec władz (manifestacja przestaje być pokojowa dopiero wtedy, kiedy tłum ucieka się do użycia siły fizycznej; dopóki ogranicza się do wrogości słownej, choćby padały pogroźki, manifestacja pozostaje manifestacją pokojową). Do rzucania kamieniami lub innych prób czynnego przeciwstawiania się siłom porządkowym dochodziło zawsze wtedy, gdy zaczynały one rozpędzać demonstrantów.

¹³ Już Karol Irzykowski w 1909 r. pytał: „Czy mord może być koniecznością? Czy może kiedykolwiek uzyskać sankcję moralną?” I odpowiadał na to zaprzeczeniem twierdząc, że „nigdy nie ma absolutnej konieczności, zawsze jest wybór, a żadnych rękoi nie ma na zewnątrz człowieka” – K. Irzykowski, *Czyn i słowo. Głosy sceptyka*, Lwów 1913 s. 9 n.

¹⁴ Wyjątkiem są prace W. L. Karwackiego, a zwłaszcza *Łódź w latach rewolucji 1905–1907*, Łódź 1975. Wiele cennych spostrzeżeń autora wykorzystano w tym artykule.

¹⁵ Podstawową literaturę do tych zagadnień podano w: E. Kaczyńska *Tłum i margines społeczny w wydarzeniach rewolucyjnych (Królestwo Polskie 1904–1905)*, „Dzieje Najnowsze”, nr 3–4/1982.

Sprawdzone to zostało na podstawie danych o przebiegu niemal wszystkich demonstracji od czerwca 1904 r. do końca 1905. Charakterystycznym przykładem mogą być wydarzenia w czerwcu 1905 r. w Łodzi; podekscytowany tłum wracał z majówki (a wówczas majówki miały charakter zgromadzeń i wieców), kiedy napotkał patrol. Padł jakiś strzał, wtedy posypały się kamienie. Kozacy otworzyli ogień i zabili 5 oraz ranili 11 osób, raniono 5 wojskowych. Po dwóch dniach odbył się uroczysty pogrzeb ofiar incydentu, manifestacje i pochody trwały jeszcze jeden dzień. Dopóki wojsko nie reagowało, nie dochodziło do żadnych zaburzeń. Jednakże władze postanowiły wtrącić się i tym razem 21 osób zostało zabitych z broni palnej, 10 stratowanych i 8 ciężko rannych. Wśród ludności zapanowało wrzenie, które zagłuszyło głosy rozsądku. Ludzie byli ogarnięci nastrojem zemsty – krwawej zemsty. Partie polityczne zdawały sobie sprawę z niebezpieczeństwa i z beznadziejności rozprawy z wojskiem, usiłowały więc zapobiec powszechnemu strajkowi zapowiedzianemu na 23 czerwca. Do strajku i walki popychała tylko SDKPiL. Tłum zaczął niszczyć sklepy monopolowe i... domy publiczne, staczać potyczki z wojskiem. Łódź strajkowała. W rezultacie padło 35 dalszych ofiar śmiertelnych.

Wszędzie więc przebieg wydarzeń był zbliżony. Po rozproszeniu lub rozejściu się właściwej demonstracji niektórzy jej uczestnicy przebiegali ulice, zwykle w otoczeniu grupy wyrostków. Zaczynano wtedy tłuc latarnie (najpierw zdarzyło się to w Warszawie), a następnie niszczyć sklepy monopolowe wraz z ich zawartością. Był to wyraz tendencji „purytańskich”, charakterystycznych dla wszelkich ruchów rewolucyjnych, propagowany zresztą przez socjalistów. Innym przejawem tych samych tendencji stała się walka z prostytutką. Zapoczątkowała ją grupa robotników żydowskich, członków „Bundu”, do czego pretekstem było uprowadzenie dwóch dziewcząt, zaprzyjaźnionych z tymi robotnikami. Zaatakowano wówczas osoby uznane za „bandę sutenerów”, po czym Żydzi zaczęli rozbijać żydowskie, a Polacy – pozostałe lupanary. Prostytutki przeganiano. Szczególną aktywność wykazali robotnicy dużych fabryk metalowych, przy czym nie szczędzili wszelkich podejrzanych hotelików, mieszkań, spelunek i kawiarni o złej reputa-

cji. Dochodziło do krwawych bójek, gdyż stręczyciele zaczęli organizować samoobronę i zamykali się w domach, w grupach dochodzących do 150 osób. W razie napadu dochodziło do walki na noże.

Inną formą walki w czasie rewolucji były ekspropriacje. Planowe napady na własność skarbową i komunalną podjęła Organizacja Bojowa PPS, formalnie zorganizowana w marcu 1905 r. Bojowcy oraz członkowie łódzkiej grupy Anarchistów-Komunistów napadali na kasy gminne i furgony pocztowe, potem także na kasy oszczędnościowe, w których były wkłady ludności, kasy fabryczne itp.¹⁶ Przyczyniło się to do stopniowej zmiany stosunku do cudzego mienia, a granica między czynem dozwolonym i karygodnym zaczęła się zacierać. W Łodzi kilkusobowa grupa członków PPS, wśród której znaleźli się zwykli złodzieje i ukrywający się morderca, stworzyła sprawnie działającą bojówkę, a raczej bandę wymuszającą pieniądze od ludności. Wszyscy jej członkowie byli robotnikami, a pomocnik zecerski pełnił rolę przywódcy. W Warszawie grupa „Zmowa Robotnicza”, zawiązana na jesieni 1906 r., popełniła – jeden po drugim – 9 rabunków sklepów i transportów.

Jest to oczywisty fakt nadużywania haseł i imienia partii, ale nie jedyny. Nawet kierownictwo PPS-Frakcji Rewolucyjnej stwierdziło w 1907 r., że łódzka OB przedstawiała sobą *zatrważające objawy zdeprawowania*, zaś jeden z działaczy, w swych wspomnieniach raczej idealizujący przeszłość ruchu robotniczego, powiada, że choć wybryków nie można kłaść na karb rewolucji, to *i wielu bojowców, mniej odpornych na gangrenę, oderwanych od duchowego ośrodka partii, wykoleiło się i zdeprawowało. Jednostki takie po napadach dla partii zaczynały pracę „na własną rękę”, „na własny rachunek”*. I przytacza fragment artykułu z „Przeglądu Socjaldemokratycznego” z kwietnia 1908 r.: *Nie tylko struga krwi, ale i błota spływa ze stoków Cytadeli, z miejsc stracenia, gdzie dotąd ginęli tylko czyści*¹⁷.

¹⁶ Wykaz akcji bojowych PPS zawarty jest w: E. Ajnenkiel, *Rok 1906 w rejestrze Ochrany warszawskiej*, „Kronika Ruchu Rewolucyjnego”, r. 1936, nr 2, s. 69–87.

¹⁷ W. Trzeciński, *Z minionych dni Polski Podziemnej, 1905–1918*, Warszawa 1937, s. 62–63; S. Martynowski, *Łódź w ogniu, Łódź 1931*, s. 95. Podobne deklaracje ogłosili warszawscy Anarchiści-Komuniści stwierdzając, że działa się bezprawnie w ich imieniu.

Zamieszki i rozpręcenie policji zachęcały margines społeczny do śmielszego pojawiania się na ulicach miast. Do Warszawy i Łodzi ściągali wysiedleni za rogatki przestępcy i bezrobotni (którym już od 1904 r. nie wolno było przebywać na terenie Warszawy). Granice między bezrobotnymi a marginesem społecznym musiały być z konieczności płynne. Przedłużające się strajki powodowały zubożenie robotników, którzy popychani głodem i ośmieleni ogólną atmosferą nagabywali na ulicy i w domach ludzi, domagali się datków czasem nawet posługując się siłą lub groźbami. Uważano powszechnie, że w czasie rewolucji policja bardziej niż dawniej tolerowała napady i grabieże, w czym jest zapewne duża doza słuszności.

Część robotników postanowiła zaprowadzić porządek, ale efekty tych szlachetnych w pobudkach zamierzeń tylko pogorszyły sytuację. Zapoczątkowało to bowiem krwawe rozprawy ludności ze złodziejami, lichwiarzami i paskarzami, które zaczęły się w Warszawie wiosną 1905 r. i objęły inne miasta. Tworzyły się grupy samoobrony, ale także uliczny tłum wydawał wyroki kapturowe na rzeźmieszków i złodziejasków. Najaktywniejsi okazali się członkowie obu partii socjalistycznych – PPS i SDKPiL, a także „Bundu”. Zaczął się okres linczu w jego tzw. proletariackiej formie¹⁸.

Terroryzm zastosowany na szeroką skalę przez PPS od kwietnia 1904 r. (a w postaci tendencji raczej teoretycznych niż praktycznych przewijający się już od czasów pierwszego „Proletariatu”) zaczął przybierać coraz szerszy zakres. Oficjalnie partie lewicowe w latach dziewięćdziesiątych XIX w. potępiły terror jako metodę walki, jednak pod naciskiem radykalnych członków ze środowisk robotniczych PPS dopuszczała użycie terroru jako ostatecznego środka obrony przed szpiclami i prowokatorami, a SDKP w rzeczywistości po prostu zamykała oczy na takie „oddolne” praktyki. Jak wspominają działacze, nie można było poradzić na lania, jakie robotnicy chętnie sprawiali majstrom.

Do bojówek oficjalnie przyznawała się tylko PPS, ale posiadała je także SDKPiL (od połowy 1905 r. – jako tzw. grupy samoobrony; bojówką była też Warszawska Drużyna Bojowa SDKPiL), PPS-Lewica (od 1906 r.) oraz Narodowy Związek Robotniczy, przy czym uciekał się on podobno do

opłacania najemnych rewolwerowców. Bojówki obronne organizowali też fabrykanci, gdy stało się nagminne wywożenie na taczkach personelu fabrycznego i używanie siły fizycznej wobec dyrektorów. Ogółem w 1906 r. w Królestwie Polskim dokonano blisko 680 zmachów, zaś w latach 1905–06 zginęło 790 funkcjonariuszy (wojskowych, żandarmów, policjantów, naczelników więzień itp.), raniono ponad 860 osób.

Terror skierowany był najpierw przeciwko carskim dostojnikom, funkcjonariuszom słynącym z okrucieństwa, szpiclom i prowokatorom. Musiało do tego dojść, gdyż od dawna nasycenie ruchu rewolucyjnego i niepodległościowego agentami było tak duże, że stworzyło patologiczną atmosferę nieufności. W 1907 r. powiadano: *Kto tam wróg, a kto przyjaciel, trudno doprawdy powiedzieć*¹⁹. Obiekty działania terroru stawały się jednak coraz liczniejsze – od 1906 r. zaczęto kierować go przeciwko właścicielom przedsiębiorstw, przeciwko łamistrajkom i wszystkim tym, których uznano za zdrajców i sprzedawczyków.

Już walki z łamistrajkami były wyrazem wchodzenia rewolucji w krytyczną fazę, kiedy napięcie, wyczerpanie, skrajne zagrożenie głodem i represjami wprawiało strajkujących w stan nietolerancji i gorączkowego podniecenia. Do łamistrajków zaczęto zaliczać także sklepikarzy, właścicieli kawiarni, którzy nie zamykali lokali, dorożkarzy i ich pasażerów, chłopów przywożących do miasta towary, a w końcu także chałupników, przeciwko którym skierowano gwałtowne ataki. Była to w gruncie rzeczy najbiedniejsza, najbardziej wykorzystywana ludność robotnicza, jednak podejmowała ona pracę wtedy, gdy robotnicy zakładów scentralizowanych strajkowali. Dochodziło do tego, że zwykle sądy były beczynne, bo w sporach cywilnych, np. między kamienicznikami a lokatorami, odwoływano się nie do nich, a do sądów partyjnych.

¹⁸ W odróżnieniu od formy „burbońskiej”, dokonującej się w tajemnicy, dobrze przygotowanej przez ludzi ze średnich i wyższych sfer, zwykle w nocy i w odludnym miejscu. Jest to kara za określony czyn na określonym sprawcy. Lincz proletariacki jest bardziej brutalny, jawny, ma często formę ekscesów – por. H. Cantril, *The Psychology of Social Movements*, New York 1948, s. 79–122.

¹⁹ A. Kochański, *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy w latach 1907–1910 (problemy polityczne i ideologiczne)*, Warszawa 1971, s. 22 – słowa Józefa Unszlichta.

W następnej fazie terror indywidualny, samoobrona i walka z łamistrajkami przekształciła się w krwawe walki bratobójcze. Kapturowe wyroki zapadały już nie tylko na agentów i oprawców, ale także na przeciwników politycznych. Wkrótce wyroków z pobudek osobistych nie można było odróżnić od wyroków z pobudek ideowych. Ich zawodowymi wykonawcami stali się ludzie o przeszłości kryminalnej lub tacy, którzy wkrótce z rewolucjonistów przeobrazili się w przestępców. Spory między partiami od dawna były ostre, jednak wyrażały się w polemikach, obfitujących w obelgi i inwektywy, czasem w kłótniach i niegroźnych „przepychankach” w czasie manifestacji. Jeszcze w 1905 r. rzadko dochodziło do poważniejszych incydentów, a na ulicach robotnicy idący pod różnymi emblematami partyjnymi łączyli się ze sobą i zgodnie odśpiewywali to „Boże coś Polskę”, to „Czerwony Sztandar”.

Temperatura sporów zaczęła się zaostrzać po ogłoszeniu manifestu carskiego z 30 X 1905 r. Opinie podzieliły się: jedni szli za endecją (i NZR), która lansowała pogląd, że trzeba wykorzystać mgliście przyrzeczone swobody i nie zaostrzać sytuacji, inni podzielali stanowisko socjalistów i socjaldemokratów, że manifest jest oszustwem, a poza tym i tak nie satysfakcjonuje społeczeństwa, kapitulacja więc byłaby zdradą. Polemiki rozogniały teraz robotników w fabrykach, a jeden z takich sporów przekształcił się w bójkę, w czasie której zaczęły padać pojedyncze, na szczęście nie czyniące nikomu krzywdy, strzały. Ci, którzy chcieli kontynuować walkę, zmuszali opornych do strajkowania i przesładowali agitujących za powrotem do pracy. Zwłaszcza w Łodzi dochodziło do wrzenia i psychoza osaczenia przez zdrajców i donosicieli osiągnęła szczyty. Wreszcie do rozstrzygnięcia sporów sięgnięto po browningi.

Później wzajemnie oskarżano się, kto pierwszy zaczął – bojówki PPS czy bojówki NZR. Zaczęło się na dobre po blisko rocznym narastaniu atmosfery wrogości i zagrożenia, wzajemnych obelg, pogróżek i bójek, 14 X 1906 r. w Łodzi. Wybuchł wówczas żywiołowy strajk w proteście przeciwko sądom polowym, których działalność wstrząsnęła opinią Europy. Socjaliści poparli strajk, zaś ugrupowania narodowe wystąpiły przeciwko niemu. Doszło do wzajemnego

usuwania z poszczególnych fabryk członków tych skłóconych stronnictw. Tak np. w fabryce Gampego i Albrechta narodowcy usunęli socjalistów, za to socjaliści wygnali endeków z fabryki Kona, socjalistów z kolei wyrzucono od Birnbauma itd. W odezwach z października 1906 r. PPS wzywała, aby nie wydalać towarzyszy pracy za przekonania i nie dyskutować z bronią w ręku. Ale w połowie listopada doszło do incydentu między mariawitami a socjalistami i walki bratobójcze rozgorzały, głównie zresztą w Łodzi²⁰. W innych miejscowościach zbrojne porachunki zdarzały się, ale nie przybrały masowego charakteru. Brzemienne w skutki okazało się zwłaszcza odmówienie przez księdza udzielenia ostatniej posługi dwóm socjalistom. Kondukt pogrzebowy nie został wpuszczony do kościoła, za chwilę zaś kościół został zajęty przez inny kondukt towarzyszący zwłokom robotnika-narodowca. Bojówkarze narodowi zamknęli się w kościele i zaczęli strzelać do pozostałych pod kościołem socjalistów i przypadkowych osób. Zabito wówczas 9 osób i ponad 30 raniono.

Dopóki ofiarami terroru padali policjanci, szpicle, a nawet fabrykanci, część opinii publicznej gotowa to była uznać za naturalny efekt panującej sytuacji. Ale – jak pisał obserwujący wypadki dziennikarz rosyjski – *zabójstwa zdarzające się między robotnikami przewracają wszelkie ustalone pojęcia*²¹. Ulice w biały dzień przemierza!i uzbrojeni ludzie strzelający na oślep. Urządzali oni gonitwy i pościgi za podejrzanymi o to, że są donosicielami lub należą do wrogiego ugrupowania nie troszcząc się o dokładniejsze sprawdzanie tożsamości. Krążące patrole niemal nie reagowały, zaś policja przybywała na miejsca zabójstw z odpowiednim opóźnieniem. Wieczorem ulice pustoszały, zwłaszcza na Bałutach, gdzie strach było się poruszać. Krążyły wyroki śmierci na piśmie, doręczane zawczasu, a gdy wykonawcy

²⁰ Rola mariawitów w latach 1906–07 jest nader kontrowersyjna (niezależnie od późniejszego skandalu, który podkopał ten ruch). Dotychczas nie ma żadnego opracowania naukowego na ten temat, krążą tylko powierzchowne i sprzeczne opinie, a materiałów źródłowych jest nie tak mało.

²¹ I. Timkowskij-Kostin, *Miasto proletariuszów*, Łódź 1907, s. 6. Mimo to dostrzega on jasne strony sytuacji w Królestwie w porównaniu z Rosją. To, co w Petersburgu mówi się szeptem, to w Łodzi – głośno. Choć w mieście tym wydarzyły się straszne rzeczy, atmosfera była czysta, mniej „zaśniedziała”, jak to określał.

tych wyroków nie zastawali na miejscu ofiary, zabijali czasem kogoś z rodziny. Ciekawe jest to, że skazani wyrokami partyjnymi (czy też bandyckimi) znali swoich prześladowców, ale nie udawali się pod opiekę policji ani nie skarżyli zamachowców do sądu. Działy tu dwa czynniki: całkowita kompromitacja oficjalnych organów ścigania i sprawiedliwości oraz poczucie solidarności silniejsze od wzajemnej nienawiści. Oto słowa jednego z narodowców, gdy spytano go, dlaczego nie pójdzie do sądu, skoro otrzymał wyrok kapturowy: *Sędziowie? Karzą? W Łodzi! Czy pan mnie uważa za szpiega, który donosi sędziom rosyjskim?* Przejawiał się też proletariacki radykalizm: załatwimy sprawę sami, po swojemu, na was – inteligentów nie będziemy zważać²². W najgorszej sytuacji znajdowali się bezpartyjni, gdyż ginęli za nieznajomość haseł lub za samą neutralność.

Zapanowało okrucieństwo i zezwierzęcenie, dobijano rannych, grożono lekarzom i siostram miłosierdzia, pogotowie ratunkowe obawiało się wyjeżdżać do ofiar zamachów. Przykładem rozwydrzenia może być podanie przez robotnicę-socjaldemokratkę moczu do picia zatrzymanemu przez 500-osobowy tłum fabrykantowi Markusowi Silbersteinowi, który stał się ofiarą zbiorowego linczu²³. *Baby w ogóle okrutnie były zajadłe* – pisał jeden z uczestników wydarzeń – *one pierwsze podniosły ludzi do strajku, ale opamiętały się też pierwsze, widząc przegraną /.../ Sądy swoje też one miały. W pole taką szkodliwą zmały, tam ubranie z niej zdarty, szpilowały kulami. Umiały przejąć i hasło szpitalne, a wtedy jedna szła z nożem... Żle tylko, że już bardzo zawzięte, z trupem się bawią i trudno oderwać, jak się pazurami wczepi.* Warto jednak zaznaczyć, że takie przypadki nie były chyba nagminne, gdyż wszyscy pamiętnikarze opisują wciąż jeden i ten sam przypadek poranienia strzałami robotnicy fabryki Poznańskiego, członkini SDKPiL, która miała kontakty z prowokatorami i agentami, członkami tej samej partii. Przekazali oni władzom listę 60 bojowców, prawdopodobnie z PPS, choć może także i NZR. Dokładne zeznania ukazują ponurą i haniebną historię ludzi działających na trzy fronty (w SDKPiL, w OB PPS i w Ochronie), wśród których znajdowali się pospolici bandyci. Wszyscy byli wykonawcami kilku wyroków lub po prostu morderstw i

zaczęli likwidować sami siebie, aż wreszcie owa kobieta padła ofiarą kobiecego wyroku kapturowego.

W efekcie walk bratobójczych, według raportów policyjnych, które są zapewne zaniżone, w 1906 i 1907 r. było 322 zabitych i co najmniej 400 rannych. Jeśli wziąć cały okres nasilenia terroru, od schyłku 1905, to zginęło zapewne 400 osób, a raniono 500 i to wyłącznie w Łodzi. Tu zresztą sytuacja była najgorsza i nigdzie poza tym walki bratobójcze nie przybrały takich rozmiarów. Jest znamienne, że mimo takiego przebiegu wydarzeń, mimo wysiłków i prowokacji ze strony władz, nie doszło do pogromu Żydów. Dziennikarz rosyjski napisał nawet, mając na uwadze sytuację w Rosji, że *w ogóle pogromy Żydów w Polsce są rzeczą nieprawdopodobną*²². Panowała jednak w Łodzi psychoza pogromowa. Być może, funkcję pogromu odegrały walki bratobójcze, które ostatecznie pogrzebały rewolucję.

Wówczas fala rewolucji opadła, tłum cofnął się, ludzie zamarli przerażeni represjami. Nawet ci, którzy uważali, że ekscesy są rezultatem mącenia głów przez socjalistów, byli wstrząśnięci straszną rozprawą caratu z ludnością. Już od 1904 r. wojsko strzelało do tłumy przekształcając manifestacje uliczne w krwawe pogromy. Tak np. w jednej tylko demonstracji w listopadzie 1904 r. w Warszawie padło około 40 osób, a w latach 1905–07, na skutek szarży wojsk na ulicach Warszawy, poległo blisko 500 osób, przy czym takie krwawe rozprawy z ludnością miały miejsce w różnych miastach. W wyniku walk barykadowych w Łodzi było około 1000 ofiar cywilnych (zabitych i ciężiej rannych) oraz 40 ze strony wojska. W ciągu maja 1905 r. w Łodzi zabito 37, a raniono 26 demonstrantów itd.

W sprawie represji została złożona interpelacja w parlamencie wiedeńskim, zaś w Rosji część prawników i nawet

²² Znaczna część zatrzymywanych osób załamywała się w śledztwie i składała zeznania, obciążając nawet najbliższych towarzyszy. Ci jednak, którzy potrafili wytrwać, nigdy nie wskazali bojówkarzy z przeciwnego obozu.

²³ Robotnicę tę wraz z 7 innymi uczestnikami linazu rozstrzelano bez sądu na rozkaz gen. Kaznakowa.

²⁴ I. Timkowskij-Kostin, dz. cyt., s. 28. Jeden tylko pogrom miał miejsce w Królestwie, a mianowicie w nieuprzemysłowionym, niemal martwym mieście – Siedlcach. Białystok, gdzie był także pogrom, znajdował się już poza granicą administracyjną Królestwa. Oba pogromy zostały w ewidentny sposób planowo przeprowadzone przez tajną policję.

funkcjonariuszy policyjnych zaprotestowała przeciwko rozstrzeliwaniu bez sądu i procedurze sądów wojskowo-polowych w b. Królestwie Polskim. Nawet niektórzy członkowie tych sądów usiłowali pomagać podsądnym, tak byli przerażeni bezprawiem, w którym uczestniczyli. W śledztwie przesłuchiwanie było bici gumowymi pałkami, nahażkami i kolbami, wrywano im włosy, polewano rany słoną wodą, kobietom raniono i przypalano piersi, grożono oddaniem ich na pohańbienie Kozakom. Oprócz cierpień fizycznych zadawano tortury moralne, np. zmuszano do odmawiania modłów za cara. Stosowana była też tortura bezsenności, kiedy przesłuchania trwały po kilkanaście godzin, zaś zmieniał się przesłuchujący. Omdlewających w trakcie takich seansów cucono wodą. Stosowane były rozmaite groźby i oszustwa, które miały na celu zmylenie przesłuchiowanych i uzyskanie od nich informacji.

Patrole tolerowały krwawe rozprawy między robotnikami, ale często na ślepo strzelały do przechodniów, np. gdy po hasło „Stój!” ktokolwiek poruszył się. Ofiarą padały więc nawet dzieci. Żołnierze dopuszczali się gwałtów połączonych z okrucieństwami, raz nawet doszło do postrzelenia interweniującego w takim przypadku oficera rosyjskiego. W rezultacie nagromadzenia wojsk, jak zgodnie stwierdzają obserwatorzy, i wprowadzenia praw wyjątkowych następowało potęgowanie anarchii, a nie jej likwidacja.

Częstą formą represji, stosowanych nie przez władze, a przez samych fabrykantów, były lokauty. Najczęściej były one dość krótkie (do 10–12 tygodni) i kończyły się przeważnie zwycięstwem robotników. Tragedią stał się dopiero wielki lokaut łódzki, który trwał od grudnia 1906 do kwietnia 1907 r. i objął 24 tys. (według innych danych – 38 tys.) włóknarzy na ogólną liczbę około 70 tys. robotników w Łodzi. Fabrykanci chcieli przede wszystkim doprowadzić do likwidacji elementów przedstawicielstwa robotniczego w fabrykach, usunąć najbardziej niebezpiecznych dla nich robotników oraz przy okazji powrócić do takich warunków płacy, jakie były jeszcze przed zdobyczami z czasów rewolucji. Do pogodzenia się z nowymi warunkami postanowili zmusić robotników głodem, zabezpieczywszy uprzednio

swe interesy w drodze wzajemnych porozumień typu monopolistycznego.

Trudno nie zgodzić się z opiniami lewicy, która uznała lokaut za haniebną postępek klas posiadających. Ogłoszono go w chwili, gdy robotnicy znajdowali się już w nędzy, znękani terrorem i represjami, a władze zaczęły odzyskiwać grunt pod nogami i fabrykanci mogli liczyć na ich pomoc w razie zamieszek. Część załóg już podejmowała pracę, zaś strajkujący znajdowali się i tak na straconych pozycjach. Haniebne też było płacenie składek na zapomogi dla sił represyjnych, wydanie bankietu na cześć kata ludności łódzkiej, gen. Kaznakowa, i inne akcje wiernopoddańcze. Próbowano potem tłumaczyć takie postępowanie burżuazji jej składem narodowym, zapominano jednak, że wśród akcjonariuszy przedsiębiorstw łódzkich znajdowali się też rodowici Polacy. Wyrazem wstrząsu, jaki spowodowały represje, może być wiersz Kazimierza Tetmajera, krytycznie odnoszącego się do samej rewolucji:

*Represja, reakcja, mord,
Rozłanie się topieli, w której utoniemy w błocie
Ostatnie rozkiełznanie hord
Przekupnych żołnierzy, oficerów wisielców
/.../
Ah! Już widzę jak naród cały broczy.
Jak mu wydzierają oczy,
Jak mu zalewają uczy,
Jak mu na miejsce duszy
Wciskają portret tyrana²⁵.*

²⁵ K. Przerwa-Tetmajer, *Rewolucja*, Kraków 1906, s. 132.

Révolte, désespoir et colère

L'auteur évoque les révoltes ouvrières qui eurent lieu au début du XXe siècle en Pologne, en zone d'annexion russe. C'étaient de premières manifestations d'envergure d'une société de masse qui prit forme et conscience du vivant de la génération des révolutionnaires de 1905. L'intérêt de l'au-

teur se porte au premier chef à l'analyse de ce mouvement et aux mécanismes de son devenir et de son évolution. C'est ce qui permet de comprendre les arguments aussi bien des chantres que des juges de la révolution.

ks. Franciszek Kampka

Związki zawodowe w nauce społecznej Kościoła

Racja istnienia i funkcje związków zawodowych wydają się ściśle związane z niedomaganiem i niesprawiedliwościami polityki społecznej oraz gospodarczej określonych krajów. Historycznie rzecz ujmując związki były sposobem upominania się o prawa robotnicze i protestem przeciw wyzyskowi społecznemu. Taką ich rolę od początku dostrzegali i akceptował Kościół, który kierował do zrzeszonych w związkach ludzi pracy słowa zrozumienia i pewne wskazania moralne, starając się jednakże, aby nauczanie to zarysowało dla nich nowe perspektywy działania i ukazało możliwości odegrania także innych ról społecznych.

Widzenie w związkach zawodowych wyłącznie struktur zorientowanych na rewindykację, zamykających się w postawach roszczeniowych, i to zwłaszcza o podłożu ekonomicznym, doprowadziłoby do związania zrzeszeń pracowniczych z sytuacją niedorozwoju społeczeństw i odmówienia im prawa do pozytywnego uczestnictwa w życiu narodu. Tymczasem, jak to prawie czterdzieści lat temu zauważył amerykański uczony J. Cornin: *Nawet gdybyśmy usunęli większość niesprawiedliwości i wyzysku, związki zawodowe nadal zachowałyby zasadność swego miejsca. Są one zwykłym głosem ludzi pracy, koniecznym dla organizowania życia społecznego dla dobra wspólnego. Istnieje dziś wyraźna potrzeba takiej organizacji, całkiem niezależnie od jakiegokolwiek zła społecznego, które może się pojawić. Ład i harmonia nie są dziełem przypadku: są owocem świadomych i zorganizowanych wysiłków. Chociaż możemy mieć nadzieję, że znikną nadużycia, które legły u podstaw stworzenia związków, nie wynika z tego, że związki utracą swe funkcje. Przeciwnie, zostaną wyzwolone od zadań nieprzyjemnych, choć w danym czasie koniecznych i będą w stanie całkowicie się poświęcić lepszemu organizowaniu życia społecznego¹.*

Warto pamiętać o tym zwłaszcza obecnie, odnosząc przytoczone słowa do sytuacji polskiej. Z jednej bowiem strony niezaspokojenie podstawowych potrzeb ludzi pracy stawia przed organizacjami związkowymi zadania dość tradycyjne, dające się sprowadzić do rewindykacji ekonomicznej, z drugiej zaś konieczność polityczno-gospodarczego uzdrowienia naszego społeczeństwa wymaga od nich także podjęcia działań pozytywnych, urzeczywistniających proces demokratyzacji państwa.

Zrzeszenia ludzi pracy jako przedmiot troski papieży

Problematyka zrzeszeń pracowniczych, tak żywa i aktualna w praktyce życia społecznego, wielokrotnie stawała się przedmiotem nauczania społecznego Kościoła. Jako jeden z pierwszych zabrał głos w tej sprawie biskup moguncki Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-77), który w kazaniu z 1848 r. sformułował główne zasady emancypacji ludzi pracy dokonującej się przez tworzenie i funkcjonowanie organizacji związkowych. Stwierdził on przede wszystkim, że związki zawodowe powinni tworzyć sami robotnicy, bez jakiegokolwiek inspiracji ze strony państwa. Dążenia zrzeszeń zawodowych powinny się koncentrować na celach społecznych i gospodarczych, nie służąc walkom partyjnym. Po trzecie podstawą współzycia robotników zrzeszonych w określonej organizacji ma być zasada solidarności i wspólnej odpowiedzialności. Po czwarte związki muszą dążyć do objęcia jak największej liczby pracowników danego zawodu, aby w ten sposób zagwarantować swym działaniom efektywność. I wreszcie jednym z najistotniejszych warunków prawidłowego funkcjonowania organizacji zawodowych jest ich całkowita autonomia².

Zagadnieniu związków zawodowych, któremu tak istotną rolę wyznaczył w swym nauczaniu i działalności bp

¹ Cyt. za: *List pasterski biskupów amerykańskich*, „Życie Katolickie” 7/1988, nr 4, s. 104.

² Por. L. Roos, *Kirche – Politik – soziale Frage. Bischof Ketteler als Wegbereiter des sozialen und politischen Katholizismus*, w: A. Rauscher, L. Roos, *Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute*. Köln 1977, s. 30 n.; zob. także Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 54 n.

von Ketteler, poświęcił wiele uwagi papież Leon XIII w encyklice „*Rerum novarum*“ (1891). Prawo robotnicze do tworzenia organizacji zawodowych uznał on za prawo naturalne, takie więc, które pozostaje wyższe i niezależne od rozstrzygnięć państwa w tym względzie (nr 38). Papież dostrzegał różnorodność zadań, które stają przed zrzeszeniami ludzi pracy – jest to przede wszystkim szeroko pojęta obrona interesów pracowniczych, a także zbliżenie do siebie klas społecznych, kształtowanie partnerstwa. Funkcją związku powinna być troska o dobra cielesne, duchowe i materialne ludzi pracy (nr 42); Leon XIII podkreślał, że szczególną uwagę należy poświęcić problemowi bezrobocia (nr 31, 43) i sprawiedliwej płacy (nr 34, 35), a także zabezpieczeń społecznych (nr 43). W ten sposób zostały sformułowane główne problemy życia społeczno-gospodarczego, które od II połowy XIX w. aż po dzień dzisiejszy są przedmiotem rewindykacji związkowej. Uznając słuszność żądań robotniczych koncentrujących się na tych właśnie problemach Leon XIII dostrzegał, że stają się one często podstawą bardziej radykalnych działań robotniczych, jak np. strajk (nr 29, 31). W związku z tym głosił potrzebę zapobiegania szkodliwości owego działania przez rozumne ustawodawstwo pracy i przyjęcie przez zrzeszenia zawodowe takiej postawy, która odnośnym przepisom zapewniłaby efektywność.

Pojawienie się związków zawodowych o określonym profilu religijnym, a także nieco wcześniejsze ukształtowanie się związków socjalistycznych sprawiło, że kwestią żywo dyskutowaną stał się problem wyznaniowości bądź bezwyznaniowości związku. Pius X w encyklice „*Singulari quadam*“ (1912) w trosce o to, by związki zawodowe były środowiskiem właściwego rozwoju duchowego pracowników, opowiadał się za tworzeniem zrzeszeń deklarujących się jako katolickie, przy czym dopuszczał tworzenie związków chrześcijańskich³.

Pius XI do nauki Kościoła o zrzeszeniach pracowniczych wniósł oryginalną propozycję tworzenia korporacji związków pracodawców i pracobiorców, co miałoby służyć rozwiązywaniu zaistniałych konfliktów bez użycia siły. W tej koncepcji można już odnaleźć pewną antycypację głoszonej

później przez Kościół idei partnerstwa społecznego. Warto też zauważyć, że encyklika „*Quadragesimo anno*” (1931) w kwestii związków zawodowych formułuje bardzo znaczące słowa krytyki odnoszące się do pozycji i funkcji związków w korporacjonizmie włoskim typu faszystowskiego. Upaństwowienie związków zawodowych prowadzi bowiem – zdaniem Piusa XI – do hegemonii państwa w życiu społecznym (sprzecznej z zasadą pomocniczości), do rozwoju biurokracji i narzucenia związkom obcych im celów politycznych (nr 95).

Nauczanie Jana XXIII jest w dużej mierze kontynuacją wątków myślowych jego poprzedników. Konstatując wzrost znaczenia i wszechstronny rozwój związków zawodowych, które znajdują potwierdzenie prawne zarówno w konkretnych krajach jak i w relacjach międzynarodowych, papież podkreślił, że celem zrzeszonych w tych organizacjach ludzi pracy powinno być przede wszystkim współdziałanie, nie zaś walka. Kościół już od czasów Leona XIII odrzucał ideę walki klas jako zasady życia społecznego, dlatego też koncepcja związków zawodowych traktowanych jako wykładnik walki klas nie może zyskać aprobaty Magisterium. Współdziałanie, szeroko rozumiane uczestnictwo w życiu społecznym, także poza przedsiębiorstwem, możliwość współdecydowania o sprawach narodu wyznaczają główne kierunki funkcjonowania związków zawodowych. Dotyczy to nie tylko pracowników przemysłu, lecz również rolników (to istotne *novum* w nauczaniu Jana XXIII). Zrzeszenia zawodowe rolników mają nie tylko ułatwić swym członkom korzystanie z osiągnięć techniki oraz walkę o właściwą strukturę cen produktów rolnych, lecz także umożliwiać im wywieranie wpływu na rządy państwa *stosownie do wagi i znaczenia swego stanu* („*Mater et magistra*” nr 146).

Zakres działalności związków zawodowych, ich udział w życiu społeczno-gospodarczym dość jasno określiła Konstytucja duszpasterska o Kościele (1965), która przypominała prawo ludzi pracy do współdecydowania o sprawach ich

³ Pius X, Encyklika *Singulari quadam*, przedruk z „*Myśli Katolickiej*”, Warszawa 1912.

dotyczących także w *instytucjach wyższego rzędu* (nr 68) za pośrednictwem demokratycznie wybranych przedstawicieli. Związki zawodowe jako zorganizowana reprezentacja świata pracy powinna mieć możliwość kształtowania odpowiedniego ustawodawstwa pracy i życia społecznego w ogóle, dbając także o ukształtowanie wśród robotników właściwego ethosu pracy.

Paweł VI rozważając w encyklice „*Populorum progressio*” (1967) zagadnienie funkcjonowania związków zawodowych w świecie współczesnym dostrzegał pozytywny aspekt pluralizmu zrzeszeń pracowniczych zaznaczając jednak, że warunkiem różnorodności związków powinno być zabezpieczenie przez nie najcenniejszych wartości, postawa troski o zachowanie swobód oraz godziwe współzawodnictwo (nr 39). Różnorodność organizacji zawodowych powinna bowiem służyć wolności życia społecznego w ogóle, przeciwdziałając ewentualnym tendencjom do nadmiernego centralizmu czy nawet totalitaryzmu. Sprzyja też ona swobodnej wymianie myśli, dzięki czynnikowi konkurencyjności przyczynia się do wyzwolenia inicjatywy i energii. Natomiast monizm związkowy, zwłaszcza potraktowany jako zasada prawna, prowadzi do deformacji życia społeczno-gospodarczego. Łącząc ludzi pracy w sposób arbitralny w ramach jednej organizacji i występując w funkcji jedyne go reprezentanta pracowników związek może się stać wygodnym narzędziem partii politycznych czy władz państwowych i przekształcić się w ich *pas transmissyjni*⁴.

W liście apostolskim „*Octogesima adveniens*” (1971) Paweł VI z dużym uznaniem mówi o związkach zawodowych jako o niezwykle istotnej sile społecznej, będącej jednym z wyników demokratyzacji fundamentalnej społeczeństw. Paweł VI precyzyjnie określa ich działania (m.in. zwraca uwagę na koszt społeczny strajku, będącego jednak – jego zdaniem – legalną formą rozwiązywania konfliktów (nr 14)).

Jan Paweł II, dostrzegając gwałtowne przemiany we współczesnych społeczeństwach postindustrialnych, podjął trud podsumowania i rozwinięcia dorobku myślowego swoich poprzedników w zakresie problematyki funkcjonowania zrzeszeń pracowniczych. W jego nauczaniu związki

zawodowe są rozumiane jako stowarzyszenia lub związki mające na celu *obronę żywotnych interesów ludzi zatrudnionych w różnych zawodach* („*Laborem exercens*” nr 20). Taka definicja organizacji zawodowej ukazuje człowieka pracy oraz jego dobro jako cel i swoiste kryterium działania tejże organizacji. Aby jednak właściwie i efektywnie troszczyć się o dobro ludzi pracujących, związki zawodowe muszą umieć odpowiedzieć na pytania: Kim jest człowiek pracy? Jakie są jego prawa? Inaczej bowiem należy rozumieć dobro osoby obdarzonej wolnością i będącej w ciągłym rozwoju, istoty duchowo-cielesnej zorientowanej na autotranscendencję, inaczej zaś dobro stworzenia wyłącznie materialnego, podanego wraz z masą podobnych mu istot nieubłaganym prawom historii i natury, którego wolność jest jedynie złudzeniem, a w najlepszym razie – uświadomieniem sobie konieczności. Dla każdej z tych istot inne znaczenie będzie miał sam akt pracy, może on bowiem być formą permanentnego rozwoju osoby, może też – pojęty jako sposób STAWIANIA SIĘ człowiekiem – stać się ważniejszy od samego pracownika. W obu też przypadkach dążenie do humanizacji pracy polegałoby na czym innym, będąc albo staraniem o zabezpieczenie podmiotowości pracownika, albo jedynie o zaspokojenie materialnych potrzeb czy zlikwidowanie zewnętrznych niedogodności pracy.

Antropologiczno-personalistyczne założenia koncepcji związków zawodowych

Refleksja antropologiczna w „*Laborem exercens*”, ściśle związana z podmiotowym wymiarem pracy, kształtuje podstawy swoistej antropologii pracy. Pozwala to na wyodrębnienie czterech zasadniczych postulatów, w których można widzieć etyczne podstawy koncepcji związków zawodo-

⁴ Por. art. 2 konwencji 87 Międzynarodowej Organizacji Pracy z 1948 roku (ratyfikowana przez Polskę 14 grudnia 1956 r. – Dz.U. z 1958 r. nr 29, poz. 125): „Pracownicy i pracodawcy, bez jakiegokolwiek rozróżnienia, mają prawo, bez uzyskania uprzedniego zezwolenia, tworzyć organizacje według swego uznania, jak też przystępować do tych organizacji, z jednym zastrzeżeniem stosowania się do ich statutów” (*Konwencje Międzynarodowej Organizacji Pracy ratyfikowane przez Polskę*, oprac. M. Seweryński, Warszawa 1983. s. 212).

wych. Określają one zasadnicze cele i warunki aktywności wszelkich zrzeszeń pracowniczych⁵.

Pierwszy z nich jest postulatem podporządkowania celów ekonomiczno-gospodarczych człowiekowi i wartościom społecznym, a więc bezwzględne prymatu człowieka nad pracą jako procesem wytwarzania, nad środkami produkcji i zyskiem⁶. Akcentuje on godność osoby pracownika będącego ontycznym i etycznym centrum, przyczyną sprawczą i celową procesu wytwarzania dóbr.

Postulat drugi dotyczy łączenia odpowiedzialnej wolności i sprawiedliwości społecznej; jego realizacja ma polegać na odnalezieniu równowagi pomiędzy wolnością zorientowaną na dobro wspólne a imperatywami sprawiedliwości⁷. Pracownik to człowiek realizujący odpowiedzialność za siebie, rodzinę, naród oraz ludzkość przez twórczy i rzetelny wysiłek.

Trzecim zasadniczym punktem chrześcijańskiej koncepcji człowieka pracy jest wezwanie do globalnej solidarności wszystkich pracujących – solidarności z pracą⁸. Nie należy mylić tego postulatu z XIX-wiecznymi internacjonalistycznymi hasłami marksizmu, których treścią była solidarność wewnątrzklasowa, skierowana przeciwko reprezentantom innych klas społecznych. W nauczaniu społecznym Kościoła ludzie pracy nie są traktowani jako klasa społeczna, lecz jako swoista kategoria osób realizujących się przez szeroko rozumianą pracę i twórczość. Ich solidarność ma służyć tworzeniu społeczeństwa prawdziwie ludzkiego, nie jest ona solidarnością niszczącą.

Ostatni, czwarty postulat chrześcijańskiej antropologii pracy to wezwanie do podmiotowego zaangażowania pracowników na wszystkich poziomach życia społecznego. Dotyczy on ich niezbywalnego prawa do uczestnictwa w gospodarce, polityce, kulturze⁹. Do urzeczywistnienia tego uczestnictwa niezbędne jest, by jednoczyli się oni w swoich dążeniach i w sposób zorganizowany włączali się w rozwiązywanie najistotniejszych problemów świata pracy.

W ścisłym związku z przyjętą w nauczaniu społecznym Kościoła koncepcją antropologiczną pozostaje kanon praw człowieka pracy, które zostały sformułowane w dokumentach Kościoła. Papieże już od czasów Leona XIII uważali za

swoją powinność stałe upominanie się o te prawa, jasne ich formułowanie i piętnowanie wszelkich sytuacji ich nierespektowania. Każda społeczność zmierzająca do dobra człowieka pracy musi w nich dostrzegać podstawowy imperatyw działania. Nic więc dziwnego, że już w encyklice „*Rerum novarum*” zostały sformułowane tak podstawowe uprawnienia pracowników jak prawo do pracy (nr 33), godziwych warunków pracy (tamże), sprawiedliwej płacy (nr 4), wypoczynku (nr 44), swobodnego zrzeszania się (nr 36). Kolejne dokumenty uzupełniają ten podstawowy kanon wyrazistymi sformułowaniami następnych praw, m.in.: do godnego poziomu życia („*Quadragesimo anno*” nr 54, „*Mater et magistra*” nr 20), doskonalenia się przez pracę („*Mater et magistra*” nr 82; KDK nr 67; „*Populorum progressio*” nr 28), udziału w zyskach, własności i zarządzaniu („*Mater et magistra*” nr 75, 77, 82, 91; KDK nr 68), strajku (KDK nr 68; „*Laborem exercens*” nr 20), zabezpieczenia społecznego („*Laborem exercens*” nr 8, 19).

Cechy konstytutywne związków zawodowych

Dokonując analizy ontologicznej zjawisk społecznych poszukujemy cech istotnych, konstytutywnych. Dąży się do określenia danego bytu w tym, co go istotnie różni od innych, szukając właściwości, które sprawiają, że dany przedmiot jest tym właśnie, a nie innym. Pragnąc znaleźć odpowiedź na pytanie: Co stanowi istotną cechę związku zawodowego? należy się odwołać do tego, co było i jest zasadniczą funkcją tej struktury społecznej.

⁵ R. Coste, *Kościelna krytyka liberalizmu społeczno-ekonomicznego*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987, s. 195 n.

⁶ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 6, 15; tenże, *Przemówienie na 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, 15 czerwca 1982, nr 7; zob. także: J. Ratzinger, *Marktwirtschaft und Ethik*, w: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, hrsg. L. Ross, Köln 1986, s. 51–58.

⁷ Zob. B. Molitor, *Warum soziale Gerechtigkeit*, Paderborn 1954.

⁸ Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 45; *Konstytucja duszpasterska o Kościele*, nr 69, 88; Jan Paweł II, *Populorum progressio*, nr 22, 23; Jan XXIII, *Mater et magistra*, nr 1577; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 8; tenże, *Sollicitudo rei socialis*, nr 26, 29; zob. także: J. Höfner, *Die Weltwirtschaft im Licht der katholischen Soziallehre*, w: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, s. 34–49.

⁹ Jan XXIII, *Mater et magistra*, nr 57; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 15.

Nauka społeczna Kościoła określa to dość jednoznacznie. Jak już wspomniano, Jan Paweł II uważa związki zawodowe za stowarzyszenia ludzi pracy mające na celu staranie o najważniejsze interesy ludzi wykonujących różne zawody („*Laborem exercens*” nr 20). W tej perspektywie byłyby więc związki stowarzyszeniami dążącymi do dobra człowieka pracy, który jest wartością określającą funkcje i główne kierunki ich działania, a także cele szczegółowe. Już samo wyrażenie „dobro człowieka pracy” sugeruje pewne podstawowe akcenty; troska związków zawodowych nie zwraca się bowiem ani wyłącznie ku pracy i jej wydajności, ani też ku człowiekowi pojętemu abstrakcyjnie, ale właśnie ku osobie jako podmiotowi pracy, człowiekowi podejmującemu codzienny trud i uwikłanemu w system różnorodnych okoliczności, jakie się z tym łączą. Warunkiem autentyczności i efektywności tych starań jest samodzielność działania zrzeszeń pracowniczych.

Papieże konsekwentnie piętnują dążenia do ograniczania suwerenności związków, odbierania ich członkom szansy autentycznego reprezentowania potrzeb pracobiorców. Podkreślana w dokumentach wartość autonomii zrzeszeń ludzi pracy wymaga wszakże pewnej analizy i omówienia jej głównych aspektów.

Autonomia – zgodnie z etymologią (gr. *autonomia*, *autonomos* – samorządność, samorządny) – jest to *rządzenie się mniejszej społeczności prawami ustanowionymi przez nią samą w ramach nadrzędnej struktury danego społeczeństwa; absolutna autonomia to tyle co suwerenność, niezależność polityczna*¹⁰. W przytoczonej definicji można dostrzec, iż pojęcie autonomii łączy się z pojęciem niezależności oraz samorządności. Refleks takiego rozumienia autonomii możemy odnaleźć w przemówieniu Jana Pawła II do przedstawicieli Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP), w którym Papież, mówiąc o zrzeszeniach pracowniczych postulował, aby *swobodne decyzje zainteresowanych były podejmowane w całkowitej niezależności*¹¹. Samorządność oraz niezależność są więc dwoma aspektami tej samej wartości i wzajemnie się warunkują; niezależność, czyli wolność od presji zewnętrznej, powinna być przestrzenią samodzielnego podejmowania decyzji dotyczących podmiotu decydu-

jącego. Należy także zwrócić uwagę, że jest ona pewnym pożądanym stanem, jakby pasywnym i negatywnym aspektem autonomii, przygotowaniem do realizacji samorządności, która natomiast jawi się jako działanie, aspekt czynny i pozytywny.

Pełna, rzeczywista niezależność związku zawodowego warunkuje więc rozwój samorządności jego członków, którą można określić jako pełnienie funkcji związkowych, porządkujących oraz regulujących wewnętrzne sprawy zrzeszenia. Kościół głosi, iż pracownicy zjednoczeni w związkach zawodowych *mają prawo rządzić się zupełnie samodzielnie w ramach tych związków oraz podejmować każdą inicjatywę, którą uznają za korzystną dla siebie* („Mater et magistra“ nr 22).

Aby to było możliwe, związki zawodowe powinny być wolne od presji wszelkich innych podmiotów życia społecznego. Przede wszystkim należy tu wziąć pod uwagę partie polityczne, administrację państwową, grupy wyznaniowe, gdyż one właśnie najczęściej i już niejako tradycyjnie zagrażają niezawisłości organizacji ludzi pracy¹².

Na problem niezależności politycznej zrzeszeń pracowniczych zwrócił uwagę Jan Paweł II mówiąc: *Działalność związków zawodowych nie ma charakteru politycznego, nie powinna być narzędziem działania nikogo, żadnej partii politycznej – aby mogła w sposób wyłączny i w pełni samorządny skupić się na wielkim dorobku społecznym ludzkiej pracy*¹³. Stwierdzenia tego nie należy interpretować w taki sposób, jakoby związek zawodowy miał dążyć do wypracowania sztucznej bierności i obojętności na problemy polityczne; chodzi tu raczej o potrzebę wystrzegania się ewentualnego

¹⁰ *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 32.

¹¹ *Przemówienie na 68 sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy, 15 czerwca 1982, nr 13*. Bardzo wyraźnie podkreślił to Jan Paweł II w Gdańsku, mówiąc, że ludzie pracy mają „prawo do pracowniczej samorządności, czego wyrazem są między innymi związki zawodowe, «niezależne i samorządne»” (*Jan Paweł II w Polsce. 8–14 czerwca 1987. Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1987, s. 114).

¹² Warto zwrócić uwagę, że w art. 2 polskiej Ustawy o związkach zawodowych z 1982 r. określa się niezależność polskich związków zawodowych tylko jako niezależność od administracji państwowej i gospodarczej.

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji NSZZ „Solidarność”, Rzym, 15 stycznia 1981, nr 6*.

„politycznego mecenatu“ którejkolwiek z istniejących partii. Szczególnie niebezpieczne wydają się te sytuacje, w których ów „mecenat“ ma gwarancje statutowe. Niezależność bowiem umożliwia związkowi rzeczywiste reprezentowanie rzesz pracowniczych. Jeżeli zostanie ona zniszczona przez podporządkowanie go określonej partii, wówczas zrzeszenie pracowników staje się rezonerem opinii swoich politycznych mocodawców.

Analizując problem stosunku zrzeszeń pracowniczych do partii politycznych O. von Nell-Breuning zwraca uwagę, iż szczególnie niepokojące mogą być i bywają typy relacji pomiędzy związkami zawodowymi a partiami w systemach monopartyjnych, nawet jeśli się przyjmie optymistyczne założenie, że dana partia polityczna zamierza w sposób autentyczny bronić interesów pracowniczych, a zarazem związkowych¹⁴. Monopartyjność bowiem ze swej istoty prowadzi do unifikacji celów oraz form życia społecznego, a tym samym niszczy spontaniczność i różnorodność inicjatyw. Postawa związkowców wobec wszelkich ugrupowań politycznych może i powinna być postawą dialogu i dyskusji. Lecz w dyskusji tej obie strony mają przemawiać własnym głosem, realizując sobie właściwe funkcje i nie przekraczając granic swoich kompetencji¹⁵.

Problem stosunku związków do partii politycznych jest niezwykle złożony; idea niezależności wyklucza nie tylko prostą podległość organizacyjną, finansową oraz polityczno-ideologiczną, czyli wszelkie formy paternalizmu, ale także wyklucza całkowitą abstynencję polityczną, ponieważ możliwa jest sytuacja, w której – paradoksalnie – apolityczność związku mogłaby stać się formą poparcia dla określonej partii. Organizacja zawodowa może artykułować swoje sądy polityczne, nie wiążąc ich jednak z niczym formalnym programem, ewentualne wyrazy poparcia oraz uznania zgodności dążeń mogą mieć tylko charakter tymczasowy, okazjonalny i trzeba, aby były motywowane zasadniczą postawą społeczno-moralną związku¹⁶. Potwierdzają to słowa Jana Pawła II, który podkreślał, że zrzeszenia pracownicze *nie powinny podlegać decyzjom partii politycznych ani też mieć zbyt ścisłych związków z nimi* („Laborem exercens“ nr 20). Ten niewątpliwie trudny do

utrzymania stan chwiejnej równowagi między apolitycznością a upolitycznieniem związków pracowniczych wydaje się jedynym możliwym zabezpieczeniem przed wykorzystaniem ich w rozgrywkach partyjnych.

Niezależność związków zawodowych ma być także niezależnością od administracji państwowej; jej wyrazem jest niepodleganie nadzorowi i kontroli ze strony organów administracyjnych. Zależność, która sprawia, że organizacje zawodowe stają się *pasem transmisyjnym* władzy, niszczy je w ich istocie, odrywa od środowiska pracowników i doprowadza do zaniku wszystkich ich funkcji. Jeżeli bowiem stają się one współpracownikami administracji państwowej, realne jest zagrożenie, że w sytuacji, w której dochodzi do konfliktu interesów władzy i świata pracy, związki nie będą bronić interesów swoich członków. Zawsze należy liczyć się z taką możliwością, zwłaszcza tam, gdzie władza polityczna jest związana także z gospodarczą, która dąży do przeformowania projektów naruszających dobro ludzi pracy. Niezależne od administracji państwowej związki zawodowe w naturalny sposób przyczyniają się do utrzymania równowagi różnych sił społecznych, a więc do zachowania pokoju, tak jak na to zwracał uwagę Jan XXIII, który w encyklice „*Mater et magistra*” pisał m.in. o *potrzebie odbudowy ładu społecznego przez utworzenie społeczności niższego rzędu o celach gospodarczych i zawodowych, których by państwo nie wchłonęło w siebie, lecz które by posiadały samodzielność prawną* (nr 37). Słowa papieża kryją także inną sugestię – niezależność nie oznacza działania poza prawem. Organizacje zawodowe są częścią społeczeństwa i nie mogą w nim funkcjonować inaczej, jak tylko w sposób określony aktami prawnymi, poddane działającym w państwie przepisom odniesionym do PRAWA NATURALNEGO i stanowionym przez

¹⁴ *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien-München-Zürich 1980, s. 124 n.

¹⁵ W. Ockenfels, *Wohin steuern die Gewerkschaften*, Köln 1985, s. 11 n.

¹⁶ Cz. Strzeszewski stwierdza, że Jan Paweł II przyznaje związkom zawodowym prawo do działalności politycznej, rozumianej jednak w sposób bliski dawnemu pojęciu działalności społecznej. Tego rodzaju aktywność nie może być dążeniem do władzy, które przekształcałoby związki zawodowe w stronnictwa polityczne (*Zadania związków zawodowych według encykliki „Laborem exercens”*, w: *Laborem exercens. Powołany do pracy*, komentarz pod red. J. Kruciny, Wrocław 1983, s. 233).

władzę ustawodawczą. Lekceważenie tej elementarnej zasady wiedzy wprost do anarchii¹⁷.

Niezależność związków zawodowych zakłada także niepodleganie administracji gospodarczej. Pod pojęciem „administracja gospodarcza” rozumie się tu dysponentów bądź posiadaczy kapitału, dyrektorów przedsiębiorstw, organa kierownicze, czyli tych wszystkich, których Jan Paweł II określa mianem *pracodawców bezpośrednich* („Laborem exercens” nr 16, 17). Związki zawodowe powinny czuwać nad tym, by pracodawcy w dążeniu do maksymalizacji zysku nie nadużywali swoich praw, lecz także nad tym, by uczestnictwo przedstawicieli ludzi pracy w zarządzaniu przedsiębiorstwem nie prowadziło do faktycznego uzależnienia tych przedstawicielstw i delegujących je organizacji od zarządu. Niezależność od pracodawców nie może być jednak sprowadzana do wrogości, gdyż – jak na to wielokrotnie zwracali uwagę papieże – nie ma istotnego konfliktu pomiędzy światem pracy a światem kapitału¹⁸.

Problemem nieco odmiennym od wyżej omawianych jest niezależność związków od grup religijnych. W tym przypadku utrata niepodległości odciska swe piętno głównie na działaniach wychowawczych i tylko pośrednio rzutuje na realizację innych funkcji zrzeszenia. Stosunek Kościoła do tego problemu przeszedł w ciągu minionych stu lat pewną ewolucję¹⁹. Dzisiaj przyjmuje się, iż związek zawodowy powinien być niezależny także od Kościoła i wszelkich grup religijnych oraz ateistycznych. Współczesna katolicka nauka społeczna opowiada się za koncepcją niekonfesyjnych organizacji związkowych, które zrzeszają pracowników różnych wyznań, o różnych światopoglądach, złączonych troską o dobro wspólne świata pracy i dobro przedsiębiorstwa. W tego typu zrzeszeniach różnice w obrazie świata nie dzielą związkowców, ale wzajemnie ubogacają, uczą szacunku dla inności drugiego człowieka, są także propozycjami odmiennych postaw przy rozwiązywaniu skomplikowanych problemów świata pracy. Oczywiście jest pożądana pewna elementarna zgodność wszystkich członków organizacji co do wartości fundamentalnych; im większy stopień owej zgodności, tym skuteczniejsze okazują się działania związku. Należy też zwrócić uwagę na to, że nawet

w związkach niekonfesyjnych nie powinno być miejsca dla osób roszczących sobie pretensje do narzucania swojego światopoglądu innym i zlikwidowania twórczego PLURALIZMU POSTAW. Dostrzegając bowiem niedoskonałości związków konfesyjnych należy pamiętać, że hasła światopoglądowej i religijnej neutralności mogą być jedynie fasadą takich organizacji, które w istocie przyjmują ateistyczną wizję świata i człowieka. Także w tym zakresie niezależność organizacji zawodowych powinna być wolnością i otwartością uważną, świadomą wielorakich zagrożeń²⁰.

Drugim aspektem autonomii związkowej jest samorządność. Można przyjąć, że istnieją cztery zasadnicze kierunki jej rozwoju: określenie celów i programów działania; uchwalenie statutów i aktów wewnętrznych, dotyczących działalności związkowej; kształtowanie struktur organizacyjnych; określenie zasad wyboru organów kierowniczych związku²¹.

Samorządność związku realizuje się już w momencie jego założenia. W duchu całkowitej niezależności jego członkowie powinni samorządnie określić podstawowe cele i program działania, które mają się stać racją utworzenia związku. Określenie celów działania i formułowanie programów jest już zwykle poważnym sukcesem samorządnie powstającego związku, a zarazem sprawdzianem jego sprawności organizacyjnej, gdyż wymaga przezwyciężenia

¹⁷ Szczególnym przypadkiem są w tym względzie kraje realnego socjalizmu, w których „uznanie władzy państwowej nad związkami zawodowymi opiera się na /.../ doktrynie prawnopolitycznej, która utożsamia prawo klasy rządzącej”. Ideologia marksizmu-leninizmu odrzuca bowiem koncepcję, wedle której prawo do zrzeszania się jest prawem naturalnym, głosząc zarazem, że jest ono nadawane światu pracy przez państwo i dowolnie przezeń kształtowane (T. Zieliński, *Prawo pracy. Zarys systemu*, cz. 3, Warszawa 1986, s. 296).

¹⁸ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, nr 15; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 11, 13, 14.

¹⁹ Proces ten przedstawia E. Mühler, *Die Soziallehre der Päpste*, München 1958, s. 238 n.

²⁰ Na ten temat zob. A. Rauscher, *Die religiöse Überzeugung hinterstellen? Einheitsgewerkschaften am Scheideweg*, Köln 1987; F. Kusch, *Kollegen zweiter Klasse? Christlichsoziale Minderheit in DGB*, Köln 1979.

²¹ Zob. o przestrzeni kształtowania samorządności związku zawodowego w pracy W. Masewicza, *Podstawowe zasady statutów związków zawodowych*, w: *Związki zawodowe w zakładzie pracy. Podstawy teoretyczno-prawne i praktyka działania*, red. A. Kaziński, Warszawa 1984 s. 64.

różnorodności indywidualnych oczekiwań oraz znalezienia płaszczyzny dobra wspólnego.

Podobny problem pojawia się też przy określaniu statutow i wewnętrznych celów działalności zrzeszeń. Kościół podkreśla, że również w tej dziedzinie związkom należy zagwarantować całkowitą swobodę decyzji, statuty i regulaminy związkowe powinny bowiem uwzględniać wiele różnorodnych aspektów, jak np. *ducha narodu, próby i doświadczenia zrobione, rodzaj i skuteczność zajęć zawodowych, szerokość stosunków handlowych państwa i inne okoliczności rzeczy i miejsca, które należy badać z całą roztropnością* („Rerum novarum” nr 42). Wynika z tego, że nikt, także Kościół, nie może dążyć do narzucenia związkom zasad, według których miałyby one formułować swoje programy i statuty. Samorządność struktur pośrednich, jakimi są niewątpliwie związki zawodowe, musi opierać się na zasadzie pomocniczości jako jednej z podstawowych norm porządku społecznego.

Ważnym kierunkiem realizacji samorządności związkowej jest określanie struktur organizacyjnych. Także w tym zakresie Kościół domaga się przyznania związkowcom całkowitej swobody działania, prawa *do nadawania /.../ zrzeszeniom takiej struktury organizacyjnej, jaką sami uznają za najwłaściwszą ze względu na swe potrzeby zawodowe* („Mater et magistra” nr 22). Oczekiwania ludzi pracy oraz potrzeba dostosowania struktury związku do rytmu codziennego trudu i aktywności zawodowej członków powinny więc być podstawowym elementem określającym funkcjonowanie zrzeszenia. Niesprawna organizacja, sztuczne przeszczepianie schematów wypracowanych w innych instytucjach nie będą sprzyjały wyzwoleniu inicjatywy związkowców, doprowadzając ich do całkowitej bierności.

Jednym z pierwszych sprawdzianów weryfikujących sprawność organizacyjną związku jest także wybór zarządu i organów kierowniczych. Rygorystycznie należy tu przestrzegać demokratycznej ordynacji wyborczej oraz zabezpieać o to, aby wybór liderów nie skłaniał związkowców do powzięcia podejrzeń, że zostali oni narzuceni przez instancje nadrzędne. Pamiętać zaś trzeba, że niebezpieczeństwo narzucenia związkowi przywódców, którym są obce idee zrze-

szenia i którzy będą je traktować instrumentalnie, jest realnym zagrożeniem, gdyż związek jednoczący ludzi pracy pozostanie zawsze organizacją atrakcyjną i niebezpieczną zarazem²². Atrakcyjną, bo wykorzystanie jej do własnych celów może przynieść ogromne korzyści (zwłaszcza propagandowe); niebezpieczną, bo jako niezależny i samorządny ruch ludzi pracy kumuluje energię, która może w pewnych sytuacjach okazać się niszcząca.

Wszelkie odniesienia koncepcji obecnej w wypowiedziach papieży do rzeczywistej pracy związków wydają się szczególnie ważne obecnie w Polsce, nie tylko ze względu na teoretyczno-poznawcze wartości nauczania społecznego Kościoła, ale głównie dlatego, że jest ono i powinno być słowem żywym, służącym zrozumieniu i przekształceniu świata, urzeczywistnianiu prawdziwej cywilizacji miłości.

²² Szczegółowe omówienie problematyki działania przywódców i kadry związkowej zob. H. Schelsky, *Funktionäre. Gefährden sie das Gemeinwohl?*, Stuttgart-Degerloch 1982.

Les syndicats à la lumière de la doctrine sociale de l'Eglise

Historiquement parlant, les syndicats ont été et sont un moyen de revendiquer le plein exercice des droits ouvriers et une protestation contre l'exploitation sociale. C'est un tel rôle des syndicats qu'a, dès l'origine perçu et accepté l'Eglise qui leur

adressait des paroles de compréhension et des indications morales, tout en cherchant à faire en sorte que cet enseignement leur fasse entrevoir des perspectives d'action nouvelles et des possibilités de jouer d'autres rôles sociaux.



Jan Kieniewicz

Hiszpania – przykład czy wyzwanie?

Najpierw były tylko marzenia i życzenia, teraz mówi się o tym otwarcie: przejście do demokracji w Polsce mogłoby, czy powinno, dokonać się po hiszpańsku. To znaczy tak jak w Hiszpanii po śmierci gen. Francisco Franco (20 XI 1975), w następstwie układu, paktu sił politycznych, które zdecydowały się na rozmontowanie dyktatury. Takie propozycje w Polsce są wyrazem nadziei, że konieczna zmiana przebiegnie ewolucyjnie. Przykładu hiszpańskiego używa się jako argumentu za możliwością i docelowością przejścia ułożonego oraz jako sugestii rozwiązań praktycznych. Do tego dochodzą naturalnie różne skojarzenia. Porównuje się dojrzałość Hiszpanów, którzy w pierwszych od 50 lat wolnych wyborach 15 VI 1977 opowiedzieli się za rozwiązaniem ewolucyjnym odrzucając skrajność z prawa i z lewa. Entuzjaści Okrągłego Stołu mają przed oczyma Pakt w Moncloa, układ między partiami hiszpańskimi (25 X 1977) zakładający bezkonfliktowe dochodzenie do demokracji. Inni mają na uwadze triumf wyborczy socjalistów jesienią 1982 r., przyjęcie Hiszpanii do EWG, jej spektakularny marsz ku nowoczesności i integracji z Europą.

Czy sugestie naśladowania Hiszpanów są świadome przypadkowości zestawień i dokonywanych uproszczeń? Spotykamy je przede wszystkim w przedstawianiu doświadczenia hiszpańskiego jako wzorca w kategoriach czysto politycznych. Trudno zwłaszcza o sprecyzowanie, od czego Hiszpania odchodziła. Bronisław Geremek w „Polityce” mówił o rządach Franco jako autorytarnych, ale w myśleniu potocznym znaczy to tyle samo co faszystowska dyktatura. Jakże często stawiano znak równania między frankizmem a faszyzmem. Jeszcze w wydanej w 1983 r. książce „Wyjście Hiszpanii w świat” Jerzy Klechta mówi o frankistowskim totalitaryzmie. Zasadnicza różnica stanu wyjścia bywa z różnych powodów zacierana. Autorzy ostrożniejsi, jak Roman Samśel i Włodzimierz Żrałek, starają się uniknąć kwalifikowania *frankistowskiej dyktatury*, ale zgadzają się,

że przeciwnicy Republiki to *faszyści* („Hiszpania bez dyktatora“, 1978). Stefan Kisielewski, jasno rozróżniający autorytarny system istniejący w Hiszpanii frankistowskiej od totalitaryzmu istniejącego w Polsce komunistycznej, także jest skłonny do sugerowania analogii. Henryk Woźniakowski z kolei („Respublica“, 10/1988, s. 127) konkluduje: *Obserwacja tego, co działo się i dzieje w polityce i kulturze – i w kulturze politycznej – za Pirenejami, nie jest dla nas bez znaczenia*. Tu ingerencja cenzury uniemożliwia nam upewnienie się, jak dalece autor jest skłonny zestawiać systemy obu krajów. Co może ciekawsze, jego sformułowanie jest prawie powtórzeniem głosu z 1837 r. w „Kronice Emigracji Polskiej”: *Czytajmy więc uważnie relacje z Hiszpanii, a znajdziemy w nich potwierdzenie nauki zbawiennej dla nas samych*. Wszak inni stwierdzają, że doświadczenie Hiszpanów jest nieporównywalne, zaś wyobrażenie, że u nas zmiana pójdzie równie gładko, jest to *głupstwo wprost nieprawdopodobne* (J. M. Rymkiewicz w wywiadzie dla „Tygodnika Kulturalnego“ 27 VIII 1989).

Ale jest to zaledwie garść luźnych przykładów.

Analogie czy porównania pojawiają się na marginesie dyskusji o istocie polskiego doświadczenia z komunizmem. Dziś, gdy w Polsce powstał rząd koalicji reformatorskiej, można się spodziewać wzrostu nadziei na jej dalszą ewolucję w stylu hiszpańskim, a więc w kierunku rozpadu sił politycznych i ideologii starego reżymu i wykształcania się consensusu demokratycznego. Żłudzenia te są niebezpieczne.

Te głosy czy w ogóle taki sposób myślenia można zapewne uznać za kolejny rozdział polskiej mitologii, w której Hiszpania od prawie 200 lat spełnia na przemian rolę przykładu pozytywnego i negatywnego. Nie można też wykluczyć, że mamy do czynienia z gorączkowym poszukiwaniem gotowego scenariusza procesu przejścia, znów: od czego do czego? Powtarzanie tezy, że nikt tego jeszcze nie zrobił, przestało być zabawne po dziesiątym wspomnieniu z trybuny parlamentarnej. A jak zabrzmiał, gdy ten tekst ukaże się w druku? Trzeba też brać pod uwagę, że pragnienie znalezienia pozytywnego przykładu pokojowej ewolucji może przesłaniać groźną niezdolność systemów totalitarnych do ewolucji.

Za wcześnie na próbę syntezy tej hiszpańsko-polskiej analogii, która się ciągnie od czasów Lelewela. Warto jednak spojrzeć na niektóre aspekty rzeczywistości hiszpańskiej, skłaniające do formułowania rozmaitych porównań czy prorocstw. Zaczniemy od tego, że znów mamy do czynienia z pomieszaniami pozytywnej i negatywnej oceny Hiszpanii jako wzoru dla Polaków. Słowacki sugerując, że współczesna mu Hiszpania to odstręczający obraz Polski zwycięskiej w wojnie 1831 r., miał intencję krytyczną. Dziś Polacy traktują cywilizacyjny sukces Hiszpanii jako zachętę. Jeżeli kraj, który przed półwieczem pozostawał w tyle za Polską, który sprawił sobie krwawą i rujnującą wojnę domową, w ciągu 10 lat wchodzi do Europy jako równy partner, to tym bardziej my potrafimy tego dokonać. Tkwi tu niewątpliwie przekonanie o wyjątkowych talentach i możliwościach Polaków.

Przykład hiszpański może być dla Polaków pouczający, o ile zrozumiemy, że wszystko u nas będzie inaczej. Różnica bowiem obu przypadków jest bardziej zasadnicza, niż sądzą pesymiści. Nie ogranicza się do sfer polityki i gospodarki. Porównanie losów obu krajów w tym tylko stuleciu doprowadza do zasadniczego pytania o stosunek do Europy, o europejskość obu narodów.

Różnicą zasadniczą, dostrzeganą powszechnie, jest suwerenność. Złe czy dobrze, Hiszpanie urządzali swe sprawy wedle woli, nie przyjęli ani obcej zwierzchności, ani cudzych sugestii rozwiązań wewnętrznych. Byłoby jednak ciężkim błędem uważać tę różnicę za jedyną lub wystarczającą i wykluczającą snuć analogii.

Różnica druga, na ogół widziana, ale nie zawsze rozumiana, polega na tym, że ustrój Hiszpanii pod rządami Franco nie był systemem totalitarnym. Rozbudowany po wojnie domowej 1936–39 interwencjonizm państwowy i partyjny mieścił się w obrębie własności prywatnej i rynku. W sferze ekonomicznej wolność była ograniczona, ale istniała. Bardzo daleko posunięta kontrola państwa nad całą sferą informacji, kultury i życia duchowego nie została podporządkowana ideologii. Pozycja Kościoła katolickiego była wprawdzie niewzruszona i wpływ duchownych na niektóre sektory życia stał się przemożny, ale nie doszło do

unifikacji z państwem. W żadnym momencie nie istniała trójwładza charakterystyczna dla systemu totalitarnego. Nie jest ona pełna w Polsce pod rządami komunistycznymi, nie była nawet taka w tzw. czasach stalinowskich, ale we wszystkich znanych przypadkach występowała zasada pełnego ograniczenia wolności w sferze politycznej, ekonomicznej i duchowej. W Polsce ideologia daleko bardziej stawiała się religią i wciskała w miejsce religii, niż w Hiszpanii religia zastępowała ideologię. To nie jest i nie było to samo, nawet jeśli brać pod uwagę fenomen oporu Kościoła w Polsce. Zarysowane tu rozróżnienie nie jest w najmniejszym stopniu apologią rządów Franco. Chodzi jedynie o określenie ich rzeczywistego charakteru i odejście od stereotypów.

Z obu różnic, aczkolwiek nie wyłącznie z nich, wywodzi się hiszpańska droga modernizacji. Była to próba świadoma, rozpoczęta w 1959 r. tzw. Planem Stabilizacji, dążąca do stopniowego otwarcia kraju na wpływy zewnętrzne. Korzystna koniunktura lat sześćdziesiątych miała tu istotne znaczenie, ale źródeł sukcesu należy szukać w strukturze, która była w stanie przyjąć i rozwinąć bodźce. Trzeba z naciskiem podkreślić, że choć przed 30 laty nazywano Hiszpanię krajem zacofanym, jej modernizacja okazała się sukcesem. Nie powtórzył tu się niekorzystny syndrom modernizacji umacniającej zależność, tak widoczny w tym samym czasie w tzw. krajach Trzeciego Świata.

Istotnym elementem, który wywarł znaczący wpływ na odmiennosć losów hiszpańskich, była postać samego dyktatora. F. Franco był władcą absolutnym, przekonany o swym opatrnościowym posłannictwie i doprawdy nie chodzi o wystawianie mu laurek. Był jednak hiszpańskim patriotą, morze krwi zostało przelane dla ojczyzny, a nie dla ideologii czy utopii społecznej. Stąd jego pragmatyzm we wszystkich zakresach. Stąd *de facto* przygotowanie Hiszpanii do demontażu dyktatury. W istocie bowiem któż mógłby zastąpić generalissimusa? W żadnej mierze nie należy zestawiać Franco z Hitlerem i Stalinem. I to nie dlatego, że był dyktatorem mniejszej miary. Jego reżym był zasadniczo odmienny i nie bardzo można go nazywać faszystowskim.

Ta charakterystyka Franco jest ściśle związana z konfliktem, który go wyniósł do władzy. Wojna domowa toczyła się o kształt Hiszpanii między dwiema opcjami, które były święcie przekonane, że spełnienie przeciwnej będzie zgubą ojczyzny. Wojna domowa zamknęła de facto ponad stuletni okres konfliktu wewnętrznego w ogromnym uproszczeniu tylko dający się sprowadzić do lewicy i prawicy, postępu i wsteczności. Wojna pokazała Hiszpanom, jak dalece zwycięstwo w tym konflikcie jest możliwe tylko na trupie ojczyzny. System stworzony przez zwycięzców był bardzo represyjny, historycznie nacjonalistyczny, zorientowany na wodza i panicznie bojący się wszelkiej lewicowości. Ale był to system hiszpański i zdolny do ewolucji.

Rozważania nad hiszpańskim procesem przechodzenia do demokracji bardzo często pomijają czy umniejszają rolę gospodarki. System powstały po wojnie domowej był tradycyjny, zbiurokratyzowany, niewydolny, ale nie ograniczał z zasady inicjatywy kapitału. Z kolei przegrana rewolucji oznaczała jednak zbudowanie kilku przesłanek skutecznego startu. Przesłanki te nie są może specjalnie atrakcyjne, ale odegrały dużą rolę w procesie ewolucyjnego przejścia.

Siła robocza została sterroryzowana i ujęta w karby syndykatów wertykalnych. Nędza lat powojennych, przedłużonych wojną światową i izolacją, uczyniła masy podatnymi na wszelkiego typu zachęty; siła robocza była bardzo tania. Celowa polityka rządu przez inwestycje stwarzała miejsca pracy w mieście tworząc niezbędną infrastrukturę. Paternalistyczna polityka państwa spowodowała znaczne przesunięcie ludności ze wsi do miast. W rezultacie w ciągu dwu pokoleń dokonały się ogromne zmiany społeczne. Budownictwo robotnicze, system szkolny i ubezpieczeniowy to były wprowadzane pod rządami Franco zdobycze Republiki. Własny i obcy kapitał napotkał w Hiszpanii lat sześćdziesiątych dogodne warunki. Czy to nie sprzyja snuciu analogii z Polską? Ale w Hiszpanii nie musiano tworzyć rynku i przedstawiać świadomości ludzkiej na tory wolnej inicjatywy.

W procesie przekształcenia Hiszpanii caudillo odegrał kluczową rolę. Także w tym, że pod jego rządami powstała i rozkwitała nowa warstwa średnia. To ona od 30 lat czyni co tylko można, by zapewnić sobie wyższy standard

materialny. Było to na rękę tak Franco jak i kapitałowi. To warstwy średnie zdecydowały o sukcesie przejścia, bo dla nich najważniejszy był wewnętrzny pokój. One zdecydowały o kontynuowaniu drogi ku lepszemu życiu. Część warstwy średniej ślepo popierała rządy caudillo, to ona powtarzała w euforii: *Franco manda, Espana obedece*. Ale też z tej warstwy rodziły się ruchy kontestacji.

Warstwy średnie to świadectwo awansu Hiszpanii w ostatnich 30 latach, to także nowa mentalność. Jest ona udziałem warstwy nowoczesnych robotników przemysłowych i sektora drobnotowarowego. Zmiana w strukturze i świadomości społecznej jest ogromna i zauważalna. Hiszpania dzisiaj różni się kolosalnie nie tylko od tej sprzed stulecia, ale i od tej sprzed ćwierćwiecza. Przeczytajmy bodaj najlepszą książkę polską o Hiszpanii tamtych czasów (Miroslawa Ikonowicza „Hiszpania bez kastanietów“, 1971), by zauważyć skalę przemian. Ta zmiana jest odbierana przez Hiszpanów pozytywnie. Rzecz znacząca, autorzy pokojowego przejścia należeli już do nowej generacji, ale ukształtowała ich polityka autorytarna. Nie była im obca praktyka wykorzystywania partii i polityki dla korzyści materialnych. Ale zasadnicza linia osobistego wznoszenia pozostała w sferze ekonomicznej. Dlatego zapewne Hiszpania po Franco jest centrowa w tym sensie, że wyborcy odrzucają skrajności, pragną zachowania status quo. Tę opcję rozsądnego wykorzystania szans reprezentuje król Juan Carlos. Na niej wygrała pierwsze wybory UCD, partia stworzona ad hoc w 1977 r. przez Adolfo Suarez. Ale ten sam krąg ludzi w latach osiemdziesiątych oddaje głosy na socjalistów, a odmawia poparcia i UCD, i komunistom. Gdy dzisiaj rysuje się wyraźniejsza opozycja między PSOE (Hiszpańska Partia Socjalistyczna) a PP (Partia Ludowa) nie jest to, jak kiedyś, zderzenie dwu sił o sprzecznych wizjach przyszłości. Obie opcje zwracają się ku tym samym wyborcom. To nie znaczy, że społeczeństwo hiszpańskie zatraciło swą różnorodność. Jest zróżnicowane majątkowo, opowiada się za różnymi ideami. Doszło natomiast do zbliżenia między zmienioną strukturą społeczną a akceptowanym modelem państwa. Otóż ten bardzo skrótowo zarysowany obraz różni się zasadniczo od znanego nam z

Polski. Nasza ewolucja w innych warunkach poszła też zasadniczo odmienną drogą. Wpływa to na możliwość powtórzenia w Polsce rozwiązań zastosowanych w Hiszpanii.

Gdy tak bardzo różni nas przeszłość i teraźniejszość, wróćmy jeszcze raz do kwestii geopolityki. W popularnych bowiem dyskusjach często ten właśnie argument uzasadnia wszelkie nasze trudności i bolączki. Można nawet sądzić, że przywiązuje się do tego więcej wagi niż do zasadniczej różnicy między socjalizmem a kapitalizmem. W kapitalistycznej Hiszpanii jest rząd socjalistyczny i jest to całkowicie normalne. W socjalistycznej Polsce... odpowie Hiszpan, rząd jest niekomunistyczny. Ale czy Polska jest socjalistyczna? Miłośnicy socjalizmu są zdaje się pełni wątpliwości, dla jednych za mało, dla innych nie taki. Przeciwnicy socjalizmu w Polsce widzą go zbyt wiele, ale zdaje się im, że to wina owego nieszczęsnego położenia.

To zrozumiałe, inna rzecz mieć sojusznika wkoło siebie, a inna – za oceanem. Różnice między Paktem Warszawskim a Północno-Atlantyckim są zasadnicze. Czy jednak istotnie ta właśnie różnica w stanie suwerenności państwa miała i ma nadal znaczenie rozstrzygające? Można postawić sobie pytanie, co rządzący, co elity zrobiły z szansami, które w danych okolicznościach stanęły na ich drodze? Były to szanse różne, nawet nieporównywalne. Nietrudno jednak zauważyć, że Franco i jego ekipy, słusznie nieraz oskarżane o przeciętność, wykorzystały swoje szanse w dużo większym stopniu niż rządzący w PRL. Co więcej, to Franco powołał do istnienia kolejne ekipy reformujące państwo i stwarzające korzystniejsze warunki rozwoju gospodarczego. Wielu pracowało na rzecz przejścia do demokracji już w latach sześćdziesiątych. Niejeden z ówczesnych liberałów stracił z tej racji posadę. Do samego końca brutalnie rozprawiano się z przeciwnikami, zapadały wyroki śmierci. Ewolucja Hiszpanii nie była idyllą. Chodzi o to, że pod rządami Franco zdołano wykorzystać więcej szans nie dlatego, że jego sojusznikiem był rząd USA. Gierek i towarzysze rozłożyliby i hiszpańską gospodarkę. Mówiąc poważnie, wydaje się, że w Hiszpanii wytworzyła się pozytywna korelacja interesów

władzy, społeczeństwa i szerzej Hiszpanii. Relacja taka w PRL stawiała się coraz bardziej negatywna.

Skłonni jesteśmy do eksponowania naszych obiektywnych trudności, do szukania winy na zewnątrz. A przecież Hiszpania miała nie tylko dziedzictwo wojny domowej i wieloletnich powojennych represji. Porównania byłyby tu mylące. Każda ze stron ma skłonność do bagatelizowania cudzych doświadczeń. Powinniśmy pamiętać o wielkim problemie zróżnicowań narodowych w Hiszpanii. Kilka języków. Ostre poczucie odrębności mieszkańców historycznych królestw. Walka o samodzielność w obrębie lub poza państwem hiszpańskim. To konflikty targające tym krajem od wielu pokoleń. Jedną z przyczyn wojny domowej było przecież przeświadczenie, że Republika przyznając autonomię Baskom i Katalończykom rozrywa święte ciało ojczyzny. W pół wieku później cała Hiszpania jest już autonomiczna bez szkody dla całości państwa. Konflikty trwają, baskijski nadal w swej ostrej formie. Mieliliśmy i my podobne. W sumie jednak nasze problemy wydają się mdle przy tamtych.

Zasadnicza różnica między Polską a Hiszpanią, to nie położenie i nawet nie typ własności, system gospodarczy. To przede wszystkim odmiennność społeczeństw. Czterdziestoletnie dyktatury w Polsce i w Hiszpanii dały odmienne efekty. Inaczej też musi przebiegać demontaż dyktatury autorytarnej i dyktatury totalitarnej. Inni są ludzie. Powodzenie Hiszpanów powinno cieszyć, ale nie można na tym budować własnych nadziei. Studiowanie ich sukcesu nie daje praktycznych lekcji. Te zaś, które by można wyciągnąć, nie dadzą się zastosować w zupełnie innych warunkach.

Można zrozumieć szukanie analogii z Hiszpanią, pozytywne i optymistyczne wzory są potrzebne. Jest to jednak zadanie mało praktyczne. Czy wobec tego przykład Hiszpanii jest dla nas całkowicie bezużyteczny?

Na marginesie można zauważyć, że w Hiszpanii znajduje potwierdzenie teza Leszka Nowaka o roli przegranych rewolucji. Hiszpańska rewolucja 1936 r. przegrała nie tylko militarnie. A jednak bardzo wiele jej haseł zostało zrealizowanych. Czy analogicznie będzie się mówić o przegranej 13 XII 1981?

Dla wielu Hiszpania jest po prostu kolejnym dowodem wyższości gospodarki rynkowej, jej zdolności do wzrostu. Dziś w zrujnowanej Polsce argument ten ma mniejsze znaczenie. Pomyśleć, że przed niewiele laty słuchaliśmy o Polsce – dziesiątej potęgzie przemysłowej świata! Ale gospodarka rynkowa to także konieczność i możliwość innych wolności, to ich wzajemny związek. To razem stwarza z Hiszpanii model zachęcający, bliski Polakom przez swoją drogę od biedy ku pomyślności, od dyktatury do demokracji.

Myśli się więc o aspektach optymistycznych. Są jednak i pesymistyczne. Czy ewolucja może być sposobem zmiany struktury własności? Jesteśmy świadkami pokojowych przekształceń politycznych w Polsce, zauważamy je nawet żywiąc wątpliwości. Widać jednak doskonale, że z własnością idzie dużo trudniej. Wolność podmiotów ekonomicznych jest nam równie niezbędna jak wszystkie inne. Wolność jest niepodzielna. Hiszpania pokazuje, jak wolność w sferze ekonomicznej domaga się poszerzenia wolności politycznych, jak społeczeństwo wolne gospodarczo wydiera dla siebie od państwa szerszy zakres innych swobód.

W Polsce poszerzamy zakres wolności w wielu dziedzinach, najtrudniej to idzie właśnie w gospodarce. Coraz częściej słyszymy, że potrzebna jest radykalna zmiana. Co to oznacza? Czy totalitaryzm jest niezbędny do ewolucji? Zestawiając różnice dzielące oba kraje można dojść do przekonania, że ewolucja nie zacznie się, zanim istniejący system nie załamie się definitywnie. Załamuje się też on na naszych oczach, ale wbrew złudzeniom załamuje się razem z nami. Ta obawa, że nie da się uzyskać wolności ekonomicznej bez rozpadu systemu, określanego jako socjalizm lub gospodarką nakazowo-rozdzielczą, potwierdzałaby tezy o naturalnej niereformowalności komunizmu. Mieliby więc rację zwolennicy tezy *im gorzej, tym lepiej*. Trzeba by się zgodzić z maksymalistami twierdzącymi, że *w Polsce nie da się nic zrobić, jak długo komuniści zostaną przy władzy*. Jedni i drudzy czekają więc na ostateczne załamanie i naturalnie doświadczenia hiszpańskie nie mają dla nich znaczenia. Próby paktowania są głupotą lub zdradą.

Opcja opozycji, która podjęła grę przy Okrągłym Stole, a w rezultacie tak wyborów jak i katastrofy przyjęła ryzyko stworzenia gabinetu, wychodzi z odmiennych założeń. Jednym z nich jest przekonanie, że naród może nie przetrzymać śmierci komunizmu. Ratowanie substancji narodowej oznacza jednak dla krytyków utrwalenie dotychczasowego systemu władzy. I to jest może najłagodniejszy z argumentów polemicznych w stosunku do tej opcji. W Polsce monopol władzy został naruszony, ale nie monopol własności; jego obalenie jest konieczne, ale oznaczałoby całkowite przesunięcie w relacjach władzy. Jest to proces akurat odwrotny niż w Hiszpanii, w której wolność działań ekonomicznych stworzyła podstawy do spełnienia się programu wolności politycznych. W Hiszpanii bowiem jednostka była w istocie dużo mniej zależna od władzy. Im wyraźniej widzimy różnicę cywilizacyjną między krajem wolności gospodarczej a krajem ekonomicznego ubezwłasnowolnienia, tym bardziej pesymistycznie patrzymy na program uzgodnionego przejścia w Polsce. Zresztą rozbieżności pozostały i nie są ukrywane, dotyczą podstawowych elementów naszego życia. Jest to sprawa istnienia lub nie socjalizmu. Próba zonglowania formułkami i definicjami nie może przesłonić faktu, że wolność jest tyleż niepodzielna, ile niezbywalna. Przykład hiszpański jest tego dobrą ilustracją. My zdajemy się wierzyć w cuda.

Istnieje jednak pewien wzgląd uzasadniający grę opozycji skupionej wokół „Solidarności”. Społeczeństwo jakby wyraziło na to zgodę w głosowaniu 4 czerwca. Można się spierać, jak dalece był to wybór świadomy. Wzgląd ten to zdolność cywilizacyjna. Jest ona łatwa do pokazania na przykładzie Hiszpanii. Hiszpanie, niezależnie od tego co mówią o otępiającej atmosferze dyktatury, zachowali i rozwinięli zdolność do bycia narodem. Jest to zdolność kreacji, podejmowania wyzwań i prowadzenia dialogu, nie tylko między społecznościami, ale także ze wspólną przeszłością. Z tego ciężkiego dla Hiszpanów czasu wynieśli nie tylko lęk przed powtórzeniem się krwawego „sporu w rodzinie”. Także zdolność tworzenia wspólnoty ukierunkowanej ku przyszłości bez popadania w nacjonalistyczny amok. To ich może najbardziej zbliża do Europy. Wyzwolili się z pętają-

cego ich problemu hiszpańskości, nie uszczuplając wspólnego dziedzictwa.

Prześmiewcy, których nie brak, którzy zresztą są wszędzie świadectwem zdrowia, twierdzą, że Hiszpanie stali się dziś najbardziej europejscy ze wszystkich Europejczyków. W podtekście myśli się o śmiesznej nadgorliwości neofitów, może także o jakże hiszpańskiej skłonności do przesadzania we wszystkim. Ale Hiszpanie są Europejczykami nie dlatego, że tak sądzą lub tak się chcą pokazać. Są nimi, ponieważ potrafili użyć swych szans i zbudować strukturę narodową zdolną do autonomicznego wejścia do wspólnoty europejskiej. Co więcej, zaproponowali rozwiązania federalcyjne, które nie zakończyły wprawdzie wewnętrznych konfliktów, ale odwróciły je z drogi samozniszczenia. Cokolwiek się może wydawać czytelnikowi prasy donoszącej o zamachach, protestach, konfliktach i wzajemnych niechęciach Hiszpanów z różnych krajów Hiszpanii, cokolwiek by powtarzali o sobie ich mieszkańcy, własnym wysiłkiem otwarli oni prawdziwie europejską perspektywę dialogu. Użyli wolności do budowania nowego projektu Hiszpanii.

Otóż środowiska opozycyjne, które podjęły próbę spotkania z władzą w PRL, wydają się sądzić, że nasze z kolei zdolności odtwarzania tożsamości narodowej są tak zagrożone, iż spodziewana katastrofa istniejącego systemu będzie ostatnim akordem dziejów Polski jako części Europy. Ta obawa jest uzasadniona. W tych warunkach wejście do parlamentu i rządu nie jest ratowaniem systemu komunistycznego, lecz desperacką próbą dokonania tego, do czego on sam i jego ludzie okazali się niezdolni. Do demontażu w drodze szybkiej, ale pokojowej ewolucji, właśnie do tak osławionego przejścia. Inspiracja hiszpańska nie była tu potrzebna.

Czy jednak społeczeństwo tak zdegradowane znajdzie siłę, by równocześnie dokonać rewolucji w stosunkach własności i ewolucji politycznej? Czy, słowem, istnieje szansa zlikwidowania w Polsce systemu komunistycznego bez eliminowania grup dotąd zainteresowanych w jego utrzymaniu? Proces nazywany *uwłaszczeniem nomenklatury* jest elementem tej zmiany. Nie chodzi jednak tylko o nomenklaturę. Zmiana stosunków własnościowych dotyka

wszystkich i jest przełomem w świadomości, w której 45 lat obcowania z komunizmem poczyniło trudne do oceny zmiany. Są nadzieje, że szkody te są odwracalne. Trzeba jednak pamiętać, że przykład hiszpański w tym właśnie zakresie może się okazać najbardziej mylący.

Jaki sens mają więc dziś powracające porównania z Hiszpanią? Wydaje się, że wolno w tym przykładzie odszukiwać przestrogę przed czekaniem, aż się system zawali. Proces przebudowy politycznej w Hiszpanii przebiegał od góry i mógł się spotkać z presją oddolnych oczekiwań dzięki wspólnej płaszczyźnie ekonomicznej. W PRL przebudowa polityczna nie jest rezultatem długofalowego planu, lecz spontaniczną reakcją na stale zaskakujące nas okoliczności. Płaszczyzna dialogu sił znajdujących się w konflikcie jest krucha i nieautonomiczna. Strefa zjawisk ekonomicznych nie tyle łączy, ile dzieli, zaś katastrofa materialna nie jest może najlepszą okolicznością dla projektu ratowania i przebudowy.

Ostrzeżenie dla Polaków płynące z doświadczenia hiszpańskiego brzmiałoby chyba tak, że bez względu na wydarzenia trzeba ratować zdolność bycia narodem. Bez niej wszystko traci sens. Jest to zarazem zdolność zaistnienia w cywilizacji europejskiej, którą totalitarny system bardzo skutecznie niszczy. Te zdolności istnieją, trudno powiedzieć jednak, w jakiej proporcji do naszego własnego bezwładu. Sytuacja jest płynna, ale właśnie zdolność bycia narodem określa granice politycznego manewru. Są one i będą daleko szersze, gdy świadomość wspólnoty przeciwstawi się rozbićciu więzi. Od sierpnia 1980 r. przyświecała „Solidarność” także ta myśl, że należy ratować tonącą łajbę, a nawet kierownictwo, które ją zatapia. Po latach widać, że tzw. siła przewodnia musi zostać oszołomiona i złamana, by jak tonący nie wciągnęła pod wodę ratownika. Idea „Solidarność” szła i idzie pod prąd potocznemu odczuciu, że to pozał się Boże kierownictwo, skoro przeszkadza w ratowaniu, powinno być wyrzucone za burtę. Idzie pod prąd w przeświadczeniu, że nie jest to skuteczne rozwiązanie.

Przykład Hiszpanii staje się w tym miejscu wyzwaniem. Tam właśnie bowiem rywalizujące z sobą koncepcje ratowania i budowania ojczyzny zakładają eliminację przeciw-

ników, już nie tylko kierownictwa. Konsekwencją była tragedia, której skutki fizyczne i psychiczne są do dziś widoczne. Po 1939 r. Hiszpanie sami i samotnie rozwiązywali swoje trudne dylematy. To nam się tylko wydaje, że były one łatwiejsze, że poszło im łatwiej. Nasza sytuacja jest nieporównywalna, ale – trudniejsza czy łatwiejsza – będziemy ją rozwiązywać także sami i samotnie. To znaczy ponosząc pełne ryzyko i wyłączną odpowiedzialność. Mimo że pod okiem nieufnego świata. To, co się udało Hiszpanom, nie jest dla nas lekcją, jest raczej bezpodstawnie nadzieją. Może i powinno natomiast stać się wyzwaniem.

L'Espagne – exemple ou défi?

Ce que l'on entend dire de nos jours en Pologne c'est que le passage de la dictature à la démocratie devrait se faire chez nous selon le modèle espagnol. Considérant cette question, l'auteur se livre à l'analyse des différences et des ressemblances politiques, économiques, culturelles entre les deux pays. Il s'en dégage la conclusion que l'étude, en Pologne, de la

réussite espagnole, ne débouche pas forcément sur des leçons pratiques à suivre ou, en tout cas, celles-ci ne sont pas applicables dans des conditions différentes. Ce que les Polonais doivent par contre retenir de l'expérience espagnole, c'est l'avertissement qu'il faut, en tout état de cause, préserver sa faculté d'être une nation et de s'inscrire dans la civilisation européenne.



Dariusz Filar

Polonia es diferente,

czyli

Socjoekonomiczna paralela Polski z Hiszpanią
u schyłku wieku totalizmów*

Pod koniec XV wieku, kiedy się z jednej strony dźwiga Francja, z innej Moskwa – wtedy z jednej strony Hiszpania, z innej Polska zawiązują się w państwa wielkie. /.../ Hiszpania z jednej strony, Polska z drugiej zostały wierne Rzymowi, katolickie, nad znaczną częścią Niemców protestantów panujące. Hiszpania i Polska z małą różnicą czasu, prawie współcześnie, ze szczytu wielkości swojej zstępują.

Joachim Lelewel, Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w wieku XVI, XVII, XVIII

Dokonywanie porównań Hiszpanii z Polską ma długą tradycję. Od wieków skłaniały do nich narzucające się wręcz podobieństwa obu krajów. Jeden i drugi jest położony na wysuniętych przedpolach Europy. Oba były i są zamieszkiwane przez niemalże identyczną liczbę obywateli (około 38 mln w 1987 r.). W każdym z nich religijność określana jest w znacznym stopniu przez tradycyjny, ludowy katolicyzm, co sprawia, że wraz z Włochami tworzą ramę europejskiego oddziaływania Watykanu.

W ciągu ostatniego dwudziestolecia wystąpiły dwa momenty, w których dla uprawiających politykę Polaków – w każdym z momentów reprezentujących zresztą zupełnie odmienne obozy – patrzenie na własny kraj przez hiszpański pryzmat nabrało szczególnej atrakcyjności. W obu przypadkach wiązało się to z wyszukiwaniem i eksponowaniem

* Wystąpienie na II Gdańskim Kongresie Liberałów (18–19 XI 1989 r.).

pewnych specyficznych zbieżności w polskiej i hiszpańskiej sytuacji gospodarczej lub społecznej. A to z kolei służyło formułowaniu uogólnień i prognoz.

Pierwszy moment przypadł na początek lat siedemdziesiątych i dotyczył wyłonionej z grudniowego przesilenia ekipy komunistycznych technokratów. Przede wszystkim zwrócili oni uwagę na bardzo zbliżony poziom rozwoju gospodarczego, jaki cechował w tamtym czasie Polskę i Hiszpanię. W 1970 r. wiele parametrów stosowanych w ocenie zaawansowania gospodarek wyrażało się w obu krajach liczbami, których różnice były rzeczywiście nieznaczne. Dochód narodowy w przeliczeniu na jednego mieszkańca szacowano na prawie 1000 dol. w Hiszpanii i nieco ponad 1000 dol. w Polsce. Przemysł hiszpański zatrudniał 27,3% ogółu krajowej siły roboczej, przemysł polski – 27,6%. Hiszpania produkowała na jednego mieszkańca 1672 kWh energii elektrycznej, a Polska – 1984 kWh. Podobnie działo się w zakresie kwasu siarkowego (Hiszpania – 59,8 kg, Polska – 58,5 kg), celulozy (Hiszpania – 11,8 kg, Polska – 14,5 kg), obuwia (w Hiszpanii 2,3 pary na obywatela rocznie, w Polsce – 1,9 pary), telewizorów (Hiszpania 18,3 odbiorników na 1000 ludności, Polska – 18,9), pralek domowych (Hiszpania – 16,4 sztuk na 1000 ludności, Polska – 13,2) i w wielu innych dziedzinach. Dla szykujących się do industrializacyjnego przyspieszenia i budowy „drugiej Polski” komunistycznych technokratów Hiszpania stała się w rezultacie naturalnym niejako punktem odniesienia czy też współzawodnikiem startującym w tej samej kategorii. Ową wspólnotę zawodniczej kategorii poza osiągniętym stadium rozwoju ekonomicznego określał zresztą jeszcze jeden czynnik, chociaż nie był on wyrażany explicite – oba kraje funkcjonowały w warunkach niedemokratycznych i absencja demokracji mogła się również wówczas wydawać nieuniknionym składnikiem ich przyszłości.

Drugi moment popularności hiszpańskiego pryzmatu przypadł na końcówkę lat osiemdziesiątych, a stało się to za sprawą transformującej się – w wyniku rozmów „okrągłego stołu” i wyborów czerwcowych – polskiej opozycji demokratycznej. Niektórzy jej przedstawiciele zdają się podążać tropem myślowym, na początku którego pojawia się

zarówno w Polsce jak i w Hiszpanii faza niekontrolowanych rządów monopartii (PZPR i Falange Española), zaś u celu nowoczesnie zorganizowane społeczeństwo: otwarte, pluralistyczne, demokratyczne i liberalne. W rozumowaniu tym ideologiczne obumieranie monopartii, które wystąpiło w obu krajach, jest traktowane jako przyczyna ruchu w sferze instytucjonalnej reżimu, a ostatecznie jako bodziec skłaniający jego czołowych reprezentantów do zaangażowania się w konstruowanie podwalin nowego ładu społecznego i gospodarczego. Taki rozwój wypadków pozwala odejść od totalizmu bez użycia siły (przy czym w Hiszpanii proces ten – rozpoczęty w latach 1975–77 – został już właściwie zakończony, a w Polsce mówić można o wejściu na „hiszpańską drogę“).

Ani podejściu komunistycznych technokratów z początków lat siedemdziesiątych, ani koncepcjom przedstawicieli demokratycznej opozycji z końca lat osiemdziesiątych nie można całkowicie odmówić uzasadnienia. Jednocześnie przychodzi jednak stwierdzić, że w obu porównawczych analizach mamy do czynienia z istotnymi uproszczeniami. Gospodarcze podobieństwa Polski i Hiszpanii sięgało przed 20 laty dość płytko, natomiast pod ładzącą powierzchnią występowały zasadnicze różnice strukturalne, które w rozstrzygający sposób wpłynęły na późniejsze procesy rozwojowe. Zbieżność współczesnych polskich zjawisk politycznych z niedawnymi doświadczeniami hiszpańskimi także tylko z pozoru jest prosta; przemiany w obu krajach uderzyły w totalizmy stojące na różnych szczeblach dojrzałości i wewnętrznej integracji, a zarazem inna była gęstość czasu przemian.

Różnice w sytuacji Hiszpanii i Polski wynikają zresztą nie tylko z tego, że inne były wewnętrzne, mniej widoczne cechy gospodarek i inne kształty polityczne dwu totalizmów, lecz również z tego, że obie powyższe odmienności wzajemnie się potęgowały. To ewolucja hiszpańskiego totalizmu przesądziła o osiągniętym w latach siedemdziesiątych stanie hiszpańskiej gospodarki, zaś stan hiszpańskiej gospodarki w znacznym stopniu określił w tamtym czasie pole dokonywanych w Madrycie posunięć politycznych. To polski totalizm ponosi odpowiedzialność za stan polskiej gospodarki

na przedprożu ostatniego dziesięciolecia XX w., a bez uwzględnienia stanu polskiej gospodarki trudno poważnie myśleć w Warszawie o przemianach politycznych.

Espana es diferente! (Hiszpania jest inna!) – tak brzmi jeden z najpopularniejszych sloganów reklamowych hiszpańskich biur podróży, które starają się przyciągnąć turystów podkreśleniem egzotyki swego kraju. Polska jest inna – pod wieloma względami inna od Hiszpanii. Totalizmy – mimo wszystkie ich podobieństwa – mają też wyraźne znaki szczególne. Ich przewyciężanie musi mieć swoje specyficzności, swoją wyjątkowość i niepowtarzalność. Jeśli natomiast uznamy, że „hiszpańska droga” tak czy inaczej może jawić się Polakom jako atrakcyjny wzór do naśladowania, to przedmiotem naszej refleksji muszą stać się przede wszystkim różnice w skutkach społecznych i ekonomicznych, które pozostawiły za sobą polski komunizm i hiszpański narodowy syndykalizm. Zmniejszanie tych różnic jest bowiem warunkiem, który musi być spełniony, by Polska nie tylko weszła na „hiszpańską drogę”, lecz również mogła nią dalej kroczyć.

Od autarkii do Europy

Doktryna narodowego syndykalizmu, której wcielenie w życie podjęto w latach czterdziestych w Hiszpanii, zawierała program nacjonalizacji znacznych obszarów gospodarki i realizowania polityki autarkii gospodarczej. Dążenia nacjonalizacyjne i autarkiczne znalazły pełny wyraz w ustawie o utworzeniu holdingu państwowego noszącego nazwę Narodowego Instytutu Przemysłowego (Instituto Nacional de Industria – I.N.I.) z 25 IX 1941 r. Pierwszy artykuł ustawy głosił: *Tworzy się Narodowy Instytut Przemysłowy, którego celem jest pobudzanie i finansowanie, w służbie narodu, rozbudowy i odnowy naszego przemysłu, a zwłaszcza tych jego sektorów, które przyczyniają się do rozwoju naszej autarkii gospodarczej.*

Przyjęcie jako metody nacjonalizacji rozszerzającej się holdingowej kontroli nad przedsiębiorstwami sprawiło, że I.N.I. nie zdołał wejść w posiadanie całego przemysłu. Odnotować należy jednak fakt, że w szczytowej fazie roz-

woju podporządkował sobie – przez udziały w przedsiębiorstwach – około połowę przemysłu petrochemicznego, samochodowego i lotniczego, nawozów sztucznych, metali nieżelaznych oraz budowy okrętów, a także około jednej trzeciej produkcji stali, energii elektrycznej i celulozy.

Polityka autarkii, do której centralnych narzędzi należał I.N.I., była realizowana aż po rok 1959. Cały okres 1939–59 cechował się ograniczonymi wynikami produkcyjnymi (przeciętna roczna stopa wzrostu dochodu narodowego wynosiła około 3%), a zarazem nasilającą się z każdym rokiem inflacją (w latach 1955–57 wkroczyła ona w fazę inflacji galopującej, która przeciągnęła się do początku lat sześćdziesiątych). Hiszpanie określają to dwudziestolecie jako *el periodo del gran marasmo de la economía española*.

26 II 1957 r. – w obliczu rysującej się coraz wyraźniej katastrofy gospodarczej i rosnących napięć społecznych – nastąpiła reorganizacja rządu hiszpańskiego, w wyniku której kierowanie resortami gospodarczymi przeszło z rąk wyznawców narodowego syndykalizmu w ręce technokratów ze świeckiej organizacji katolickiej „Opus Dei”. Zaslugi, jakie ludzie tego ugrupowania mają wobec gospodarki hiszpańskiej, obejmują: przystąpienie do Międzynarodowego Funduszu Walutowego (1958), wprowadzenie jednolitego, urealnionego kursu wymiany pesety (1959), podjęcie Planu Stabilizacji zmierzającego do ograniczenia roli sektora państwowego i dokonania wewnętrznej oraz zewnętrznej liberalizacji całego systemu ekonomicznego (21 VII 1959 r. – data wejścia Planu w życie – jest uważany za symboliczne zakończenie okresu autarkii), podjęcie negocjacji na temat uzyskania członkostwa EWG (1962).

Działalność ludzi z „Opus Dei” sprawiła, że w latach siedemdziesiątych – właśnie wtedy, gdy po raz pierwszy modne stało się porównywanie Hiszpanii i Polski, a sama Hiszpania stała się w obliczu zasadniczej przemiany politycznej – za zbliżonymi do polskich wynikami produkcyjnymi na jednego mieszkańca kryło się już w Hiszpanii całkowicie odmienne tło strukturalne. W sferze własności środków produkcji, związków ekonomicznych ze światem, mechanizmów rozwoju – kraj ten zmierzał w kierunku wręcz przeciwnym do tego, jaki wytyczany był w Polsce.

Przedsiębiorstwa hiszpańskie stanowiące własność państwa zatrudniały już tylko 3,25% ogółu siły roboczej, a wytwarzały 4,87% produktu narodowego brutto i w 4,79% uczestniczyły w ogólnokrajowych inwestycjach. Jednocześnie niemalże we wszystkich gałęziach przemysłu hiszpańskiego zaangażowany był bezpośrednio kapitał zagraniczny, którego największe udziały istniały w produkcji materiałów elektrycznych (53,1%), pojazdów mechanicznych (49,5%), artykułów chemicznych (48,3%), tekstyliów (30,3%) i materiałów budowlanych (29,2%). Pożyczki zaciągnięte przez rząd hiszpański (głównie w związku z zadaniami infrastrukturalnymi – budową autostrad i modernizacją kolejnictwa) kształtowały się na poziomie 2 mld dolarów, a ich obsługa pochłaniała nie więcej niż 2% ogółu wpływów z eksportu. Tempo wzrostu dochodu narodowego, które już w latach sześćdziesiątych wynosiło średnio 7,5% rocznie, podniosło się jeszcze i ta druga pod rząd dekada ekonomicznego przyspieszenia sprawiła, że w tej dziedzinie Hiszpania tworzyła – wraz z Japonią – ścisłą czołówkę światową.

W roku śmierci generała Franco (1975), roku referendum na temat reform politycznych (1976) i roku pierwszych od 44 lat demokratycznych wyborów parlamentarnych (1977) Hiszpania była więc krajem – powtórzmy to raz jeszcze – o zbliżonych do polskich wynikach produkcyjnych na jednego mieszkańca, ale zarazem krajem uwolnionym już od charakterystycznych dla totalizmu przerostów gospodarowania etatystycznego, mocno związanym z kapitałem zagranicznym, ustabilizowanym w swych stosunkach finansowych ze światem i cieszącym się drugim dziesięcioleciem opartego na zdrowych podstawach wzrostu gospodarczego.

Ukryta w tle, strukturalna odmienność gospodarki hiszpańskiej i wcześniejsza niż w Polsce przebudowa polityczna sprawiły z kolei, że po następnych 10 latach – w II połowie lat osiemdziesiątych – podobieństwo polskich i hiszpańskich wyników produkcyjnych było już ledwo faktem historycznym czy też pięknym wspomnieniem. Ślady tego podobieństwa utrzymały się tylko w przemyśle ciężkim i produkcji wyrobów podstawowych (energia elektryczna, stal, kwas siarkowy), ale już w odniesieniu do artykułów

bardziej złożonych – a zwłaszcza dóbr konsumpcyjnych trwałego użytku – przewaga Hiszpanii stała się wyraźna albo nawet miażdżąca. W 1986 r. Polska produkowała na 1000 ludności 21,3 telewizora, Hiszpania – 33,9. Taki sam wskaźnik dotyczący pralek domowych wyniósł odpowiednio 20,6 i 28,6. Lodówek i zamrażarek – 15,2 i 26,2. Samochodów osobowych – 7,8 i 34,1. Bez ryzyka większego błędu można powiedzieć, że jeśli w latach siedemdziesiątych statystyczny Polak i Hiszpan otrzymywali od swoich gospodarek podobną ilość dóbr, to w latach osiemdziesiątych oferta składana przez hiszpańską gospodarkę Hiszpanowi była już średnio o połowę wyższa od tej, jaką Polakowi przedstawiała gospodarka polska. Potwierdzenie tej tezy przynoszą dane o dochodzie narodowym na jednego mieszkańca – w 1986 r. sięgnął on około 2500 dol. w Polsce i ponad 3600 dol. w Hiszpanii (obliczenia metodą SNA). Powstawaniu różnic w rozmiarach produkcji i dochodu narodowego towarzyszyło narastanie odmienności na skali ekonomicznych związków ze światem. W latach siedemdziesiątych na statystycznego Polaka i Hiszpana przypadało jednakowo po około 100 dol. eksportu i tyleż samo importu. W 1986 r. (roku przyjęcia Hiszpanii do EWG) przeliczone na jednego obywatela eksport i import oscylowały wokół 300 dol. w Polsce, a w Hiszpanii wokół 1000 dol.

Druga połowa lat siedemdziesiątych i prawie całe lata osiemdziesiąte to okres, który decydująco wpłynął na powiększenie się gospodarczej luki między Polską a światem. Dlatego też w swój zwrot polityczny Polska – w przeciwieństwie do Hiszpanii – wchodzi jako kraj o niedorozwiniętym sektorze prywatnym, marginalnym udziale kapitału zagranicznego, stosunkach finansowych ze światem zwiniętych przez zadłużenie państwa i wynikach produkcyjnych pozostających daleko w tyle za przyzwoitym poziomem europejskim. Odmiana totalizmu, której doświadczyła Polska, przetrwała o całe dziesięciolecie dłużej i pozostawiła na gospodarce piętno o wiele głębsze od tego, jakie narodowy syndykalizm odcisnął na gospodarce hiszpańskiej. Różnica w głębokości blizn wystąpiła także w sferze czysto politycznej.

Od monopartii do patriotyzmu

Falanga Hiszpańska (Falange Espanola) cechowała się brakiem jednorodności, i to zarówno w sferze organizacyjnej jak i ideowej. Narodziny Falangi jako monopartii trwały długo – od roku 1931 do 1937. Jeszcze w 1931 r., tuż po opuszczeniu kraju przez Alfonsa XIII i proklamowaniu republiki, powstała Junta Ofensywy Narodowo-Syndykalistycznej (Junta Ofensiva Nacional Sindicalista – JONS). W 1933 r. José Antonio Primo de Rivera utworzył Falangę Hiszpańską (Falange Espanola). W 1934 r. obie partie połączyły się w Falangę Hiszpańską Junt Ofensywy Narodowo-Syndykalistycznej (Falange Espanola de las JONS). W kwietniu 1937 r. gen. Franco – ostatecznie zamykając rozdział wielopartyjności i osobiście przejmując kierowanie Falangą – doprowadził do wcielenia w jej strukturę niektórych ugrupowań monarchistycznych (przede wszystkim części Akcji Hiszpańskiej – Acción Espanola) i prawego skrzydła chrześcijańskiej demokracji. Efektem tego kolejnego przegrupowania okazała się Falanga Hiszpańska Junt Ofensywy Narodowo-Syndykalistycznej i Tradycjonalistów (Falange Espanola de las JONS y Tradicionalista). W tej postaci Falanga przetrwała 20 lat (do roku 1957, który – jak to wskazane zostało wyżej – stanowił również datę przełomu gospodarczego). Od 1958 r. Falanga określana była już jako Ruch Narodowy (Movimiento Nacional). Działał on na zasadach wyłączności przez kolejne dwudziestolecie, a rozwiązany został w kwietniu 1977 r. (w 40 rocznicę powstania).

Złożony rodowód i liczne przekształcenia Falangi sprawiły, że jej program był daleki od ideologicznej jednoznaczności i doktrynalnej konsekwencji. Faszyzująca Junta Ofensywy Narodowo-Syndykalistycznej – inspirowana przede wszystkim wzorami włoskimi – artykulacji własnych poglądów dokonywała w znacznym stopniu poprzez zwyczajne tłumaczenie na język hiszpański mów Benito Mussoliniego: o ogólnonarodowej wspólnotce interesów, o państwie korporacyjnym, o dyktaturze elity przywódczej. Z kolei twórca Falangi Hiszpańskiej, José Antonio Primo de Rivera, poszukiwał odrębnych rozwiązań, które nie byłyby

– zgodnie z jego własnymi słowami – *ani ideałem prawicy (bowiem prawica chce bez zmian zachować wszystko, nawet to, co jest złe), ani ideałem lewicy (bowiem lewica pragnie wszystko zniszczyć, nawet to, co jest dobre), lecz byłoby ideałem dla całego narodu*. Dla Primo de Rivery w programie Falangi ziścić się miał jeszcze jeden – z tak licznych w historii – mitów „trzeciej drogi”. Falanga miała dokonać syntezy tradycyjnego dla prawicy patriotyzmu z lewicową wizją sprawiedliwości społecznej. Po połączeniu się w 1934 r. JONS i Falange Española w programie nowo utworzonej partii mówiło się jednocześnie o ocaleniu hiszpańskiej tradycji oraz o odbudowie mocarstwowości Hiszpanii, jak i o ograniczeniu nierówności społecznych, reformie rolnej i walce z bezrobociem. Po kolejnych przekształceniach Falangi, które przyniósł rok 1937, i ostatecznym zajęciu przez nią pozycji monopartii, z programu politycznego znika w dużej mierze wątek lewicowego radykalizmu socjalnego i jego miejsce zajmują wybrane akcenty z myśli katolickiej, zaś wątek narodowy uzyskuje dodatkowe wzmocnienie. Ruch Narodowy wyłoniony z Falangi w 1958 r. prezentuje już właściwie wyłącznie zmodernizowane hasła patriotyczne i państwowotwórcze. W tym momencie miejsca ostatnich wpływowych ideologów narodowego syndykalizmu zostają zajęte przez monarchistów i przedstawicieli armii, a jednocześnie znacznie łagodniejsze stają się rygory partyjne – szeregi zostają otwarte dla ogółu obywateli, znosi się przysięgę członkowską etc.

W ewolucji Falangi Hiszpańskiej można oczywiście dopatrywać się analogii z ewolucją Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej; widać je w złożoności rodowodu, stopniowym słabnięciu pierwotnych założeń doktrynalnych i związanych z tym ideowo-politycznych meandrach, wprowadzeniu na pewnym etapie wątków narodowych, fazie utożsamiania się z armią i wreszcie w sięgnięciu po szeroką formułę ruchu patriotycznego. Niewykluczone jest, że istniejące dostatecznie długo monopartyjne centra nerwowe totalizmów podlegają jakimś ogólnym prawom rozwojowym. Niemniej i w tym przypadku ważniejsze wydają się odmienności. W warunkach hiszpańskich „import ideowy” miał znaczenie o wiele mniejsze niż w Polsce, rodzima tradycja nie była lek-

ceważona i stąd przepaść pomiędzy monopartyjną władzą a ogółem społeczeństwa nigdy nie przekroczyła głębokości, która oznaczałaby całkowitą wzajemną obcość. Hiszpańska monopartia nie zdołała też osiągnąć tak wysokiego jak jej polska odpowiedniczka stopnia integracji doktrynalno-organizacyjnej i wynikającego z niej wpływu na rzeczywistość. W Hiszpanii wreszcie znacznie wcześniej niż w Polsce przestano kamuflować fakt, że monopartii nie tyle chodzi o ideę, lecz raczej o możliwie najdłuższe zachowanie monopolu władzy.

Wiele różnic sprawiło, że okres WYRAŹNEJ dominacji monopartii trwał w Hiszpanii krócej niż w Polsce, a procesowi dezideologizacji władzy i życia społecznego – poprzedzającemu kres totalizmu – zapewniono dostatecznie wiele czasu. W ostatecznym efekcie Hiszpania zapłaciła za totalizm nie tylko mniejszymi stratami gospodarczymi, ale i mniejszymi niż w Polsce uszczerbkami w świadomości społecznej; przede wszystkim płytszym osadem zostawionym przez demagogię socjalną.

Trudniejszą drogą i w krótszym czasie

Wydarzenia lata 1989 r. były jedynie uruchomieniem zapalnika w procesie wyprowadzania Polski z więzienia totalizmu. Jego prawdziwe przezwycięzenie i stworzenie zabezpieczeń przed jego nawrotem pozostaje sprawą przyszłości, a oznaczać będzie wykonanie co najmniej dwóch gigantycznych zadań: odbudowy własności prywatnej w przemyśle i zastąpienia wciąż bardzo rozpowszechnionych postaw równościowo-rozszczeniowych świadomością wolnych i twórczych obywateli (oba te zadania są zresztą ściśle ze sobą związane i postępy w jednej sferze będą automatycznie ułatwiać działanie w drugiej).

Analiza sytuacji Hiszpanii dowodzi, że zadania stojące przed Polską są nieporównanie trudniejsze. Tam ograniczyć należało kontrolę państwa nad niespełną 30% przemysłu i zatrzeć wpływy demagogii socjalnej uprawianej przez 20 lat (przy tym głównie w epoce przedtelewizyjnej). U nas własność państwowa w przemyśle zawiera się w przedziale od 85% do 98% (w zależności od tego, jak postrzegamy sektor

nazywany spółdzielczym), a destrukcyjna demagogia socjalna kwitła – i to głównie w telewizji – jeszcze całkiem niedawno (*Precz z właścicielami boutique'ów! Każdemu dać po równo!*). Ponadto w Hiszpanii od pierwszego istotnego wstrząsu w łonie struktury totalizmu (1957) do demokratycznych wyborów (1977) minęło 20 lat. W Polsce – gdyby analogicznego wstrząsu wewnętrznego w totalizmie upatrywać w powołaniu rządu Mieczysława F. Rakowskiego lub w X Plenum KC PZPR, a wybory czerwcowe uznać za demokratyczne – czas dany gospodarce i społeczeństwu na adaptację do rodzącej się posttotalitarnej rzeczywistości był krótszy niż rok.

Wskazując fakt, że polska droga w posttotalitarną przyszłość jest trudniejsza, zaś czas dany na jej pokonanie znacznie krótszy niż w Hiszpanii, trzeba również przypomnieć o tym, że przemiany takiej miary zawsze wiążą się z wysokimi kosztami. Jeszcze w latach sześćdziesiątych Hiszpania zapłaciła za swój powrót do głównego nurtu współczesności trzydziestoprocentowym spadkiem przeciętnej stopy życiowej, a po dzień dzisiejszy boryka się z należącym do najwyższych w Europie, dwudziestoprocentowym bezrobociem. Przekonywanie Polaków, że rekonstrukcja kraju przyjdzie im łatwo i za darmo, byłoby nowym w formie, ale równie jak w przeszłości niebezpiecznym przyływem propagandowych iluzji; przebudowa Polski będzie kosztować, ale tylko tak można otworzyć gospodarcze i społeczne perspektywy.

Hiszpański przykład podsuwa jeszcze jedną analogię, a ta z kolei pozwala zaryzykować sformułowanie politycznej prognozy – bardziej może pasującej do felietonu niż do poważnego referatu, ale przecież mieszczącej się w granicach prawdopodobieństwa.

Analogia dotyczy rządów wyłonionych w Hiszpanii i Polsce po przełomowych dla obu krajów wyborach (Hiszpania – 1977; Polska – 1989).

W czerwcu 1977 r. zwyciężyła w Hiszpanii koalicja pro-demokratyczna, w której nie brakło przedstawicieli dotychczasowych sił rządzących. Unia Centrum Demokratycznego (Unión del Centro Democrático) premiera Suáreza – efekt niełatwych kompromisów – podjęła zadanie przeprowadze-

nia najistotniejszych reform, czyli otwarcia drogi w przyszłość. Możliwość kontynuacji i dopełnienia tego zadania dało UCD zwycięstwo w kolejnych wyborach w 1980 r. Natomiast wybory w październiku 1982 przyniosły już sukces Hiszpańskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej (Partido Socialista Obrero Espanol) i Felipe Gonzálezowi, który objął urząd premiera. Od tego momentu PSOE nieprzerwanie cieszy się poparciem społecznym i dzierży władzę w Hiszpanii, co kolejne potwierdzenie znalazło w wyborach z 29 X 1989 r.

Rząd (z udziałem dotychczasowych władców), na którego czele stanął Tadeusz Mazowiecki, ma przed sobą zadanie podobne do tego, które przypało UCD i Suárezowi – musi otworzyć drogę.

Tyle analogii.

Prognoza jest prognozą à rebours. W Hiszpanii prawicowy totalizm – po okresie przejściowym – zaowocował długoletnimi rządami demokratycznie obejmowanymi przez Hiszpańską Socjalistyczną Partię Robotniczą (w istocie swej centrolewicową). Jeśli przyjmiemy istnienie (a są po temu podstawy) wahadłowego pulsowania politycznej orientacji społeczeństw, to w Polsce totalizm lewicowy – po okresie przejściowym – zaowocować powinien długim okresem władzy sił o orientacji centroprawicowej. Prognoza ta może budzić optymizm nie tylko wśród liberałów.

Polonia es diferente c'est-à-dire une parallèle socio-économique entre la Pologne et l'Espagne au moment de la décadence du siècle des totalitarismes

En abordant la question des parallèles et des différences de la voie polonaise et espagnole vers la démocratie, l'auteur constate que l'époque de la domination d'un parti unique fut plus brève en Espagne qu'en Pologne. De plus – en Espagne le processus d'une désidéologisation du pouvoir et de la

vie sociale – qui précéda la chute du totalitarisme – se déroula sur une période suffisamment longue. En fin de compte, le totalitarisme n'a pas fait tant de dégâts dans la domaine d'économie et de conscience sociale en Espagne qu'en Pologne.

WACŁAW IWANIUK*

GARDEN PARTY

Najwięcej światła spalam w domu w nocy,
na schodach, na korytarzu, w piwnicy
gdzie w wyścielonym wiklinowym koszu
trójkolorowa Tygi układa się do snu.
Sąsiedzi mają czarnego psa i nie lubią kotów.
Odgrodzili się od Tygi metalową siatką
za którą kwitną ich zimne szwedzkie kwiaty.
W głębi ich Ogrodu, w betonowej wnęcie
pływają na pokaz złote rybki,
gdy odwiedza ich szwedzki Konsul Generalny.
Wtedy woda jest bardziej czysta
i rybki wychodzą na powierzchnię,
by ich złote łuski były bardziej złote.
Szwedzi lubią syte przyjęcia w boazerii drzew,
wino i kwiaty, a tych tu nie brak.
Właśnie tutejsze klony opięta szczodra zieleni,
kolibry przycupnęły w kielichach malw;
wino w kieliszkach jest francuskie.

W ciszy wieczoru bezbrzeżny szum jeziora
wypełnia wnętrze Ogrodu liryczną nostalgią.
Zanosi się na deszcz ale wełniste chmury
czekają aż skończy się Party
i Tygi uśnie w wiklinowym koszu.
Za oknem stoją te same co w kraju słoneczniki –
ogrodowe księżycy o zwieszonych głowach.
Słoneczniki, smutniejsze od moich wojennych lat,
od nocy gdy cierpię na bezsenność,

* Publikujemy wiersze Wacława Iwaniuka, które w październiku 1989 r. poeta nadesłał do naszej redakcji. W „PP” 1/1988 drukowaliśmy artykuł Janusza Kryszaka pt. *Wacław Iwaniuk – poeta ciemnego czasu* prezentujący sylwetkę twórcą polskiego poety mieszkającego w Kanadzie. Nakładem „Więzi” i Wydawnictwa Literackiego ukazał się niebawem zbiory jego utworów.

na tak zwany Baudelaire'owski spleen –
chorobę poetów. W śnie
słyszę często moje własne wołanie na puszczy,
w płucach nerwowe bicie serca
któremu przeszkadza cisza,
nawet ta, wypełniona biciem cudzych serc.

Często śnią mi się metalowe pochody dział artyleryjskich,
pył walących się domów, gruzy, ciemne wnętrza,
jęk mrówek przygniatających w ich podziemnych spichrzach,
żołnierze wyskakujący z płonących niemieckich czołgów,
drzewa które nie chciały się poddać
wołały polec od pocisków.

Słyszę głosy umarłych nagrane na kosmiczne taśmy,
wystarczyłoby przesiać powietrze akustycznym sitem
by na ekranach czułych komputerów
pojawily się ukryte w galaktyce teksty
paryskich wykładów Mickiewicza,
myśli Krasińskiego z listów Norwida
i Słowackiego pisane do Matki,
oraz bliskie mi cytaty z Anhellego
obok gorzkich Norwida,
któremu Mickiewicz nie chciał podać ręki.

Toronto, 14 września 1989

OSTATECZNOŚĆ

Ostateczność?

Bądźmy ostateczni,
Bądźmy ziemi naszej głośnym krzykiem,
Gdy nas zmielą kamieniem wieczności
Pozostanie Norwidowski liryk.

Praca kontemplacyjna w „Obłoku niewiedzy“

Praca i kontemplacja... Dwie rzeczywistości, które zdają się wzajemnie wykluczać. Czyż praca nie jest działaniem, aktywnością rąk i umysłu człowieka, podczas gdy kontemplacja... Właśnie, czym jest kontemplacja? Co właściwie czynimy, kiedy kontemplujemy przyrodę czy dzieło sztuki? W każdym razie znamienne jest, że jako przedmiot kontemplacji przychodzi nam spontanicznie na myśl właśnie przyroda czy dzieło sztuki, a więc coś, co kojarzy się nie tyle z pracą, ile z twórczością, tworzeniem czy – stworzeniem. Dlaczego nie jesteśmy w stanie kontemplować dzieła własnej pracy? Czy dlatego, że nasza praca nie jest twórcza? A jeśli nie jest, czy nie wynika to stąd, że sama praca jest oderwana w naszej świadomości od kontemplacji, tak że również nawoływanie do wydajniejszej pracy, które tak często słyszymy, nie idzie bynajmniej w parze z wezwaniem do kontemplacji?

Trzeba przyznać, iż także w sferze religijnej, gdzie przedmiotem kontemplacji jest ostatecznie rzeczywistość samego Boga, postawa kontemplacyjna była traktowana jako przeciwieństwo postawy czynnej. Tradycyjne rozróżnianie między powołaniem do życia kontemplacyjnego i życia czynnego zwykle szukać uzasadnienia w przeciwstawieniu postawy dwóch siostr z Ewangelii – Marii i Marty (por. Łk 10,38-42). Postawie Marii, siedzącej u stóp Chrystusa, zasłuchanej i milczącej, przeciwstawiano aktywną postawę pracującej i zapracowanej Marty. A słowa Chrystusa: *Mario, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba tylko jednego. Maria obrała dobrą część, której nie będzie pozbawiona* – te słowa interpretowano w sensie wyższości kontemplacji nad pracą.

Tymczasem Jezus nie mówi bynajmniej o *najlepszej* części Marii, jak dawniej tłumaczono, lecz po prostu o jej *dobrej* części¹. Przede wszystkim zaś ta dobra część nie polegała na tym, że Maria oddawała się kontemplacji zamiast pracy. Dobre było raczej skupienie się Marii na *jednym*, podczas gdy jej siostra nie umiała zachować tego skupienia w swojej pracy: miast zająć się jednym, a więc w danej sytuacji swoją pracą dla Chrystusa, Marta myślała równocześnie o czymś innym – nie tylko pogrążona w rozmaitych troskach, ale nadto rozproszona niechęcią wobec siostry oddanej innemu zajęciu. A zatem nie chodziło Chrystusowi o przeciwstawienie kontemplacji i pracy, lecz o przeciwstawienie postawy

¹ Por. wśród katolickich komentarzy: J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983, s. 241.

skoncentrowanej na jednym i postawy rozproszonej pomiędzy wiele spraw i trosk. Bo ostatecznie tylko skupienie się na jednym – czy to w modlitwie, czy w pracy – jest drogą prowadzącą do Jednego, o którym sam Jezus powtarza za Starym Testamentem jako pierwszą i podstawową prawdę: *Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden* (Mk 12,29).

Już w dawnych czasach nie brakowało w Kościele głosów nie zgadzających się na uproszczone rozumienie słów Chrystusa i przeciwstawienie kontemplacji pracy. Mistrz Eckhart – najwnikliwszy chyba myśliciel pośród mistyków – zgodnie ze swą tendencją do paradoksalnych sformułowań usiłował nawet odwrócić tradycyjne przeciwstawienie dowodząc, że w oczach Chrystusa godniejsza pochwala była postawa Marty!¹² Choć trudno to oczywiście przyjąć, to jednak sama intuicja dominikańskiego Mistra oraz intencja, by pełnię kontemplacji widzieć w jedności z przenikniętą tym nastawieniem pracą, jest jak najbardziej zgodna z duchem Ewangelii. Jedność tę wyraża najpełniej formuła, którą w ramach duchowości św. Ignacego Loyoli jeden z jego towarzyszy wyraził w słowach, że jezuita – towarzysz Jezusa – winien być *contemplativus in actione*, a więc człowiekiem kontemplacji w działaniu³. Wydaje się też, że właśnie dążenie do tej jedności decyduje o tajemnicy najbardziej „atrakcyjnych”, tj. najbardziej „pociągających” swym ewangelicznym duchem zgromadzeń zakonnych w ostatnim czasie: Małych Braci i Sióstr, wywodzących się od o. Karola de Foucauld, oraz Misjonarek Miłości, założonych przez Matkę Teresę z Kalkuty. Czy jest dziełem przypadku, że szczególnie trudna praca pośród najuboższych, jakiej oddają się te zgromadzenia, czerpie swe siły z nie załужającej czasu modlitwy kontemplacyjnej w obliczu Najświętszego Sakramentu?

Na tym tle zasługuje na wielką uwagę niewielka książeczka zatytułowana „Obłok niewiedzy”, udostępniona ostatnio polskiemu czytelnikowi, i to po upływie sześciu wieków od jej powstania jednocześnie w trzech niezależnych od siebie wydaniach i tłumaczeniach⁴. Dzieło anonimowego autora angielskiego z połowy XIV w. można bez przesady określić jako nie mające sobie równych w całych dziejach chrześcijańskiej mistyki wprowadzenie do modlitwy kontemplacyjnej. Z jednej strony należy je usytuować w tradycyjnym nurcie duchowości apofatycznej, której przedstawicielem był również wspomniany już Mistrz Eckhart⁵. Tym, co dodatkowo łączy „Obłok niewiedzy” z innymi świadectwami tej duchowości, zwłaszcza w literaturze angielskiej, jest nawiązywanie do tradycji podkreślającej odrębność między kontemplacją a życiem czynnym⁶. Z drugiej jednak strony – i właśnie tutaj tkwi źródło szczególnej wartości książeczki – jej autor daje

wiele praktycznych wskazówek, które stanowią nieocenioną pomoc na drodze modlitwy kontemplacyjnej. To nastawienie na praktyczną stronę modlitwy wiąże się przede wszystkim z genezą „Obłoku” pomyślanego najwyraźniej jako „vade-mecum” dla młodego 24-letniego ucznia (n. 4)², do którego wszystkie rozważania dziełka, sformułowane w drugiej osobie, zostały skierowane. Autor wychodzi poza tym ze słusznego założenia, że większe znaczenie dla modlitewnej praktyki ma zwrócenie uwagi na to, jak winien postępować człowiek, aniżeli rozpisywanie się o działaniu samego Boga: *Nie śmiem bowiem mówić moim bełkoczącym cielesnym językiem o rzeczach należących do samego Boga. A gdybym śmiał, nie chciałbym. Ale o pracy, która należy do człowieka, pobudzanego i wspomaganego przez łaskę, chętnie ci opowiem, jest to bowiem mniej niebezpieczne!* (n. 26).

Wzmianka o pracy w powyższym sformułowaniu jest nader charakterystyczna. Do tego określenia autor powraca w swych rozważaniach nieustannie, gdy pragnie wyrazić jednym słowem to wszystko, co na drodze ku pełni modlitwy kontemplacyjnej zależy od samego człowieka. Chodzi oczywiście o pracę nader specyficzną – *pracę kontemplacyjną*³. Bliższe jej określenie wiąże się z

² Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 458-467.

³ Por.: św. Ignacy Loyola, *Pisma Wybrane. Komentarze*, tom II, Kraków 1968, s. 350, 434, 526, 570.

⁴ *Chmura niewiedzy i Listy*, z francuskiego przeł. o. Piotr Rostworowski EC, Wydawnictwo O. O. Karmelitów Bosych, Kraków 1985; *Obłok niewiedzy*, tłum. Wojciech Unolt, „W drodze”, Poznań 1986; *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, z przekładu na współczesny jęz. angielski tłumaczył Witold Ostrowski, IW Pax, Warszawa 1986. W naszym eseju korzystaliśmy z dwóch pierwszych wydań, oznaczając je w przypisach skrótami: *Chmura* i *Obłok*. Jeśli idzie o samo tłumaczenie, zacytujmy najpierw uwagę pierwszego tłumacza: „Językiem oryginału jest czternastowieczny język angielski. Z tego powodu nawet angielskie wydania tego dzieła nie przekazują tekstu oryginalnego, ale wszystkie są przekładami. Tłumaczenia z oryginału na język polski mogłoby się podjąć jedynie fachowy anglista. Niniejszy przekład /.../ opiera się na tłumaczeniu francuskim o. M. Noetingera OSB z r. 1924, które tłumacz angielski w r. 1961 nazywa znakomitym” (*Chmura*, s. 6). Drugi tłumacz opierał się najwyraźniej na oryginalnej, średniowiecznej wersji tekstu, chociaż korzystał „także ze współczesnej wersji angielskiej, której autorem jest anglikański duchowny Clifton Wolters” (*Obłok*, s. 16). Natomiast trzeci tłumacz oparł się wyłącznie na wspomnianym przekładzie C. Woltersa.

⁵ Por. nasz esej: *Niezgłębiona głębia Mistrza Eckharta*, „PP” 2/1989, s. 259.

⁶ Por.: *Chmura*, s. 9.

⁷ Odniesienia do *Obłoku niewiedzy* oznaczamy w naszym tekście przez podanie w nawiasie numeru przyjętego w obu wydaniach. Cytujemy zasadniczo według tłumaczenia W. Unolta poza wyjątkami, na które zwracamy uwagę w przypisach.

⁸ Anonimowy autor angielski używa najczęściej samego słowa „work”, które Unolt tłumaczy jako „prace”, zaś Rostworowski jako „dzieło”. Naszym zdaniem pierwsze tłumaczenie lepiej oddaje wysiłek, na który angielski Mistrz zwraca wiele uwagi, oraz charakter procesu, o jaki w całej tej drodze chodzi, podczas gdy „dzieło” nasuwa raczej myśl o efekcie pracy.

metodą, którą anonimowy Mistrz przedstawia swemu uczniowi. Celem lepszego uchwycenia tej *pracy* i jej *metody* musimy wyjść od kilku dodatkowych wyjaśnień, dotyczących teoretycznego, technologiczno-antropologicznego wymiaru kontemplacyjnej praktyki.

Nie wiedza, tylko miłość

Wyrazem wspomnianej wyżej apofatycznej tendencji „Obłoku niewiedzy” jest przekonanie, że – mówiąc paradoksalnie – nie wiedza, ale niewiedza jest na drodze do Boga bardziej stosowna. Autor formułuje to przekonanie powołując się na zdanie Dionizego Pseudo-Arcopagity: *Najbardziej bogopodobną wiedzą o Bogu jest ta, którą poznaje się przez niewiedzę* (n. 70). Chodzi tu najpierw o negatywne sformułowanie prawdy, że wiedza o Bogu, dostępna dla ludzkiego rozumu, ma zawsze charakter ograniczony i niedoskonały. A zatem rozumowe dociekania, jakkolwiek dobre i przydatne w wielu dziedzinach ludzkiego życia, nie mogą doprowadzić do pełnego zgłębienia Bożej tajemnicy. W odniesieniu do praktyk modlitewnych oznacza to, że wszelkie rozmyślanie i medytacja, których przedmiotem są prawdy wiary, muszą ustąpić kiedyś modlitwie prostszej i głębszej. Nie tylko w życiu przyszłym, kiedy nasze poznanie Boga stanie się kontemplacją „twarzą w twarz” Jego tajemnicy, ale już wcześniej – właśnie kontemplacja jest celem, ku któremu inne formy modlitwy mniej lub bardziej wyraźnie prowadzą.

W tym miejscu możemy zauważyć, że również dla św. Ignacego Loyoli, którego „Ćwiczenia duchowne” uchodzą powszechnie za szkołę i drogę rozmyślania⁹, nie medytacja lecz kontemplacja jest punktem docelowym, jak o tym świadczy choćby koronująca „Ćwiczenia” „Kontemplacja dla uzyskania miłości”¹⁰. O ile jednak Ignacy uważa najwyraźniej, że ogólnego wprowadzenia i prowadzenia wymaga przede wszystkim rozmyślanie, podczas gdy kontemplację jako dar trudno uchwytyn należy pozostawić samemu prowadzącemu człowieka Bogu oraz indywidualnej konfrontacji z kierownikiem duchowym, o tyle autor „Obłoku niewiedzy” posunął się dalej albo mówiąc dokładniej – zdobył się również na odwagę, by ćwiczenia rozszerzyć również na modlitwę kontemplacyjną, i to, co sformułował do indywidualnego użytku swego ucznia, udostępnić również innym.

Aktem szczególnej odwagi był radykalny wniosek ze wspomnianej już prawdy, że nie rozum jest w stanie zgłębić Bożą tajemnicę; skoro taka jest prawda, to człowiek, który pragnie otworzyć się na dar kontemplacji, winien zaprzestać w swej modlitwie posługiwa-

nia się rozumem. Jak długo bowiem rozum „karmi się” podczas modlitwy rozmaitymi myślami, choćby najpobożniejszymi, tak długo jego działanie rozprasza człowieka, gdyż „produkowane” przezeń myśli nigdy nie będą tylko pobożne i prędzej czy później odwrócą uwagę w inną stronę. Dlatego w „Liście o kierownictwie wewnętrznym”, w którym anonimowy autor zamieścił dodatkowe wskazówki ułatwiające zrozumienie jego „Obłoku niewiedzy”¹¹, zaleca on, by nie zważać nie tylko na rozum, ale na wszelkie związane z nim władze duszy: *To prawda, że twoje władze błędzące i niespokojne nie znajdą dla siebie pożywienia w takim sposobie postępowania i dlatego będą nalegały na ciebie szepcząc, byś zaniechał tego dzieła i czynił coś, co będzie bardziej zaspokajało ich ciekawość, bo one nie widzą żadnej wartości w tym, co czynisz i nic z tego nie rozumieją. Ale, kontynuuje Mistrz, za żadną cenę na świecie nie cofaj się do tyłu, choćby nie wiem jak dobry i święty wydawał ci się przedmiot, ku któremu twoje władze chcą cię pociągnąć* (rozdz. 2).

Rodzi się jednak pytanie: Jeżeli nie wiedza, nie rozum ani żadna inna władza duszy są w stanie wypełnić pracę, prowadzącą do kontemplacji samego Boga, to cóż jeszcze człowiekowi pozostaje? Autor zdaje sobie doskonale sprawę, że pozytywne scharakteryzowanie tej drogi i jej celu jest o wiele trudniejsze. Mówiąc obrazowo o *obłoku niewiedzy* rozciągającym się między *tołą* i *twoim Bogiem* uzmysławia on swemu uczniowi konieczność przyjęcia, że *niewiedza* w obliczu Boga nie jest tylko czymś negatywnym; uznanie tej *niewiedzy* i wejście w jej *obłok* jest raczej pierwszym krokiem do dalszego zgłębienia Bożej tajemnicy (n. 4). Obraz wejścia w obłok zaczerpnięty ze Starego Testamentu ma przy tym wyrazić pracę i trud prowadzącą do czekającej dalej kontemplacji. W tym sensie obrazem pracy kontemplacyjnej opisanej w książeczce jest w oczach autora Mojżesz, który *musiał długo i uciążliwie wspinąć się na szczyt góry, pozostawać tam i trudzić się w obłoku przez sześć dni, i czekać, aż dopiero siódmego dnia Pan zgodził się pokazać mu, jak należy wykonać Arkę* (n. 71). W obrazowym języku, w którym sama *łaska kontemplacji* rozumiana jest jako oglądanie Arki Przymierza, przeciwstawieniem Mojżesza dostępującego tej łaski poprzez *długi i mozolny wysiłek*, a ponadto *rzadko i tylko za Bożym przyzwoleniem*, jest kapłan Aaron. Jako ten, który *mocą swego urzędu mógł oglądać Arkę za zastoną świątyni, kiedykolwiek*

⁹ W tym duchu zdaje się rozumieć *Ćwiczenia* św. Ignacego również Wojciech Giertych OP w swym wstępie do dominikańskiego wydania (*Obłok*, s. 5).

¹⁰ *Ćwiczenia Duchowne*, n. 230.

¹¹ Chmura, s. 183. W wydaniu IW Pax list ten nosił tytuł: *List z poufną radą. Księga sekretnych porad*.

zechciał tam wejść, jest Aaron obrazem wszystkich, którzy przez swą duchową mądrość i z pomocą łaski mogą osiągać doskonałą kontemplację, kiedykolwiek zechcą (tamże).

Innym, bardziej jeszcze pozytywnym i wymownym sposobem ukazania sensu niewiedzy w obliczu Boga, jest w „Obłoku“ przeciwstawianie jej miłości. *Dlaczego? Dlatego, że On może być miłowany, a nie może być pomyślany: miłość może Go uchwycić i utrzymać, ale myśl nigdy* (n. 6)¹². Nawiązując do Pawłowej prawdy, że w odniesieniu do Boga nie tylko poznanie rozumowe, ale nawet wiara i nadzieja są czymś przemijającym, podczas gdy *miłość nigdy nie ustaje* (por. 1Kor 13,8.13), określa autor przedzieranie się przez obłok niewiedzy jako dzieło miłości, zalecając uczniowi, ażeby z *miłością gorącą ku Bogu* starał się przeniknąć rozpościerającą się wokół niego ciemność: *Przeszyj gesty obłok niewiedzy ostrą strzałą stęsknionej miłości i nie dopuszczaj najmniejszej nawet myśli, że mógłbyś odstać* (tamże).

Ale nawet miłość, przewyższająca wszystkie inne formy ludzkiego zwracania się ku Bogu, musi być pojmowana nie w sposób „cielesny“, ale „duchowy“. Anonimowy Mistrz poświęca wiele uwagi rozróżnieniu tych dwóch rodzajów pojmowania, gdyż w pomieszaniu ich, tj. w „cielesnym“ ujmowaniu rzeczywistości duchowych, widzi główne źródło nieporozumień również co do kontemplacji. Zdaje sobie zarazem sprawę, że nieporozumienia związane są w sposób nieunikniony z możliwością jedynie pośredniego wyrażenia rzeczywistości duchowych w ludzkiej mowie: *Nawet o rzeczy najbardziej duchowej, jaką można sobie tylko wyobrazić, jeśli mamy w ogóle o niej mówić – a mowa jest materialną czynnością języka, który jest częścią ciała – musimy mówić używając materialnych słów* (n. 61). W odniesieniu do miłości, istotnej w pracy kontemplacyjnej, uwagi te oznaczają, że nie należy jej wiązać z samą tylko ludzką wolą, rozumianą jako jedną z władz duszy, obok rozumu oraz wyobraźni i zmysłowości (n. 62). Skoro na drodze prowadzącej do kontemplacji nie tylko rozum, ale wszelkie władze mają być pozbawione swej normalnej możliwości działania, to akt miłości zwrócony ku samemu Bogu nie może być po prostu jeszcze jednym dziełem tychże władz, lecz musi być głębszej natury. Celem dalszego scharakteryzowania tego aktu autor wiąże go z umysłem pojmowanym jako jedność i suma wszystkich władz (n. 63). W swym „Liście o kierownictwie wewnętrznym“ określa zatem ów akt jako zejście do *najniższej warstwy umysłu, którą niektórzy, co tego doświadczyli, uważają za najwyższy szczyt* (rozdz. 1). Dalej jeszcze mówi uczniowi o *najwyższym szczycie twego ducha, którym jest świadomość twego bytu* (rozdz. 2), by wreszcie „głębiej“ – „wyżej“ jeszcze – wskazać na przejście od

odczucia twojego nagiego bytu do spoczywającego u jego podstawy duchowego odczucia Bytu Bożego (rozdz.8).

Trzeba przyznać, że w powyższych próbach pozytywnego scharakteryzowania kontemplacyjnej niewiedzy jako miłości autor ociera się o granicę, poza którą kończy się już rozumienie... Sam to wyraźnie czuje wyznając uczniowi, że dalsze pytania z jego strony musiałyby wprowadzić w *tę samą ciemność, w ten sam obłok niewiedzy, w który ja pragnę wprowadzić ciebie* (n. 6). Dlatego zadowala się najczęściej zwykłym łąceniem pojęć niewiedzy i miłości, mówiąc o *niewidzącej miłości* (n. 9) czy też o *ukrytej, ślepej miłości Boga, która oblega natarczywie obłok niewiedzy odrzucając i zapominając wszystko inne* (n. 24). Mimo to nie brak w omawianym dziele dalszych uwag pozwalających lepiej jeszcze zrozumieć sens procesu, jaki w pracy kontemplacyjnej się dokonuje. Uwagi te wiążą się przede wszystkim z praktyką, którą Mistrz zaleca swemu uczniowi. Jak już wspomnieliśmy, właśnie te praktyczne wskazówki stanowią o szczególnej wartości „Obłoku niewiedzy”, którego autor jest najwyraźniej przekonany, że dopiero praktyka kontemplacji, bardziej uchwytna i jednoznaczna, jest w stanie doprowadzić do właściwego pojmowania jej „teorii”, nigdy do końca i jasno wyrażalnej.

Sens pracy kontemplacyjnej

Praca kontemplacyjna jest zdaniem autora nade wszystkim czymstym pragnieniem, niczym innym jak jednomyślnym zamiarem ducha skierowanym wyłącznie ku Bogu samemu (n. 24). Jest ona praktyczną realizacją słów Chrystusa, że *potrzeba tylko jednego*, czyli tego, *aby Bóg był miłowany i chwalony dla Niego samego* (n. 20). Wcześniejszy, podstawowy obraz wytrwałego przeszywania obłoku niewiedzy strzałą stęsknionej miłości zostaje teraz uzupełniony: *Podobnie do obłoku niewiedzy zawieszonego jakby nad tobą, między tobą a Bogiem, umieścić musisz obłok zapomnienia między tobą a całym stworzeniem* (n. 5). Obraz obłoku zapomnienia ma wyrażać konieczność oderwania się w pracy kontemplacyjnej od wszelkiej myśli o stworzeniu, o ile bowiem *cokolwiek poza Bogiem zajmuje twój umysł, o tyle dalszy jesteś od Boga*.

Sens tej praktyki, wzmiankowany już wyżej, odłania się pełniej w świetle kolejnej wskazówki. Pomocą w jakże trudnym oderwaniu się od pojawiających się nieustannie myśli ma być wewnętrzne powtarzanie jednego krótkiego, najlepiej jednosylabowego słowa,

¹² Korzystamy w tym miejscu z tłumaczenia o. Rostworowskiego. Jego sformułowanie, że Bóg „nie może być pomyślany”, lepiej wyraża teologiczny stan rzeczy aniżeli sformułowanie W. Unolta, że nie jest możliwe „myśleć o Nim”.

np. „Bóg“, „Pan“, „Duch“ itp. *Wybierz sobie któregoś z nich i: Przytwierdź je mocno do serca, by zawsze w nim było, cokolwiek się stanie. Tym słowem przebijać będziesz obłok i ciemność ponad sobą. Tym słowem zgniećiesz każdą myśl pod obłokiem zapomnienia. Tak bardzo będzie ci przydatne, że jeśli kiedykolwiek doznasz pokusy, by zastanawiać się, czego szukasz, słowo to wystarczy za całą odpowiedź* (n. 7). Uzasadnieniem tej praktyki może być nie tylko uwaga Jezusa, że na modlitwie nie chodzi o wielość słów (por. Mt 6,7). Jedno krótkie słowo najpełniej może wyrazić ów prosty akt miłości, który w pracy kontemplacyjnej jest najbardziej istotny. Potwierdzają to również przykłady wzięte z życia. W sytuacji gdy człowiek jest wewnętrznie napięty jakby „na szczycie“ swego ducha, np. w obliczu nagłego niebezpieczeństwa, nie wyraża on swego stanu poprzez długie przemówienia ani nawet przez użycie słowa dwusylabowego, lecz raczej usiłuje poprzez wybuch, od razu i całą siłą swej duszy wyrazić swoje przeżycie jednym słowem jednosylabowym, np. „Oooo!“ albo „Aaaa!“ (n. 37)¹³. Podobnie zatem jak tego rodzaju okrzyk pełniej wyraża sytuację i pełniej osiąga swój cel, tak też krótka modlitwa o jednej sylabie przenika niebios, gdyż *zanoszona jest z pełni serca, z całego ducha tego, który się modli* (n. 38).

Pomoc, jakiej można oczekiwać od powtarzania w pracy kontemplacyjnej owych krótkich wezwań, polega przede wszystkim na integracji całego modlącego się człowieka w jednym jedynym akcie, zwracającym wszystko, co człowieka wypełnia, ku Bogu. Akt ten, określany wyżej jako miłość, jest zatem wyrazem tej postawy, którą sam Jezus uznał za najważniejsze przykazanie Boże względem ludzi: *Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą* (Mk 12,30). I możemy dodać: całościowy charakter postawy, która ma zebrać w jedno wszystkie władze człowieka, odpowiada sformułowanej wcześniej prawdzie o jedności i jedności samego Boga. Jedności Boga i z Bogiem może doświadczyć jedynie człowiek, który w różnorodności i rozproszeniu swoich poszczególnych władz dotarł do głębszych korzeni ich jedności – swej własnej jedności, która w ludzkim wnętrzu jest ostatecznie obrazem i podobieństwem Boga.

Odrywanie się od wszelkich myśli i od działania poszczególnych władz rozumu, woli, wyobraźni, zmysłowości – ma prowadzić przez pracę kontemplacyjną do tego, by zjednoczenie z Bogiem, dokonujące się głębiej, mogło objąć i przemienić również owe władze, a tym samym przeniknąć całe ludzkie działanie. Specyficzny trud tej pracy wynika stąd, że człowiek usiłujący skupić się w zwróceniu się ku Bogu musi najpierw doświadczyć, jak bardzo

jest rozproszony i jak daleko działanie jego władz odbiega od jedności, która tkwi u ich podstawy w głębi ludzkiego wnętrza. Modlący się człowiek uświadamia sobie, że jego serce jest podzielone, owszem rozdarte poprzez prowadzące w różne strony poruszenia i że nie jest w stanie służyć jednemu tylko Panu (por. Łk 16,13) choćby przez krótki czas, jaki usiłuje poświęcić na modlitwę. Otwieranie się na Boga i Jego miłość otwiera zarazem oczy na własną grzeszność.

Doświadczenie to – nieuchronny etap pracy kontemplacyjnej – wiąże się ze wspomnianym już wyżej dojściem do *świadomości własnego bytu, nagiego istnienia*. Własne „ja” człowieka jest tu doświadczane z jednej strony jako jednolity, nie dający się już podzielić korzeń wszelkich władz oraz ich działania, z drugiej zaś strony jako najgłębsza przeszkoda utrudniająca doświadczenie jedynego tylko Boga – podstawy ludzkiego tylko „ja” i jego istnienia. Autor, przekonany o nieuchronności tego etapu w pracy kontemplacyjnej, świadomie ku niemu prowadzi. Dlatego obok słowa „Bóg” czy innych wezwań, wyrażających zwrócenie się ku Jednemu, zaleca on powtarzać również słowo „grzech”, które ma objąć to wszystko, od czego człowiek pragnie się odwrócić i oderwać. Czyż w grzechu nie jest zawarte wszelkie zło? Bowiem albo samo w sobie jest grzechem, albo grzech jest jego przyczyną. Jeżeli więc chcemy się modlić o wyzwolenie od wszelkiego zła, nie ma potrzeby, abyśmy mówili czy myśleli, czy mieli w myśli słowa poza tym jednym małym słówkiem „grzech” (n. 39). W powtarzaniu tego słowa nie chodzi przy tym o rozważanie jego treści ani też o szczegółową analizę własnych grzechów. Istotna jest raczej znowu postawa całościowa, w której człowiek ma *nienawidzić* jako grzechu wszystkiego, co go oddala od Boga. Tą nienawiścią należy objąć w szczególnie sposób samego siebie, własne „ja”, którego dla Boga należy się *zaprzeć i wyrzec* (por. Mt 16,24; Łk 14,26). Bezpośrednim celem wspomnianego powtarzania jest zatem pogłębione doświadczenie grzeszności własnego „ja”: *Nic dziwnego, że nie znosisz i nienawidzisz myśleć o sobie, skoro zawsze odczuwasz grzech – nieważne jakiego rodzaju – jako nieczysty, przyniatający ciężar, który przesłania ci Boga i którym jesteś ty sam. Masz bowiem myśleć o nim, iż jest tożsamy z tobą: nieoddzielony od ciebie* (n. 43).

Na drodze prowadzącej do tego doświadczenia własnej grzeszności Mistrz zaleca, by *nieustannie powracać do owych słów i to w takiej kolejności: „grzech” i „Bóg”* (n. 40). Jeśli idzie o dalszą drogę, to opisuje ją najpierw jako swoistą współzależność dwóch

¹³ Tak tłumaczy Rostworowski; natomiast Unolt: „Wykrzykuje więc swe przerażenie jednym słowem i to krótkim, na przykład «Gore!» lub «Pomocy!»”.

doświadczeń związanych z obydwoma słowami – doświadczenia Boga i doświadczenia grzechu. Drugie doświadczenie, towarzyszące wyrażnej świadomości własnego istnienia, nabiera szczególnej ostrości za każdym razem, kiedy człowiek w czystości serca dostępuje prawdziwej świadomości Boga (takiej, jaka możliwa jest na ziemi), następnie zaś doznaje jej utraty; wtedy bowiem jego świadomość zostaje obciążona nieznośnym, przygniatającym ciężarem jego samego – który winien być znienawidzony, pogardzany, odrzucony (n. 44). W tej sytuacji człowiek pojmując z jednej strony, że owa wyraźna świadomość własnego istnienia musi zniknąć, aby zniknęły też wszystkie inne trudności i można było doświadczyć kontemplacji w jej doskonałej postaci; z drugiej strony musi przyjąć, że bez bardzo szczególnej i darmo danej łaski Bożej owa świadomość nie może zostać zniszczona. Tym, co człowiekowi pozostaje, jest zatem postawa całkowitej i obojętnej gotowości na przyjęcie działania samego Boga.

Gotowość człowieka na przyjęcie Bożego działania, podkreślona na koniec, nie jest tylko ostatnim etapem pracy kontemplacyjnej, lecz stanowi od samego początku jej istotę. Wszelkie działanie zbliżające człowieka do Boga jest przecież możliwe tylko dzięki Niemu – jako odpowiedź na Jego działanie i przyjęcie Go. Dlatego autor poświęca wiele miejsca na dodatkowe scharakteryzowanie owej postawy gotowości. W kontekście nieuchronnego doświadczenia własnej grzeszności i ciężaru istnienia mówi o *żywym i głębokim zmartwieniu duchowym*, w porównaniu z którym wszelkie inne zmartwienia są tylko igraszką (tamże)¹⁴. Już przyjęcie tego egzystencjalnego zmartwienia jest otwarciem się na oczyszczające działanie, którego dokonuje sam Bóg. Innym wyrazem tej gotowości jest fakt, że chociaż doświadczany w ten sposób człowiek wciąż pragnie, by uwolniono go od świadomości własnego istnienia, to jednak zarazem pragnie *samego istnienia i dziękuje Bogu serdecznie za ten cenny dar*. Innymi słowy chodzi o postawę, w której doświadczenie własnej grzeszności nie prowadzi do ostatecznego jakby oderwania się od Boga, lecz przeciwnie, skłania do tym żywszego zwrócenia się ku Niemu, by On sam mógł dokonać tego, co przekracza możliwości człowieka. Należy się zatem strzec wszelkich prób przewycięzania grzesznego „ja” własnym tylko wysiłkiem, gdyż może to być po prostu kolejnym przejawem tejże grzeszności czy to w nadmiernym *umartwianiu* siebie, czy też wówczas, gdy człowiek w swej pracy kontemplacyjnej *natęży wszystkie nerwy naraz, przez co szybko ulega zmęczeniu i popada jakby w cielesne i duchowe ośpienie* (n. 45). W tym samym duchu Mistrz podkreśla, że samo zwrócenie się w pracy kontemplacyjnej ku Bogu, połączone z wzywaniem Jego pomocy i otwarte na Jego przyjęcie, winno się dokonywać *raczej gorliwością twojej dobrej*

woli aniżeli z użyciem siły, która tu jest zupełnie bezsilna. Im bardziej twoja wola będzie wiedzona oddaniem, tym pokorniej i bardziej duchowo będziesz działał; przeciwnie, im więcej włożysz w twe działanie siły i gwałtowności, tym bardziej cielesne i zwierzęce będzie twoje działanie (n. 46).

Akceptując przede wszystkim duchowy wymiar postawy, która winna wyrażać gotowość oddanego tej pracy człowieka, autor „Obłoku niewiedzy” nie zwraca większej uwagi na jej wymiar zewnętrzno-cielesny. Kiedy mimo wszystko wspomina o tych sprawach, czyni to na ogół właśnie po to, by przestrzec przed przywiązaniem do nich zbyt dużej wagi, czy to gdy idzie o kwestie *ascezy* (n. 42), czy też w związku z rozmaitymi ekscesami i ostentacją w zewnętrznym zachowaniu (n. 53). Bardziej pozytywny charakter mają jedynie trzy wzmianki. Pierwsza dotyczy zewnętrznej postawy ciała w opisanej wcześniej sytuacji wewnętrznego *zmartwienia*. Przypomniawszy uczniowi, że nie należy w tym czasie *umartwiać zanadto swego ciała i duszy*, Mistrz dodaje: *Siedź raczej nieporuszony, milczący, jak gdybyś spał* (n. 44). Nieruchoma postawa ciała oraz milczenie mają wyrażać wewnętrzne dążenie do kontemplacji, przyrównanej nie tylko w tym, ale również w innym miejscu do duchowego snu. Dwie dalsze pozytywne wzmianki o postawie ciała są podobnej natury; mówią bowiem o korzyściach płynących z kontemplacji *tak dla ciała, jak i dla duszy*. Korzyści te są tak wielkie, że *nawet osoba najszeptniejsza na świecie, która dzięki łasce doszła do kontemplacji, może się przekonać, iż jest odmieniona* (n. 54). To *poddanie ciała duchowi* przejawia się także w tym, że kiedy *dusza* zdecydowała się już na pracę kontemplacyjną, wówczas *ciało, któremu przedtem wygodniej było się garbić, teraz dzięki duchowi trzyma się prosto i naśladuje materialnie to, co zostało już zrobione duchowo* (n. 61).

Na tym kończymy naszą prezentację sensu i metody pracy kontemplacyjnej przedstawionej w „Obłoku niewiedzy”. Warto wspomnieć jeszcze o konkretnych wskazówkach, jakich Mistrz udziela w związku z trudnościami na początku tej pracy, kiedy głównym problemem są nękające człowieka myśli. Wskazówki te, określane jako duchowy *podstęp*, sprowadzają się, jak zauważa sam autor, do wspomnianych już zasadniczych elementów całej pracy – nicustannego powierzenia się jednemu tylko Bogu ze świadomością własnej grzeszności (n. 32). Ponieważ zresztą wszystko, co w tej pracy człowiek czyni, *jest dziełem samego Boga*, zatem uczeń oczekujący pouczeń od swego mistrza może je ostatecznie otrzymać od Jednego. Najprostsza rada co do całej pracy kon-

¹⁴ Słowo „zmartwieńie”, którego używa tutaj Rostworowski, lepiej oddaje związek opisanego stanu z bliskością duchowej „martwoty” – śmierci, aniżeli słowo „smutek”.

templacyjnej daje się wyrazić *jednym słowem: pozwól temu, czego nie pojmujesz, zawładnąć tobą i prowadzić cię, dokąd będzie chciało. Niech On działa, a ty pozostaj bierny. Niech ci wystarczy patrzeć na Niego, i Jemu zostaw działanie* (n. 34).

Trudna droga ku jedności

Zgodnie z przyjętym założeniem, by w opisie modlitewnej praktyki skupić się na działaniu, które należy do człowieka, „Obłok niewiedzy” mówi przede wszystkim o pracy czekającej na tej drodze, mniej zaś o jej celu czy owocach będących darem samego Boga. Jak widzieliśmy, praca ta ma charakter paradoksalny: jest działaniem usiłującym powściągnąć działanie poszczególnych „władz” człowieka, ażeby mogło w nim dojść do głosu to co najgłębsze i co jest działaniem samego Boga. Paradoks tego rodzaju pracy jest odzwierciedleniem tajemniczej jedności, której pełnia ujawnia się u kresu drogi, gdzie ludzkie działanie może być już w całości przeniknięte działaniem Bożym. Celem jest bowiem owa jedność określona już wyżej jako *kontemplacja w działaniu*, a którą można wyrazić odwołując się do słów św. Ignacego Loyoli: *Niech to będzie pierwszą regułą działania: tak ufaj Bogu, jak gdyby wszystko zależało od ciebie, a nic od Boga; tak jednak przykładaj się do pracy, jak gdyby cały jej efekt zależał nie od ciebie, lecz od Boga*¹⁵. Mówiąc jeszcze inaczej: chodzi ostatecznie o taką jedność ludzkiego i Bożego działania, by w swym całkowitym zwróceniu się ku Bogu mógł człowiek czynić jedynie to, czego sam Bóg w nim i przez niego dokonuje.

W swych nielicznych wzmiankach mówiących o celu i kresie pracy kontemplacyjnej autor określa ją najczęściej jako powrót do pierwotnego stanu człowieka stworzonego *na obraz i podobieństwo Boże*. W obrazie tym chodzi najpierw o jedność z Bogiem, dzięki której *doskonały kontemplatyk* może być *szlusznie* nazwany „bogiem”, *wedle słów Pisma* (por. J 10,34); o ile jednak, dodaje Mistrz, jeden tylko Bóg *jest Bogiem z natury i nie ma początku*, o tyle stworzony przez Niego człowiek może się stać przez kontemplację *bogiem mocą łaski, nierozdzielnie związanym z Nim w duchu, teraz i później w szczęśliwości niebios, w świetle bez końca* (n. 67).

Powrót do jedności z Bogiem oznacza zatem powrót do tej najgłębszej jedności ludzkiego wnętrza, której brak Mistrz charakteryzuje zgodnie z tradycją jako przejaw *grzechu pierworodnego*. Rozproszenie bowiem, jakim w dążeniu człowieka do Boga stają się pochodzące od Niego rzeczy, jest znakiem, że zamiast panować nad stworzeniami zgodnie z wolą Bożą, człowiek im ulega. W tym sensie praca kontemplacyjna jako nieustanne „odrywanie się”

i uwalnianie spod panowania rzeczy stworzonych, aby poddać się i oddać się jednemu tylko Panu, jest nieustannym przezwyciężaniem w sobie owej fundamentalnej „pierworodnej” grzeszności, która poprzedza i warunkuje osobiste grzechy człowieka. Przez opisaną wyżej pracę człowiek wysusza korzeń i glebę grzechu, który tkwi w nim zawsze, nawet jeśli się wypowiadał i z całą gorliwością oddaje się świętym zajęciom (n. 28). Dlatego droga do jedności – we własnym wnętrzu i ostatecznie w Bogu – jest drogą oczyszczenia. *W rzeczy samej, jest to twój czyścić: gdy ból ustąpi i gdy dzięki łasce przyswoisz sobie umiejętności dane przez Boga, bez wątpienia zostaniesz oczyszczony nie tylko z grzechów, ale i z udręk. Jakże powodują* (n. 33).

Oczyszczenie, którego człowiek w swej pracy kontemplacyjnej doznaje, jest w końcu – podobnie jak cała ta praca – dziełem i działaniem samego Boga. Udziałem człowieka jest właściwie „tylko” jedno – pozwolić, ażeby sam Bóg mógł w nim i przez niego działać. Ta pozorna bierność człowieka jest w gruncie rzeczy otwarciem się na najwyższą „aktywność”. Praca kontemplacyjna, oczyszczająca zwykłą ludzką aktywność przez „bierne” poddanie się działaniu samego Boga, prowadzi do nowej, przemienionej aktywności – do nowej pracy. Jedynie taka praca – ożywiona duchem kontemplacji – może być prawdziwie ludzka i prawdziwie Boża¹⁶.

Jacek Bolewski SJ

¹⁵ Por. *Thesaurus Spiritualis Societatis Jesu*, Vatican 1948, s. 480. Zauważmy, że często się można spotkać z banalizacją tego paradoksu w następujący sposób: tak ufaj Bogu, jak gdyby wszystko zależało od Niego, a nie od ciebie; tak pracuj, jak gdyby efekt zależał tylko od ciebie, a nie od Boga. W takim ujęciu zatracą się subtelna jedność ufności (kontemplacyjnego powierzenia się Bogu) i pracy – w miejsce trudnego do rozdzielenia spłotu obu rzeczywistości – zostają one od siebie odseparowane.

¹⁶ Odnótujmy na koniec, że wszystkie wspomniane wydania zostały poprzedzone cennymi wstępami, z których czytelnik *Obłoku* niewątpliwie wiele skorzysta. Szkoda jednak, że we wstępie do wydania dominikańskiego znalazł się spory passus, (*Obłok*, s. 14–15), który jest trudno uznać za słuszny czy celowy. Metoda, jaką tu zastosowano, by wykazać „pozorny” tylko charakter podobieństwa „pomiędzy beżpojęciową modlitwą prostoty «Obłoku niewiedzy» a tekstami medytacyjnymi buddyzmu”, jest do prawdy nazbyt prymitywna: wyrwane z kontekstu, oderwane od ich intencji sformułowania buddyzmie mają świadczyć o tym, że jest to „filozofia poznawczego anarchizmu”. Czyż w podobny sposób nie dowodzono niegdyś, że liczne wypowiedzi, dajmy na to, Mistrza Eckharta są „heretyckie”? Jeżeli zatem słusznie próbuje się dzisiaj oddać sprawiedliwość dominikańskiemu Mistrzowi, to dlaczego powtarzać dawne „metody” w odniesieniu do mistyków niechrześcijańskich? Przestroga św. Ignacego Loyoli, jaką pod wpływem swych własnych kłopotów z inkwizycją umieścił on na początku swoich *Ćwiczeń duchownych*, nie utraciła bynajmniej swej aktualności: trzeba „z góry założyć, że każdy dobry chrześcijanin winien być bardziej skory do ocalenia wypowiedzi bliźniego, niż do jej potępienia. A jeśli nie może jej ocalić, niech spyta go, jak on ją rozumie; a jeśli on rozumie ją źle, niech go poprawi z miłością” (*Ćwiczenia duchowne*, n.22).

Notatki z Ziemi Świętej (dokończenie)

Getsemani

Z tylu miejsc świętych, w których byliśmy, najmocniej chyba przeżyłam obecność w Ogrodzie Getsemani. To zresztą charakterystyczne dla tego kraju, że tu inaczej niż na przykład we Włoszech, najgłębiej przeżywa się nie sztukę, architekturę, a właśnie naturę – pejzaż, koloryt, zapach tej ziemi i świadomość Obecności wciąż żywej, na wyciągnięcie ręki. To uczucie nie opuszczało mnie ani na chwilę, a chyba nigdzie nie było tak dojmujące jak właśnie w Getsemani.

Ogród wygląda dokładnie jak wtedy. Oliwki mają wprawdzie „tylko” 800–1000 lat, ale to córki tamtych. W rogu ogrodu znajduje się tłocznia oliwy i właśnie trzech mężczyzn w długich szatach i kefijach na głowach strącało kijami, sposobem znanym od wieków, dojrzałe oliwki.

Do tego ogrodu Pan Jezus często przychodził podczas swoich pobytów w Jerozolimie, by modlić się w samotności. Należał on wtedy prawdopodobnie do któregoś z uczniów.

Na miejscu, do którego w pamiętny wieczór przed swoją męką oddalił się, by się modlić, wzniesiono bazylikę zwaną Bazyliką Agonii. Jak wszystkie świątynie na tej ziemi przez wieki była rujnowana i znów odbudowywana. Obecny kościół konsekrowano w 1924 r., a jego wyposażenie jest darem wiernych z całego dosłownie świata. Nazywa się go z tego powodu kościołem Wszystkich Narodów. Także Polacy mają w tym swój udział. Mozaika w prawej absydzie przedstawiająca pojmanie Jezusa ufundowana została w 1944 r. przez żołnierzy polskich. Pod mozaiką napis: *Ja jestem, cofnęli się i upadli na ziemię*. Gdy tam byliśmy, odprawiała się msza irlandzka, z komunią św. pod dwiema postaciami, której towarzyszyły piękne śpiewy przy akompaniamencie grającego na gitarze księdza.

W przedsionku Bazyliki objęta para Amerykanów w średnim wieku. Ona szlochała, mąż ją pocieszał. Ta kobieta z wolnego kraju, przyzwyczajona do wolności także od skrzepowania, sztywności, wstydu się uczuć, reagowała prawidłowo. Jak inaczej reagować, gdy pomyśli się, że ten skrawek ziemi był świadkiem największych cierpień duchowych Chrystusa. W tę ziemię, na której staliśmy, wsiąkały Jego łyzy i krwawy pot. Nigdzie tak jak tu nie doświadczył tak dotkliwie swojej samotności. Tu wszystkie nasze lęki, wszystkie cierpienia psychiczne, jakich kiedykolwiek do-

świadczała ludzkość, zostały podniesione, bo i On lęku doświadczył. Jak wielką jest to pociechę, ale i jakim oskarżeniem dla nas, śpiących zamiast czuwać i towarzyszyć Mu, jak o to prosił.

Wiara nasza potrzebuje czasem odniesień do ludzkiej natury Chrystusa, stąd tak bliskie są mi fragmenty Ewangelii odśladające ten rys w Jego boskości, w którym mogę odnaleźć dobrze znane z autopsji stany emocjonalne, które i Jemu nie były obce. A więc Jego ziemskie przyjaźnie, Jego wrażliwość na ludzką nędzę, choroby, cierpienia, także więc trwogę, której tu, w Getsemani doświadczał. To daje gwarancję naszemu niedowiarstwu, że wszystkie nasze ziemskie bóle i zmagania są zauważone i dobrze zrozumiane. Tu otrzymaliśmy też lekcję zawierzenia i przewyciężenia siebie: *Ojcze, nie moja, lecz Twoja wola niech się stanie!* (por. Łk 22,42).

Ogród Oliwny

Osiem oliwek o powykręcanych ze starości konarach i równie dramatycznie wyłazających z ziemi korzeniach na tle ukwieconego i oświetlonego mocnym słońcem ogrodu. Teraz jest południe, a nie mrok. Może właśnie dlatego, przez ten dotkliwy kontrast dnia i nocy, tamtej Nocy pojmania, przestrzeń wyznaczona ośmioma oliwkami na lekkim stoku Góry Oliwnej staje się kolejnym wielkim sacrum tej ziemi. Zbudowana obok w 1924 r. przez Kustodję Ziemi Świętej, zaprojektowana, jak wiele innych tutaj, przez Barluzziego, Bazylika Agonii jest wyjątkowo trafną odpowiedzią architektoniczną na motyw zdarzeń Ogrodu Oliwnego. Powtórzony układ bazyliki Teodozjusza o trzech nawach i dwunastu polach sklepienia został wzbogacony przytłumionym przez mroczne witraże dostępem światła dziennego, tworząc nastrój skupienia i kontemplacji.

Skała Agonii w prezbiterium staje się centralnym punktem świątyni i bez względu na walory stworzone przez architekta, znów działa autentyzm skały, groty. Tutaj żadna architektura nie jest w stanie działać sama przez siebie, jak ma to miejsce w zwykłych świątyniach, gdzie celem architektury staje się stworzenie warunków do przeżywania wszelkich form liturgii indywidualnej i masowej.

Osiem oliwek staje się filarami wyznaczającymi świątynię, mając za posadzkę brunatnożółtą ziemię, za sklepienie przejrzyste korony drzew i błękitne niebo. Obok Bazyliki Agonii istnieje więc Świątynia Ogrodu Oliwnego stworzona przez modlitwę Jezusa i poddanie się woli Ojca, przez ludzką zdradę Judasza i strach uczniów.



Kalwaria i Grób

Pierwsze nasze kroki w Jerozolimie kierujemy do Bazyliki Grobu. Architektonicznie nieciekawa, będąca zlepek różnych stylów i epok. Ale wewnątrz czeka nas pierwsze silne przeżycie religijne: wejście do Groty Grobu i dotknięcie półki skalnej, na której złożono martwe ciało naszego Zbawiciela. Jest to typowy dla tego okresu grób: pierwsze pomieszczenie służyło opłakiwaniu zmarłego i mogło pomieścić około dziesięciu osób, z niego niskim wejściem, pochylając się, wchodziło się do małego (może pomieścić z trudem trzy osoby) pomieszczenia właściwego grobu z półką wykutą w skale dla złożenia ciała. W podłodze przy ścianie wejściowej do grobu wykuty rowek, po którym zataczano kamień podobny do kamienia młyńskiego, zakrywający wejście.

To pierwsze pomieszczenie, zwane kaplicą Anioła – dla upamiętnienia anioła, który siedział tu w Niedzielę Zmartwychwstania rano, gdy kobiety przyszły do grobu, jest teraz miejscem odprawiania mszy św.

11 listopada opuszczając kaplicę po naszej mszy św. mieliśmy jeszcze dodatkowe przeżycie innego rodzaju: usłyszeliśmy nagle potężny śpiew wielu męskich głosów, intonujących „Wesoły nam dziś dzień nastał”. To wychodziło z zakrystii do mszy pięćdziesięciu księży z diecezji wrocławskiej ze swoim biskupem. Wspólną więc z nimi następną mszą św. uczciliśmy nasz dzień odzyskania Niepodległości, zanosząc tu, w Ziemi Świętej, u źródeł, w świadomości, że „stąd bliżej” do Boga, prośby za nieszczęśliwą Ojczyznę.

Okolo pięć metrów nad dolnym poziomem bazyliki znajduje się sanktuarium Kalwarii. Stanowi ono jednocześnie ostatnie stacje Drogi Krzyżowej. Tu po raz pierwszy doznajemy szoku wynikającego z drastycznych objawów podziału chrześcijaństwa: połowa kaplicy należy do łacinników, jak się tu określa katolików, połowa do Greków.

Żyjąc w kraju od wojny dość jednolitym wyznaniowo, nie zastanawiamy się nad problemem podziału chrześcijan. Tu zobaczyliśmy to w drastycznej formie: ta lampa należy do Ormian, a tamta do Koptów, ten ołtarz jest grecki, tamten franciszkański. Zanim ustalono te „prawa własności”, odbywały się tu i nadal odbywają gorszące kłótnie. Podzielona jest przestrzeń, a także czas: do 6³⁰ odprawiają mszę św. łacinnicy, potem godzina Koptów, Greków. *Abyście byli jedno* (por. J 17,21). Jakże to bolesne, jak ciągle raniące musi być dla Chrystusa, ale tak się dzieje już dwa tysiące lat. Ludzkie partykularyzmy i małości wynikające z podziału są

zaiste zgorszeniem dla pogan. Msza św. z Włocławka, prawdopodobnie nie zamówiona odpowiednio wcześniej, „zahaczyła” o czas już nie dla katolików przeznaczony, bo z drugiej strony Grobu dochodziło zawalenie czterech mnichów koptyjskich, odprawiających swoją mszę. Zagłuszaliśmy się więc nawzajem.

Miejsce w skale Kalwarii należy do Greków. Pod ołtarzem znajduje się otwór wskazujący dokładnie miejsce wbicia krzyża. Pielgrzymi podchodzą tu na kolanach i wkładają weń z czcią rękę. Po bokach dwie płytki z czarnego marmuru pokazujące miejsca krzyży dwóch łotrów ukrzyżowanych razem z Chrystusem. Koło ołtarza widać pękniętą skałę. Ta szczelina powstała w momencie śmierci naszego Zbawiciela, gdy *ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać* (Mt 27,51).

Architektura Kalwarii pochodzi częściowo z okresu krzyżowców, częściowo z XI w. Tu także mamy swoją mszę św. Jest to niezwykle przeżycie – przyjmować Ciało Pańskie w miejscu, gdzie dokonała się krwawa ofiara, gdzie Pan nasz stał się barankiem ofiarnym za nasze grzechy. Prawda o Odkupieniu przyjmowana w duchu wiary, a tak naprawdę dla wielu trochę abstrakcyjna, tu paraliżuje swoją dotykálną realnością, a modlitwa kontemplacyjna, tak często trudna w innych okolicznościach, tu okazuje się jedynie możliwa, bo na tym miejscu nie sposób mówić – nawet do Boga.

Trudno dać tytuł tej refleksji, jeszcze trudniej napisać. Tak jak odczuwam miejsca, których nie rysuję i nie fotografuję, bo są tak piękne, że nie dające się przełożyć na zapis. Są też wrażenia i nas troje, których nie potrafię zapisać. Małgorzata przed pisanem tych notatek powiedziała, że robi to na siłę, że to zbyt prywatne i subiektywne. Wiedziałem, że się powinno próbować przekazać wrażenia tym, którym może nie będzie dane to niezwykle szczęście być tutaj. Tylko chyba do Ziemi Świętej może się odnosić takie określenie. Wiele lat temu podobnie może odczuwałem pierwszą obecność na Jasnej Górze, później w Rzymie czy Ostrej Bramie. Te cechy sanktuariów zniewalają. W Ziemi Świętej jest to jeszcze zwielokrotnione. Gdybym chciał pisać rzetelnie o zespole Bazyliki Grobu Pańskiego, musiałbym przepisać najpierw całe strony przewodnika dodając cytaty z Ewangelii. Zmasowane działanie wrażeń wynikające z nawarstwienia czasu dwudziestu wieków architektury, różnych stylistyk kulturowych, różnych odcieni wspólnego nam chrześcijańskiego wyznania, liczbę realnych pamiątek o wyjątkowym dla nas faktograficznym znaczeniu – wszystko to daje obraz prawie chaosu działającego na zasadzie wspólnoty faktu śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Pierwsze – zawodowe jakby – rozczarowanie jakością architektury z czasem ustąpiło tylko emocjonalnej ocenie i modlitewnemu przeżyciu. Przestałem tutaj być architektem.

Emaus

Klamrą spinającą nasz pobyt w Ziemi Świętej była krótka, lecz jakże radosna wizyta w Emaus. Radosna w wymiarze nadprzyrodzonym i tym zwykłym, ludzkim.

Tym pierwszym – bo po smutku Getsemani, Kalwarii, Grobu, po zadumie nad treścią całego Jego nauczania w Galilei, przyszedł czas radości tu, gdzie *poznali go po łamaniu chleba* (por. Łk 24,30–31). Pięknie pisze o tym Ines Barone w swojej książce „Śladami Chrystusa”: *W tym momencie (gdy Go poznali po łamaniu chleba – M.K-K.) chciałoby się widzieć uczniów nareszcie spokojnych, w ciszy domowych ścian, gotowych na przypomnienie każdej chwili tego szczęśliwego spotkania. Jednak staje się inaczej. Rozpoznawszy Jezusa, dwaj uczniowie nie mają chwili do stracenia, zrywają się na równe nogi i ruszają w drogę do Jerozolimy, pokonując raz jeszcze jedenaście kilometrów drogi trudniejszej, bo pokonywanej nocą.*

Trzeba było spotkać się znowu z braćmi. Trzeba było potwierdzić, że to, co powiedziały kobiety, było prawdziwe, że Jezus naprawdę zmarł-wychwstał i był z nimi i łamał chleb. Jest to cud Eucharystii. Sprawia on, że zapominasz o sobie samym, opuszczasz wygodne życie i idziesz w świat, w noc, aby głosić braciom pewność i radość z Jego obecności, Jego – Chleba życia.

Panie, zostań z nami (por. Łk 24,29) – o tej prośbie apostołów rozmyślałam podczas mszy św. w kościele Łamania Chleba, zbudowanym współcześnie na miejscu, gdzie miał być dom Kleofasa, kościół znajduje się na ogrodzonym terenie, otoczony wspianiałym ogrodem – dumą tutejszego proboszcza – polskiego franciszkanina, o. Augustyna Szymańskiego. I właśnie dzięki niemu nasza wizyta w Emaus była tak radosna także zwyczajnie po ludzku, bo zgotował nam przyjęcie z iście staropolską gościnnością, serdecznością, jakiej już dziś próżno szukać.

Gdy już odjeżdżaliśmy, drzwi w murze okalającym ogród zamykał za nami prosty Arab w długiej szacie i tradycyjnej keffii na głowie. Spytałem go, czy jest chrześcijaninem, tak zdawał się zaprzyjaźniony z ojcem i życzliwy pielgrzymom. Odpowiedział, że nie, że jest muzułmaninem, ale, że to przecież bez znaczenia, bo wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga...

Ten tygiel różnych religii, kultur, obyczajowości, jaki nas tu cały czas otaczał i konsternował, przestał nagle bulwersować znalazł-

szy w tych słowach prostego człowieka jakieś ukojenie, nadzieję, przypominając, że przecież chaos tego świata zostanie wyprostowany w przemienionej rzeczywistości, w jaką dał nam zajrzeć zmartwychwstały Pan, przyszedłszy tu właśnie, w Emaus ze świata, jaki na nas czeka.

Nadmiar łask, których tu, na Ziemi Świętej doświadczyliśmy, przytłaczał aż poczuciem własnej niegodności, przypominał, że zawsze nie zasługujący jednak otrzymujemy, bo miłość Ojca Niebieskiego jest ponad nasze małe, kalkulujące wyobrażenia.

Droga z Emaus

Z tarasów ogrodów Emaus rozciąga się szeroka, jak zwykle tutaj, perspektywa pejzażu. Miękkie wzgórza, tarasy z ogrodami oliwnymi, winnice. Gdzieś w takim samym pejzażu w kolorze brązu, starego złota, oliwkowej zieleni drzew musiała biec droga z domu Kleofasa do Jerozolimy. Taką drogą, szybko, nie widząc tego harmonijnego pejzażu, wracali do miasta dwaj uczniowie z wielką nowiną o zmartwychwstałym Jezusie. Nie odpoczęli i nawet może niezbyt długo rozpytywali Jezusa o wydarzenia dla nich niezrozumiałe.

Wracamy z Emaus: my z nowiną, że zobaczyliśmy przestrzeń ewangelicznych zapisów i sprawdzaliśmy je, jak niewierny Tomasz. Nasza wiara została jakby ułatwiona przez pielgrzymowanie i zobaczenie.

Myślę, że można też wracać z Emaus z radosną wiadomością, bez takiego dosłownego doświadczenia, które nam zostało dane.

Małgorzata i Konrad Kucza-Kuczyńscy

Jerozolima – Warszawa
2 XI 1988–3 V 1989.



Świat podtrzymywany przez słowa

Mario Vargas Llosa, *El hablador*, wyd. Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona 1987.

Są książki kanciaste i okrągłe. Te pierwsze czyta się z wysiłkiem, jakby z obowiązku i przymusu. Niekiedy w ogóle się ich nie kończy albo kończąc ma się uczucie ulgi; wraz z ostatnią stronicą spada, osuwa się kamień z serca. Te drugie zaś „czytają się” same. Oczywiście mogą nadażyć z szukaniem zdań, liter i trudno dotrzymać kroku wątkowi żywo rozwijającej się akcji. Płaska, pokryta tekstem kartka papieru przestaje być jednostajna i monotonna, tryskają z niej źródła, wyrastają góry... książka porywa, zasysa, wciąga. A gdy docierasz do ostatniej stronicy, najchętniej zacząłbyś czytać ją od nowa. I... najczęściej tak też czynisz! Taka właśnie – potoczysta jak żywe srebro, mieniająca się co najmniej setką różnych kolorów, rzucająca urok i czar na czytelnika jest książka, o której chcę tu krótko opowiedzieć. „El hablador” – „Gadacz”, „Opowiadacz”, „Bard”, „Gawędziarz” albo „Orator” (bo tak chyba należy to tłumaczyć!) – ostatnia powieść znanego prozaika peruwiańskiego, Mario Vargasa Llosy.

„El hablador” jest jak tkanina – jak misterne andyjskie poncho utkane podwójnym ściegiem. Dwa różne wątki ukazujące się w powieści co kilkanaście, kilkadziesiąt stron naprzemiennie są jak rewers i awers tej samej monety. To jednak, że jest to ta SAMA moneta, okazuje się dopiero w ostatnich sekwencjach tej pasjonującej historii, na ostatnich jej stronicach. Owo pozorne oddalenie wątków, wyjęcie ich jakby z dwóch całkiem różnych i w żaden sposób nie przystających do siebie światów, jeszcze bardziej – już od pierwszych stron – przykuwa uwagę czytelnika. To właśnie ten przeogromny dystans każe gonić oczyma za zdaniami, literami, akapitami i czytającemu każe dostawać zadyszki. Bo jednocześnie mimo tych wątków kosmicznego oddalenia są one tak doskonale uformowane, że nie mówiąc nic konkretnego o swym związku sugerują jednak, iż ich zestawienie ma jakiś głębszy, na pierwszy rzut oka niedostrzegalny sens. Że – mimo wszystko (i wbrew wszystkiemu) – spaja je jakaś Wielka Tajemnica, jakaś dobrze ukryta i zakonspirowana klamra. Między innymi właśnie na tym polega niepowtarzalny czar tej prozy, w której – mimo stosunkowo niewielkich rozmiarów powieści – chyba najpełniej przejawia się pisarska maestria i perfekcyjne opanowanie pisanego rzemiosła przez Vargasa Llosę. Tego, który już tyle razy zadziwiał i fascynował. Tego, o którym od czasu do czasu mówiono, że powiedział (napisał) już wszystko, co miał do powiedzenia-napisania. A tu nie – stało się inaczej. Pojawił się „El hablador”. Co za niespodzianka!

Pierwszy wątek powieści składa się z czterech oddalonych od siebie o całe lata epizodów. Tak jak już wielokrotnie w swej prozie MVLL pełnymi garściami czerpie w nim ze swego własnego życia, z własnej biografii. Czyni to tak sugestywnie, że momentami pojawia się nawet podejrzenie, iż relacjonuje on po prostu historię, która rzeczywiście miała miejsce. Sam Vargas Llosa nazywa to *manią hiperrealizmu*; z takim sposobem budowania prozy mamy u niego do czynienia nie po raz pierwszy. Zdarzenia, w których faktycznie brał udział, stanowią dlań wyłącznie pewne węzłowe, kardynalne punkty – jakby konstrukcyjne pale nadamazońskich chat (las cabanas), które tyle razy pojawiają się na kartach tej powieści; pale, między którymi on z ogromną swadą i swobodą plecie swoje niezrównane narracyjne wątki. Było tak już przecież w „Mieście i psach” – powieści, której punktem wyjścia był pobyt młodego Vargasa Llosy w limeńskiej szkole wojskowej Colegio Leoncio Prado; w „Rozmowie w «Katedrze»”, do której trafiło mnóstwo epizodów z czasów, gdy MVLL był jeszcze nieopierzonym, początkującym dziennikarzem; wreszcie – w „Ciotce Julii i skrybie”, powieści, w której odnajdujemy wątek będący niemalże lustrzanym odbiciem perypetii autora poprzedzających i następujących po zawarciu przez niego pierwszego małżeństwa. To zresztą nie jedyne podobieństwo i związek tej ostatniej pozycji z powieścią, o której tu mowa. O tym jednak, szczegółowiej, dopiero za chwilę.

Epizod pierwszy zaczyna się od tego, że narrator (w domyśle autor) w lecie 1984 r. przybywa do Włoch, do Florencji, by w tym mieście będącym ucieleśnieniem humanizmu i europejskości móc bez przeszkód zatopić się w wersetach Dantego i by na kilka tygodni zapomnieć o rodzinnym Peru i o Ameryce Południowej. Zamiar ten nie jest jednak wcale łatwy do urzeczywistnienia. Bo przechadzając się florenckimi uliczkami natrafia on pewnego razu na niewielką galerię, a w niej na wystawę fotogramów Gabriela Malfattiego; jak na Florencję jest to wystawa niezwykle – fotografie nie opowiadają bowiem o przebiegu dorocznego sieneńskiego palio, lecz o życiu Indian z peruwiańskiej selwy z okolic Nueva Luz i Mundo Nuevo. Tak się składa, że narrator doskonale zna te strony, był tam nie dalej niż 3 lata temu. Toteż z tym większym zainteresowaniem chodzi między eksponowanymi fotogramami i ogląda je wprost z zapartym tchem. Szczególnie jeden z nich nadzwyczaj go zaintryguje i zafascynuje: przedstawia on półnągą postać mężczyzny siedzącego w pozycji lotosu na gołej ziemi, wokół którego zebrała się grupka zasłuchanych w jego słowa równie półnagich Indian... Na fotografii tej dostrzega on coś, co nie pozwoli mu przestać o niej myśleć przez wszystkie następne florenckie tygodnie. Co – tego na razie nam nie wyjawia. Oszołomiony, jakby olśniony jakimś rewelacyjnym odkryciem opuszcza galerię (potem wróci do niej jeszcze wielokrotnie, zwłaszcza po to, by nieskoń-

czoną liczbę razy zatrzymywać się przed tym jednym, wybranym fotografamem) i zatapia się w zgiełku którejś z florenckich uliczek. Tak kończy się epizod pierwszy.

W drugim epizodzie autor cofa się do swych studenckich czasów, aż do 1953 r. Wspomina swoje pierwsze lata na wydziale prawa i swą znajomość z Saulem Zuratasem – młodym Żydem pochodzącym z północy Peru, dopiero od kilku lat mieszkającym w limeńskiej dzielnicy Brena. Tak – Saúl Zuratas był, ponad wszelką wątpliwość, postacią bardzo niezwykłą, i to zarówno zewnętrznie jak i wewnętrznie. Prawy jego policzek pokrywało ogromne fioletowe znamię, które na co dzień nie ułatwiała mu życia i dzięki któremu wśród znajomych z uniwersytetu zyskał dość niecodzienne przezwisko „Straszydelko” – „Mascarita”. Llosa pisze: *...według miejscowych kanonów urady Saúl był chyba jedną z najbrzydszych istot pod słońcem; z drugiej strony jednak – był bardzo otwarty, przemiły i przesympatyczny. To to, co się tyczy zewnątrz; wewnętrznie natomiast „Mascarita” był o tyle dziwny, iż – mimo że tak jak narrator studiował prawo – swych najżywszych i najautentyczniejszych zainteresowań nie lokował ani pośród kodeksów, ani wśród paragrafów. Fascynowało go coś całkiem innego – coś bardziej nieuchwytnego i tajemniczego. Źródłem niewysłowionego wprost czaru było dla niego to wszystko, co zaczynało się i rozpościerało poza łańcuchem peruwiańskich Andów: peruwiański Wschód – pokryte selwą departamenty Madre de Dios i Loreto. Pasjonowała go niezgłębiona nadamazońska puszcza i jej zapomniani przez wszystkich mieszkańcy. Półnacie, wymalowane ochrą postacie posługujące się łukiem, dzidą i dmuchawką; ludzie żyjący w zgodzie i w niezakłóconej harmonii z rytmem pór roku, z rytmem lasu, z tętnem otaczającej ich zewsząd przyrody. Indianie campa, jibaro, huambisa, machiguenga – to na ich temat całymi godzinami, a niekiedy i dniami, rozmawiali ze sobą autor książki i Saúl Zuratas. „Mascarita” uważał, że ci transandyjscy Indianie tworzący pewną bardzo kruchą, lecz niepowtarzalną i niezwykle mądrą kulturę, powinni być pozostawieni własnemu losowi, że każda próba ucywilizowania ich będzie z góry skazana na niepowodzenie. Że próby ich „akulturyzacji” nic im dobrego nie przyniosą, nie dadzą, a przyczynią się jedynie do ich stopniowego wyniszczenia i wytopienia...* „Straszydelko” wykorzystywał każdą wolną od nauki chwilę (dość częste wtedy strajki studenckie, wakacje), by na całe tygodnie przepadać w głębinach wschodnioperuwiańskiego Morza Zieleni. Po powrocie, za każdym razem, przywoził z sobą zapierające dech w piersiach opowieści o prymitywnych tubylcach i ich przedziwnych obyczajach. W tym czasie dla narratora (domniemanego Vargasa Llosy) było to opowieści prawie tak odległe, jakby przywieziono je z Księżyca. Świat

selvy był dla niego czymś absolutnie nie znanym i obcym. Bliżej miał go poznać dopiero w przyszłości – w następnym, już trzecim epizodzie.

I znów następuje skok o kilka lat – tym razem o kilka lat do przodu. Jest rok 1958. Studia autora właśnie dobiegają końca, za kilka tygodni ma on wyjechać na od dawna oczekiwane stypendium do upragnionej Europy. Jest jednak jeszcze dość czasu, by skorzystać z zaproszenia Rosity Corpancho i by wziąć udział w krótkiej ekspedycji w górne dorzecze Ucayali i Maranonu. Małe awionetki w ciągu ledwie kilku godzin przenoszą go na drugą stronę Andów, w samo serce nadamazońskiej puszczy. Po raz pierwszy spotyka tam bohaterów nie kończących się opowieści Saúla Zuratasa (który – notabene – w tym czasie porzucił już studia prawnicze i zapisał się na wydział etnografii) – miedzianoskórych Indios żyjących jeszcze na poziomie epoki kamienia. Ekspedycja odwiedza obozy licznie rozsianych w tych stronach protestanckich misjonarzy-lingwistów z tzw. Instituto to Lingüístico de Verano. W ich gronie znajduje się także amerykańskie małżeństwo Schneil, z którym autor-narrator bardzo szybko się zaprzyjaźnia. Tych dwoje zapaleńców, pracujących nad przekładem Biblii na narzecze machiguenga, wprowadza go w niezwykle świat puszczańskich ludów. Siedząc na progach indiańskich las cabanas z ich ust słyszy on te same opowieści, które poprzednio, w Brani, relacjonował mu Saúl Zuratas.

Dwójkę Amerykanów najbardziej fascynują Indianie machiguenga, a mówiąc jeszcze dokładniej najprymitywniejszy z ich odłamów – machiguenga-kogapakorís. To właśnie oni – kogapakorís – najpełniej zachowali nomadyczny i najbardziej archaiczny z możliwych tryb życia. Jest to lud *jak wąty bluszcz, powój /.../ jak porost nieśmiało pokrywający powierzchnię kamienia*. Praktycznie nie wykształcił on żadnej trwalszej kultury materialnej i utrzymuje się wyłącznie z nadzwyczaj prymitywnego myśliwstwa oraz zbieractwa. Nie dysponując żadnymi trwalszymi narzędziami, by móc wieść swą wątłą egzystencję, lud ten zmuszony został do życia w ogromnym rozproszeniu. Kogapakorís nie budują wiosek, nie tworzą też większych skupisk ludzkich. W grupkach 5-10-osobowych nieprzerwanie i niestrudzenie wędrują – wzdłuż i wszerz przemierzają dżunglę. W zasadzie mogłoby się wydawać, że w takiej postaci są oni niechybnie skazani na zagładę. I rzeczywiście – na pewno tak by się stało; machiguenga-kogapakorís na pewno nie zdołaliby przetrwać, gdyby nie – jak o nich mówią Schneilowie – *los „speakers“*, los conversadores, los habladores. „Los habladores” – „ci, którzy mówią”, „którzy opowiadają”, „których buzia nigdy się nie zamyka”. Jeszcze inaczej – „oratorzy”, i „opowiadacze”. To oni łączą w całość te rozkruszone i rozrzucone

w selwie niewielkie ludzkie enklawy. Zapewniają więc plemieniu, które istnieje tylko dzięki ich bezdennej pamięci, szybkim językom i sprawnym nogom. „Opowiadacze” są puszczańskimi kurierami, są emisariuszami, którzy bez chwili wytchnienia przemierzają dżunglę z jednego jej krańca na drugi. Opowiadają, przekazują to, co zdarzyło się wczoraj, jak i to, co miało miejsce przed całymi wiekami. Są zbiorową pamięcią, skarbnicą mitów, szkatułą tradycji. Jednego dnia są nad górną Ucayali, innego – nad Pongo de Mainique...

Pobyty narratora nad Marañonem szybko dobiega końca. Wraca do Limy. Wraca, a w piersiach czuje jeszcze zapach Wielkiej Zieleni; tym wszystkim, co widział, jest trochę zauroczony. Teraz już dużo lepiej rozumie entuzjazm Saúla Zuratasa i – jeszcze na kilka godzin przed swym odlotem do Europy – za wszelką cenę próbuje go odnaleźć. Gdy mu się to udaje i gdy opowiada mu o swojej wyprawie, a przede wszystkim o tych przedziwnych nadamazońskich bardach i „opowiadaczach” (bo, choć z żadnym z nich nie dane mu było spotkać się oko w oko, to właśnie ich wyimaginowany obraz najbardziej mu utkwił w pamięci i pozostał dlań najtrwalszym wspomnieniem puszczańskich peregrynacji), Saúl (ku jego zdziwieniu) tym razem wylewa kubel zimnej wody na jego głowę i studzi jego zapal. Twierdzi, że choć sam bardzo dobrze zna machiguengów i mimo że przebywał wśród nich już wielokrotnie, nigdy, ale to nigdy nie słyszał o „habladorach-opowiadaczach”. Że to pewnie jakaś pomyłka, przekłamanie, fantazja Schneilów, nieporozumienie... Że – z tego co słyszy – nic nie rozumie i nic na ich temat, osobiście, nie wie...

Za to my wiemy już trochę więcej. Wszak mówiłem, że książka ta ma dwa całkiem różne i naprzemiennie pojawiające się wątki. Do tej pory była zaś mowa tylko o jednym z nich – o tym, nazwijmy go tak – wątku quasi-autobiograficznym. Tymczasem między epizod drugi a trzeci, a następnie także między trzeci a czwarty (o którym zaraz będzie mowa), niespodziewanie została wkomponowana jakaś bardzo przedziwna i trudna na pierwszy rzut oka do zrozumienia historia. Jest to właśnie wątek drugi. To istny potok słów, rzeka zdań, kaskada nazw i imion. Pojawia się tu i Kentikabori – Władca Zła, i Tasurinchi – Bóstwo Dobroci, i Morenanchiite – *el Señor del Trueno* – Władca Gromów. Teraźniejszość przechodzi w przeszłość, a przeszłość bez najmniejszych kłopotów ni stąd, ni zowąd przeradza się w teraźniejszość... Słowa, słowa i jeszcze raz słowa; słowny żywioł pieniający się i wirujący jak przełom Ucayali w Pongo de Mainique... Wątek ten składa się z nieskończonej liczby historii, które jak rozsypane koraliki niszane są przez opowiadającego na przygodnie znaleziony sznurek. I tylko od czasu do czasu wtrąca on: *to było przedtem, to potem, tego jeszcze w ogóle nie było.*

A każdą z opowiadanych przez siebie anegdot kończy psalmodycznym zaśpiewem: *eso es, el meno, lo que yo he sabido* – tyle przynajmniej jest mi wiadomo.

A co nam już wiadomo? Wiemy już, że ten drugi watek, którego najpierw nie rozumiemy i który nas tak bardzo niepokoi i irytuje, jest najprawdopodobniej niepowstrzymaną i buzującą opowieścią któregoś z nadamazońskich *el habladorów*. Niezwykły sposób narracji, przemieszanie czasów, rodzajów i pojęć daje choć przybliżone wyobrażenie o odmienności i inności zamkniętej w niej transandyjskiej rzeczywistości. I choć jeszcze nie do końca, sprawa jest już teraz nieco jaśniejsza, niż była na początku. Z tym większą uwagą można śledzić, co dzieje się dalej; wracamy do wątku pierwszego.

A tu – znów minęły lata. Blisko ćwierć wieku. Epizod czwarty opowiada o sześciu miesiącach z życia narratora, który – będąc już teraz bardzo popularnym pisarzem – podejmuje pracę w limeńskiej telewizji. Zachęcony sutą gażą i pragnąc oderwać się na jakiś czas od maszyny do pisania podejmuje się on redagowania godzinnego, cotygodniowego programu pt. „Wieża Babel”. Jest to audycja o przebogatych tradycjach, lecz o coraz gorszej, podupadającej reputacji; autor-narrator ma teraz dopomóc w odzyskaniu jej dawnej świetności. Zwykła ona poruszać całą gamę, prawdziwy kalejdoskop tematów: poczynawszy od wywiadów z gwiazdami brazylijskiego futbolu, poprzez relacje z walk sandynistów w Nikaragui, a kończąc np. na reportażu „Dzień w Berkeley” poświęconym polskiemu nobliście, Czesławowi Miłoszowi! W praktyce przygotowanie cotygodniowego godzinnego programu w warunkach kraju rządzonego przez wszechobecne „manana” i nawiedzanego setką plag w postaci niesprawnych kamer, niepunktualnych kierowców czy maszyn do montażu nakręcowych filmów zajętych zawsze wtedy, gdy powinny być wolne i oddane do dyspozycji ekipy narratora, okazuje się zadaniem skrojonym w sam raz na miarę sił Herkulesa. Jednak mimo wszystkich trudności i przeciwności program ukazuje się regularnie; wkrótce odzyskuje dawną popularność i w sobotnie popołudnie jest oczekiwany przez coraz liczniejszą widownię. Lecz gdy proponuje się autorowi przedłużenie kontraktu o następne pół roku, ten oponuje i odmawia. Nie – decyduje – wystarczy już nie przespanych nocy, niezliczonych podróży i czyhających na każdym kroku niewypałów i technicznych wpadek. Chce tylko dobrze doprowadzić do końca to, czego podjął się przed pół rokiem. A przed nim ostatnie 2 tygodnie w telewizji. Zastanawia się: jakim silnym i trafionym w dziesiątkę akcentem można by zakończyć redagowany przez niego cykl? I właśnie wtedy w słuchawce telefonu odzywa się głos Rosity Corpancho – tej samej, z którą 23 lata temu udał się do Quillabamby, nad Ucayali i

nad Maranon. Co sądzi – pyta go – o tym, by jeden z odcinków „Wieży Babel” poświęcić akcji misjonarzy-lingwistów, którzy lada miesiąc, uznając, że wykonali postawione przed nimi zadanie, będą pakować walizki i już na dobre opuszczą peruwiańską selwę? *Ależ tak!, oczywiście!* – pada, jeszcze zanim skończy się to zdanie – *to doskonały pomysł!* Za dwa dni telewizyjna ekipa jest już w drodze.

Wypełniona ludźmi i sprzętem awionetka ląduje na chybottliwym pasie lotniska w Quillabamba. Autor nie chce wierzyć swym oczom, lecz w tłumie oczekujących go Indian rozpoznaje sylwetki państwa Schneil. Oni także go poznają – na długie powitanie nie ma jednak czasu; od razu trzeba zacząć kręcić, wszak za 3 dni ekipa znów musi być w Limie. Wolna chwila na dłuższą rozmowę nadarza się dopiero pod wieczór. Wtedy też Schneilowie w największym skrócie opowiadają o tym wszystkim, co wydarzyło się przez wszystkie dostępne mu archiwa chcąc zebrać jak najwięcej informacji o machiguengach i oratorach. Wie o nich praktycznie już wszystko. Wie, że gdyby nie oni, kogapakoris, najprawdopodobniej, dawno przestaliby egzystować. Że świat tego ludu *jak bluszcz i powój* utrzymywany jest w łałości i względnej spójności tylko dzięki słowom, które od jednej ich grupki do drugiej przenoszą ci niestrudzeni kurierzy. Że są to „ludzie-gazety”, biegający „ludzie-literzy”. Że w tym zakątku świata zastępują oni (łącznie!) książkę, tranzystor, telewizję; że – jednocześnie – są żywą, mówioną książką i telewizją satelitarną epoki kamienia. Mówi, że świadomość ich istnienia i tego, jak ważne, nieodzowne oraz ożywcze może być zwykłe opowiadanie najprzeróżniejszych historii, stała się dla niego osobiście jednym z tych powodów, dla których zdecydował się wstąpić do pisarskiego cechu... Następnego dnia, gdy w towarzystwie Schneilów udaje się do indiańskich wiosek Nueva Luz i Mundo Nuevo, wyjawia, że już od dawna nosi się z zamiarem napisania książki o habladorach (stąd studia archiwalne, zainteresowania). Lecz mimo wielu wysiłków, jak dotąd, każda wersja maszynopisu, niezmiennie, wędruje do kosza. Podstawową trudnością na jaką zawsze się natyka, stanowi wyobrazenie sobie, jak orator taki wygląda. Stąd pytanie: Czy przez wszystkie te lata, które spędzili w puszczy, dane im było zetknąć się kiedyś z habladorami? Czy udało im się wnikać w tę najbardziej tajemniczą i najintymniejszą sferę życia machiguenga-kogapakoris?

Tak, owszem, widzieli ich, choć tylko dwukrotnie. To prawda; nie było łatwo przekonać Indian, by ci dopuścili ich do źródła tego, co według nich stanowiło o istnieniu i egzystencji całego plemienia. „Conversadorzy” mają w sobie coś z indyjskich guru. Pojawiają się

zwykle na krótko przed zapadnięciem zmroku i jak magnes – im tylko znanym sygnałem – przyciągają ku sobie okolicznych nomadów. W pozycji lotosu zasiadając na ziemi, i w blasku – najpierw zachodzącego słońca, a następnie ogniska – mówią... opowiadają... bez przerwy perorują... Trwa to do rana, przez całą noc. O świcie udają się na spoczynek, po którym – bez słowa – znów przepadają w kniei. Od tej chwili dla Indian zaczyna się oczekiwanie na pojawienie się kolejnego mówcy i oratora. I dopóki to nie nastąpi, dopóki on nie przybędzie – daje się wyczuć wśród nich jakieś podskórne zaniepokojenie...

Tak jak mówili – widzieli ich dwóch; dwóch mężczyzn w odstępie około miesiąca. Jeden z nich był typowym Indianinem o krępych, wytatuowanym korpusie; drugi zaś – o niesfornej czuprynie zasłaniającej prawie całą twarz – był jakiś dziwny. Skórę miał dużo jaśniejszą niż reszta tubylców. Między sobą mówili o nim *machiguenga-albinos*...

Po powrocie do Limy okazuje się, że materiał nakręcony w Nueva Luz i Mundo Nuevo jest jednym z najlepszych w całej historii „Wieży Babel”; półroczny kontrakt autora z telewizją zwieńczony zostaje ogromnym sukcesem. A w tej wartko napisanej powieści wydarzenia nabierają jeszcze większego przyspieszenia. Koniec tuż, tuż. Bo jeszcze tylko raz po epizodzie czwartym, „epizodzie telewizyjnym”, pojawia się wątek drugi (miksatura przeszłości z teraźniejszością i przyszłością; Tasurinchi walczący z Morenanchiite; mity, klechdy, najprzeróżniejsze, animistyczne fantasmagorie...), a potem... potem jest już rok 1983. Autor przybywa do Włoch, do Florencji. Natrafia tam na galerię z wystawą fotogramów Gabriela Malfattiego obrazującą życie Indian z Nueva Luz i Mundo Nuevo. Zakończenie jest powrotem do początku książki. Do wyjaśnienia pozostaje już tylko jedna kwestia – co w tej jednej, wybranej fotografii, od której nie mógł oderwać wzroku, autora tak zafascynowało i zafrapowało? Co kazało mu potem tyle razy powracać do malej, dusznej galerii?

Od pierwszego spojrzenia na ten fotogram autor-narrator nie mógł mieć wątpliwości – utrwalony na nim półnagi człowiek siedzący na ziemi w pozycji lotosu musiał być habladorem. W ten sposób po raz pierwszy (i chyba ostatni!), wreszcie, w jakże zaskakującej scenerii (w Europie!) w końcu skrzyżowały się ich drogi! Ale i jakby tego było mało: **TWARZ TAMTEGO!** Bo był prawie pewny, że to nie cień padał na twarz tamtej postaci. Że to nie cień, lecz wielkie, fioletowe znamię zakrywało cały prawy policzek siedzącego i opowiadającego. Że był to ten sam *machiguenga-albinos*, którego spotkali Schneilowie. Wreszcie – **ŻE I ON ZNAŁ GO OSOBIŚCIE!** Że tym jasnoskórym, tajemniczym habladorem był nie kto inny, lecz Saúl Zuratas! – ten, którego od wielu lat stracił z oczu, a o

którym mówiono, że przepadł gdzieś bez wieści, jak kamień rzucony w wodę; że najprawdopodobniej – wyemigrował do Izraela...

Jeśli pominąć dywagacje na temat, co zdecydowało o przedziwnej konwersji Zuratasa (autor twierdzi, że jako Żyd miał on wrodzoną skłonność do ciążenia ku temu wszystkiemu, co w danym społeczeństwie pozostawało w mniejszości i na marginesie; to zaś – w jego konkretnym przypadku – jeszcze bardziej wzmocnione zostało jego szpetotą, brzydotą, owym znamieniem, które niejako automatycznie stawiało go poza nawiasem tego co powszechnie uznawane za normalne i akceptowane) – na tym kończy się akcja tej książki. Książka się kończy – zaczyna się miejsce na jej interpretację. A że nie jest to żadne poszukiwanie sensu na siłę i zdzieranie z tekstu n-tego naskórka, świadczy choćby to, co w jednej ze swych wypowiedzi na temat „El habladora” stwierdził sam Vargas Llosa: *Lubię tę książkę. Obecnie odnosi ona spore sukcesy i przebojem idzie przez świat* (tłumaczono ją już na 10 języków – R.W.). *Dowcip w tym, że można ją rozumieć na przynajmniej kilkanaście różnych sposobów, toteż czytając ją także krytycy nie powinni się zbytnio nudzić...*

Bo przecież nie jest to powieść ani o selvie, ani o Indianach. To prawda – jest w niej i puszcza, są również prymitywni tubylcy; jest to jednak tylko sceneria, rekwizyty, nic więcej ponad didaskalia. W wywiadzie zamieszczonym przez „PP” (10/1989) MVLL powiedział: *...zanim powstanie jakaś powieść albo opowiadanie, najpierw zawsze istnieje pewna konkretna idea lub sprawa. Dopiero potem – wtórnie – ubiera się to w akcję i przywdziewa w słowa. A więc – także w scenerię, w rekwizyty, w owe didaskalia...* Gdzie zatem szukać tu istoty i najważniejszego, znaczeniowego rdzenia? Wbrew kokieterii Vargasa Llosy (*kilkanaście różnych sposobów interpretacji*) wcale nie sądzę, by sprawa była nazbyt skomplikowana. Przeciwnie – wydaje mi się, że jest ona nad wyraz prosta, całkowicie jednoznaczna.

Najpierw jednak jeszcze dygresja. Dość ważne jest bowiem to, w jakich okolicznościach doszło do napisania „Oratora”. „Winne” temu są przede wszystkim dwa fakty. Po pierwsze – to, iż MVLL posiada, jak sam to określa, *manię hiperrealistyczną* (co znaczy, że wątki literackie przetwarza swoje własne życie); po drugie – iż w 1983 r. wszedł on w skład komisji, której zadanie polegało na wyjaśnieniu okoliczności, w jakich doszło do masakry 8 dziennikarzy w andyjskiej wiosce Uchuraccay*. Jak mówi: [Wtedy] w *Uchuraccay główny dramat polegał na tym, że z tamtejszymi tubylcami w żaden sposób nie mogliśmy się porozumieć. I nie chodziło tylko o język, o słowa, lecz nade wszystko o POJĘCIA, pośród których oni*

* Bliżej piszę na ten temat w książce *Pokażcie mi brzuch terrorystki*, „Glob” 1986.

żyli; o pojęcia w żaden sposób nie przystające do tych, które my przywieźliśmy ze sobą z wybrzeża, z Limy... Andyjscy wieśniacy nie potrafili zrozumieć, iż zabijając 8 dziennikarzy uczynili coś złego... Problem ten Vargasowi Llosie długo nie dawał spokoju; postanowił wykorzystać go w swej następnej książce. Kwestię braku możliwości porozumienia zamienił na problem KONIECZNOŚCI porozumiewania i komunikowania się między sobą. Nadto, będąc (jak twierdzi) *pisarzem selvy, a nie sierry* (większość jego książek – „Zielony dom”, „Pantaleon i wizytantki”, w pewnym sensie także „Wojna końca świata” – rozgrywa się w bezkresnych puszczech departamentów Madre de Dios i Loreto), akcję zamierzonej powieści postanowił przenieść do peruwiańskiej dżungli. Gdy dokonała się ta dwójaka transformacja (odwrócenie tematu, zmiana jego lokalizacji) i gdy zakończył się ten swoisty okres „inkubacji”, droga wiodąca ku „El habladorowi” stanęła otworem. Dla MVLL zaczęły się 2 lata intensywnej pracy...

A rezultat? W „Opowiadaczu-gadaczu-oratorze” Llosa pokazuje, jak podstawową rolę odgrywa żywa i wciąż odnawiana tradycja. Jak ważne jest ciągle kreowanie i opowiadanie historii. Przepływ słów w społeczności porównuje do ożywającego zbiorowości prądu. Do élan vital pozwalającej przetrwać i przeżyć nawet w najtrudniejszych i najbardziej niekorzystnych warunkach. Inaczej mówiąc „El hablador” jest hymnem (nie, nie bójmy się tego słowa!) na cześć każdej postaci kultury. Mówionej, pisanej, wysyłanej w eter, a przede wszystkim – PAMIĘTANEJ i przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Według MVI.L jednym z podstawowych filarów, na którym wspiera się świat i wszelka ludzka egzystencja, jest SŁOWO. Żywe słowo i powstająca dzięki niemu łączność oraz wszelki związek między ludźmi. To jeden z ulubionych „toposów” jego literatury. To samo zostało już przecież przezeń powiedziane w „Ciocie Julii i skrybie”, gdzie rolę habladora odgrywa escribitor – tytułowy Skryba. *Ten, który wciąż pisze, który bez przerwy zaczerpnia papier, któremu długopis nigdy nie wypada z ręki*; Pedro Camacho – nieustrudzony twórca tysięcy najprzeróżniejszych słuchowisk radiowych. Tym razem jednak pomysł ten został przeniesiony do społeczności prymitywnej. To bardzo ważne, niezwykle istotne; zmienia perspektywę, wymowę całości. Opowiadanie i kreowanie poprzez słowo nie jest tu bowiem czymś, co pojawia się późno, dopiero na pewnym etapie historii. Jest czymś, co było obecne ZAWSZE. OD SAMEGO POCZĄTKU – od stadiów najwcześniejszych. Jest czymś, co porównać można do takich funkcji biologicznych, jak oddychanie i jedzenie. W swym „El habladorze” Mario Vargas Llosa powtarza, że na początku było słowo.

Roman Warszawski

książki

Współ-czucie

Tomasz Jastrun

*Węzeł polski. Wiersze
stare i nowe*

Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1988,
ss. 107

Obok siebie

Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”,
Warszawa 1989, ss. 78

Łącznik w tytule ma przywrócić w moim zamyśle pierwotny sens pojęcia, które dziś, bez łącznika, oznacza raczej litość już współodczuwanie, współprzeżycie. A o taki właśnie Kunderowski odcień współczucia mi chodzi, kiedy rozważam istotę twórczości Tomasza Jastruna. Wrażliwość tego poety na wszystko, co dzieje się poza nim samym, w przestrzeni zewnętrznego świata, w jego biologicznym, kulturowym, historycznym, politycznym i metafizycznym wymiarze, można mierzyć tym właśnie współ-czuciem, czyli współ doznawaniem wielkich i małych zdarzeń codzienności. Sumienie poety z sejsmograficzną czułością reaguje na sytuacje i sprawy, które dla wielu stanowią zaledwie kontekst czy tło prywatności, intymnej, osobniczej strony życia. Jastrun sam definiuje w jednym z wierszy swoją postawę bycia na

zewnątrz, ów stan permanentnego doznawania mnogości, fizycznej i emocjonalnej złożoności świata: *Jesli obejrzeć uważnie rękę / Twoją i moją / Znajdziemy tam wszystkie rzeki i miasta / Naszej planety /.../ Skoro tak wiele mieści się wewnątrz dłoni / Cóż powiedzieć o zewnętrznej przetrzeni. Otóż zewnętrzna przestrzeń nie jest dla Jastruna przestrzenią obojętną, obcą, cudzą, miejscem nieoswojowym, anonimatem. Zewnętrzna przestrzeń jest CAŁA posiadłością uczuciową poety, dlatego pełno w niej konkre- tów, od łóżka i stołu po przerażający kwiat dzikiej róży Wszechświata.*

Specyficzną podatność osobowości T. Jastruna na imperatyw współ- uczestnictwa tłumaczyć można na różne sposoby: genetycznie, środowi- skowo, psychologicznie, biograficz- nie. Sądzę, że nie bez znaczenia dla kształtowania się obywatelskiej świa- domości poety jest fakt, że poszcze- gólne fazy jego biografii pokrywają się precyzyjnie z przełomowymi mo- mentami naszej powojennej historii. Urodzony w roku 1950, w 1956 miał lat 6, w 1968 r. osiągnął oficjalną peł- noletność, a w sierpniu 1980 zbliżał się właśnie do trzydziestoletniej dojrza- łości. Los tak zaprogramował życie poety, że trudno byłoby mu przeoczyć zdarzenia determinujące społeczne przełomy światopoglądowe w komu- nistycznej biografii ojczyzny. *Ten sam stukot kół o szyny* – notował 26 sierp- nia '80 r. jadąc pociągiem do strajku- jącego Gdańska. – *Mam sześć lat, jadę z babcią do Poznania. Pociąg staje, jest noc. Dlaczego nigdzie nie ma stacji? Słychać jak pękają niewidzialne bańki. Ktoś mówi, że to strzały. /.../ Wysia- damy chociaż nie ma peronu. /.../*

Przemykamy pod murami. Nagle z rykiem nadlatuje samolot. Babcia klęka na chodniku, ja też. Mieszkam obcych ludzi, chleb ze smalcem. Ktoś przychodzi i mówi, że widział kałuże krwi na chodnikach. Radio wymienia jakieś imiona i nazwiska ludzi. To chyba z nich są te kałuże („Zapiski z błędnego koła”, Wydawnictwo „Przedświt” 1983). Czy to właśnie wtedy sześćioletnia wyobraźnia została uwarunkowana raz na zawsze? Czytając zapiski Jastruna z miejsc współczesnej martyrologii narodowej, z sierpniowej Stoczni Gdańskiej, z grudnia ’81, z Białoleki ’82, a także późniejsze, z podróży po USA w 1985 – spod znaku emigracyjnego syndromu – nie mogę oprzeć się wrażeniu, że pisatę z szeroko otwartymi, ważnymi, prawdomównymi i jakby nie całkiem dowierzającymi oczami dziecka. Tyle samo jest z nich bowiem okrucieństwa prawdy co bólu niewinności? niepojętności? niepokojenia?

Świadomość nieuchronności losu, skażenia piętnem czasu, niemożności przeciwdziałania wyrokom historii jawi się w wielu wierszach Jastruna: *Ta wojna / Wybuchła zanim się urodziłem / Gdzieś nad brzegiem pramorza / Wśród słów które nadaremno / Próbowaliśmy dotknąć Boga.* W zbiorach wierszy wydanych przed „Węzłem polskim”, takich jak „Na skrzyżowaniu Azji i Europy”, „Czas pamięci i zapomnienia”, żywy, gorący puls zdarzeń wyczuwa się z natrętną niemalże intensywnością. Napięcie emocji w tych wierszach jest tak duże, jakby poeta kierował lęk, że mógłby pominać milczeniem coś, co liczy się na dotkniętej zbrodnią, krwawiącej mapie świata. Żaden chyba z poetów

stanu wojennego nie spisał tak szczegółowej kroniki rzeczywistych, emocjonalnych i moralnych faktów tego czasu. W najnowszych zbiorach Jastruna znalazły się te wiersze, które okrążając rozjątrzone jądro zdarzeń stanowią ich poznawczą osłonę, stawiają bariery bezpośrednim emocjom. Tu dokonuje się przemiana afektów, irytacji i niepokojów w gorzką miksturę refleksji, impresji, wspomnień. Zbiory „Węzeł polski” i „Obok siebie” już tytułami sugerują tę dwoistą przygodę patriotyzmu i prywatności, przeszłości i teraźniejszości uobecniczoną w wierszach w jakimś spazmatycznym, kurczowym zjednaniu. Otwierający zbiór tytułowy „Węzeł polski” jest jakby zarodkiem, ziarnem, z którego wyrastają kolejne polsko-swojskie problemy:

*Nie było dobrego rozwiązania
Dlatego jak tkanie wybuchu*

[powstania

*Nie ma dobrego rozwiązania
Dlatego wszyscy tu noszą*

*Na szyi
Węzeł gordyjski*

*Tnąc go
Przecina się szyję*

Poeta bierze w opiekę swojej czulej troski sprawy publiczne i sprawy intymne z taką naturalnością, z jaką wierni przekazują sobie w świątyni znak pokoju. Jedną się tak z żołnierzami AK, ze zmarłymi przyjaciółmi, z Bogiem, z małym synkiem, z muszką *która wpadła /.../ w oko, z niezującym ojcem, ze starym chłopem, z żoną, z kobietą niekochaną, z kobietą, która jutro umrze...*

Tę wyliczankę można ciągnąć długo, ale już te przykłady ujawniają

wystarczająco skalę Jastrunowego współ-czucia. A przecież nie w samym współ-czuciu wyczerpuje się sens tej poezji. Jak każda prawdziwa sztuka ma i ona swoją tajemnicę, swój paradoks, swój dramatyczny dialektyzm. Pod koniec amerykańskich refleksji na temat emigracji poeta notuje: *Ostatecznie można by ten problem sprowadzić do zagadnienia zmiany cierpienia w jednym miejscu na cierpienie w innym. Ilu z tych, którzy wyjeżdżają próbuje uciec bardziej od siebie niż od kraju. Ale siebie wszędzie zabiera się ze sobą. /.../ Ja, skazany na polski język, uprawiający małe „rośliny”, które nie chcą żyć na obcym gruncie, jakie mam prawo oceniać, ganić, namawiać? Gdybym był pianistą, fizykiem, czy ślusarzem – te wszystkie trzy zawody używają do pracy języka międzynarodowego – wtedy może sam podjąłbym decyzję wyjazdu i dziwiłbym się (mam nadzieję, że dyskretnie, taktownie, po cichu), że ktoś jeszcze pozostaje w tym kraju bez przyszłości („W złotej klatce”, Oficyna Wydawnicza „Pokołenie”, Warszawa 1988). Niepewność, sceptycyzm, poczucie beznadziejności narodowej przemieszane z poczuciem wyższej konieczności i absurdu, bo skazanego na klęskę buntu, wszystkie te uczucia przenikają także do wierszy Jastruna, takich np. jak „Spotkanie” czy „Rozkład”, które przywołują Norwida i Borowskiego. Dialog z tradycją, tą romantyczną i tą nowszą, powojenną, uwydatnia i zaostrza ramy współczesnego dramatu, dramatu pokolenia należącego do tych, które są tak bardzo tragiczne / Ze nawet nie słycać / Jak oddychają zatrutym powietrzem. Ale dusza poety, tego patrzącego przenikliwymi*

oczami dziecka, tego współ-czującego ze światem wspomagana jest świętym światłem, by mógł on czuć także na przekór własnym i cudzym rozpaczom, by mógł mówić nawet wbrew własnej nieufności i niewierze ku poکرзpieniu nadziei i wiary:

*Drzewa którym przycięto pamięć
Puściły jednak nowe pędy
I w pyłe coraz bliższych lat
Idzie tłum (nad nim krzyż)
W milczeniu które układa się w pieśń
Więszą od sumy wszystkich słów*

*A ja smutny kronikarz
Wierzę w ducha historii
W słowa niezawisły sąd
I w zmartwychwstanie
Właśnie tam gdzie na próżno
Bilibyśmy łbem w grobowy kamień*

Te zwrotki z wiersza „Zmartwychwstanie” napisanego w 1984 r., a czytanego pod koniec 1989, czyż nie brzmią jak spełnione proroctwo? Obcując z wierszami T. Jastruna, z ich sejsmograficzną czułością, z ich emocjonalną czystością, z ich wewnętrznym rozdarciem, trudno nie przyznać, że poeta jest nie tylko sumieniem narodu, ale też solą w oku, ale też promieniem wymodlonej w mroku jasności. W tej niezwyklej chwili przełomu, kiedy nad nami-Polakami zapaliła się jak gwiazda nadzieja wolności, pokłońmy się razem z poetą w akcie pokory i wdzięczności i razem z nim starajmy się zrozumieć *Ten świat / Gdzie wszystko się otwiera i wszystko zamyka / Gdzie pies zjawia się jak przybysz z Marsa / I mówi w ludzkim języku // I poprzez zieloną szczelinę istnienia / Ktoś patrzy na mnie.*

Adriana Szymańska

Ponad dogmatami

Józef Życiński

W kręgu nauki i wiary

Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria
1989, ss. 226

Od lat metodologowie łamią sobie głowy, jak zdefiniować pojęcie postępu naukowego. Równie trudno wykazać, czy obowiązująca aktualnie moda w nauce (a mody i style w sposobach uprawiania nauki niewątpliwie istnieją, ukryte co prawda zwykle pod zagadkowym słowem „paradygmat”) jest postępową w stosunku do mody minionej. Nie popełnię chyba jednak dużego błędu twierdząc, że dzisiejszy styl naukowych dociekań przejawia zdecydowane tendencje antydogmatyczne; co najmniej więc w tym sensie możemy powiedzieć, że nauka jest postępową. Całkowite przekroczenie dogmatów – a pod tym pojęciem rozumiem wszelkiego rodzaju stereotypy myślowe i uprzedzenia intelektualne – jest prawdopodobnie w praktyce niewykonalne: zawsze jesteśmy skażeni balastem przyjętych czy też odziedziczonych przed-założeń teoretycznych, formalizmem i strukturą języka, nie mówiąc już o tak oczywistych czynnikach, jak predyspozycje psychiczne i obciążenia kulturowe. Najistotniejsze jest wszakże to, aby być świadomym owych własnych elementów myślenia dogmatycznego. Tę właśnie ideę od lat już ponad 10 propaguje w swych książkach i licznych esejach Józef Życiński.

Dziś, gdy w Polsce bardzo brakuje śmiałych i zarazem kompetentnych

prac łączących najnowsze (choć często bardzo kontrowersyjne) osiągnięcia nauk przyrodniczych z filozoficzną refleksją, „W kręgu nauki i wiary” staje się małym przewodnikiem po meandrach współczesnej filozofii przyrody. Przewodnikiem dla każdego: ucznia, studenta, profesora. Charakterystyczną cechą prac Życińskiego jest to, że nie ograniczają się one nigdy do rozważań zamkniętych w obrębie jednej dziedziny nauk. Nauka jest wielką rodziną różnorodnych dyscyplin, podzielonych i ze względu na swoje przedmioty badań, i specyficzne metodologie. Często jest tak, że specjalista z zakresu jednej dyscypliny przyjmuje bezkrytycznie właściwą jej metodologię jako wzorzec poznawania wszystkich aspektów rzeczywistości. Jest to klasyczny przykład myślenia dogmatycznego, prowadzącego do licznych nieporozumień o charakterze podstawowym.

Życiński, konsekwentnie przestrzegając metodologii przypisanych do odpowiednich poziomów poznawczych, próbuje tworzyć jakiś załączek syntezy filozoficznej bardzo odległych od siebie – na pozór – dziedzin nauki. Bogactwo poruszanych przez niego tematów (znajdujemy tu bowiem elementy fizyki, biologii, socjologii, kosmologii, teologii wreszcie) czyni wręcz niemożliwym pełne zrecenzowanie książki; zadanie takie wymagałoby współpracy ekspertów: przyrodników i humanistów, nie mówiąc już o przedstawicielach wiecznie skłóconych szkół filozoficznych. Chętnie jednak – tym bardziej że książka zdecydowanie mi się podobała – podzielę się paroma krytycznymi uwagami na temat tych jej fragmentów, o których

moję względnie kompetentnie coś napisać.

Na początek konieczna, jak sądzę, refleksja natury ogólniejszej. Zbiór esejów J. Życińskiego – jakkolwiek poddany wiodącej idei, o której wspominałem wyżej – jest jednak układem dość luźno powiązanych ze sobą 30–40-stronicowych części. W każdej z nich autor demaskuje elementy myślenia dogmatycznego opierając się na dziełach wybitnych ludzi nauki. Zgodnie z tytułem książki znajdujemy się w *kręgu*; krąg to jednak szczególny, stworzony przez Życińskiego. To jest podstawowy i jedyny zarzut dotyczący samej koncepcji pracy. Dorównujący Życińskiemu erudycją ewentualny jego adwersarz potrafiłby zapewne stworzyć inny *krąg*, a obie figury nie miałyby punktów wspólnych.

Teraz parę kwestii szczegółowych. Pierwsza, na którą zwrócił mi uwagę mój kolega-fizyk, odnosi się do rozdziału „Dramat i mit w sprawie Galileusza”. J. Życiński, z właściwą swemu stylowi literackiemu swadą, przechodzi od krytyki prymitywnych publikacji gazetowych, których autorzy nie odróżniają Giordana Bruna od Galileusza, do bardzo kontrowersyjnej obrony stanowiska Kościoła w sporach o prawomocność fizyki Arystotelesowskiej (którą zakwestionował m.in. właśnie Galileusz). Z faktu, iż wielu astronomów podważało wiarygodność danych uzyskiwanych wówczas za pomocą teleskopu, Życiński wyciąga wniosek, że upieranie się przy Ptolemeuszowsko-Arystotelesowskiej wizji świata było wyrazem *kompetentnej i ostrożnej* postawy uczonych z Collegio Romano (s. 16).

Moim zdaniem wręcz przeciwnie; świadczyło tylko i wyłącznie o nienadążaniu za postępem technicznym i niezdolności wyjścia poza schematy myślenia dogmatycznego. Podobnych – w moim przekonaniu – tendencyjnych interpretacji znalazłem w książce znacznie więcej.

Dojrzały czytelnik oczywiście rozumie, że każda praca prezentuje poglądy tylko swego autora; subiektywnych czynników wyeliminować nie sposób. Jednak ze względu na popularny charakter książki, a ponadto na jej niejednolitość, należy ten fakt – myślę – mocno i wielokrotnie eksponować. Inaczej dochodzi do nieporozumień, tak jak np. przy naświetlaniu przez J. Życińskiego problematyki neopozytywizmu. Można odnieść wrażenie, że bardzo surowa i negatywna ocena tego niezwykle zasłużonego prądu intelektualnego nie wynika z przekonań autora, lecz z jego chęci uzyskania dobrych przykładów dla zobrazowania zamierzonego celu; w tym przypadku do uzasadnienia konieczności poszukiwania komplementarnych ujęć rzeczywistości. Życiński bardzo lakonicznie napomyka, że – rzecz paradoksalna – neopozytywistyczne błędy (które w końcu zrozumieli sami przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, a przynajmniej wielu spośród nich) przyczyniły się wcale do rozwoju nauki i filozofii. Oczywiście autor ma rację wskazując, że *ideologia* neopozytywistów była typowym dogmatyzmem. Dogmatyzm ten jednak nie był założony a priori, lecz wynikał z przemyślnych, choć – jak się później okazało – nieprawdziwych przekonań o charakterze ontologicznym. Z odmiennych, ale przecież

także tylko przekonau (założeń) wychodzi akceptowana w pełni przez Życińskiego Whiteheadowska filozofia procesu, z innych jeszcze ewolucjonizm Teilharda de Chardin itd. To prawda, że akcenty ideologiczne i filozoficzne w rozmaitych nurtach rozłożone są nierównomiernie; faktem pozostaje, że jednak są.

Podobne zastrzeżenia można zgłosić po przeczytaniu esejów o ewolucji biologicznej. Życiński bezlitośnie demaskuje mity socjobiologii, nie zaznacza jednak, że naturalistyczne epistemologie w ostatnim dziesięcioleciu daleko wychodzą poza dogmaty Wilsonowskiego pierwowzoru (bez burzenia jego podstawowej konstrukcji). Zmodyfikowane ewolucyjne podejścia w epistemologii i ontologii stanowią dziś znaczną konkurencję dla filozoficznych nurtów nawiązujących do Platona (z którymi sympatyzuje prof. Życiński).

Chciałbym, aby te drobne uwagi stały się zachętą do lektury tej książki dla czytelników lubiących *filozofować w kontekście nauki*. Wszystkim zaś, nawet tym, którzy sceptycznie oceniają taki sposób filozofowania, gorąco polecam ostatnie rozdziały książki – o przemijaniu światów i trwałości wartości. Takie właśnie teksty najbardziej zawsze przekonują, że żadna filozofia nie jest w stanie zastąpić pozornie prostej, a przecież wciąż na nowo odkrywanej filozofii Ewangelii. Filozofii, której mądrość i prawdę odczuwa intuicyjnie każdy z nas, nawet zagorzały ateista.

Jan Pleszczyński

sztuka

Czterdziestolatki

„Grupa 21” (Marian Czapla, Jan Dobkowski, Mirosław Duchowski, Marek Dzieńkiewicz, Antoni Janusz Pastwa, Marek Sapetto, Jerzy Szot, Marek Wyrzykowski), Galeria Studio, Warszawa, wrzesień – październik 1989 r.

41 lat to średnia wieku artystów, o których tu mowa; są wśród nich nieco starsi, jak M. Sapetto, i wyraźnie młodszy, jak J. Szot. Nie o wiek tu jednak chodzi, lecz raczej o porównywalne doświadczenie artystyczne – można w tym przypadku mówić o przedstawicielach średniej generacji artystów. Ich sztuka jest zakorzeniona w artystycznym i intelektualnym klimacie lat 60., dojrzewała w poprzedniej dekadzie, a kwitnie dziś.

Jest jeszcze inny wyróżnik twórczości tej grupy. Są to, najogólniej rzecz biorąc, „warsztatowcy”, czyli malarze i rzeźbiarze, których twórczość mieści się w szeroko rozumianej tradycji sztuk pięknych. Inaczej jeszcze mówiąc, ich obrazy nie wykraczają daleko poza ramy, nawet jeśli zamiast farb używają innych materiałów do kompozycyjnej i kolorystycznej rozgrywki na płaszczyźnie, zaś rzeźby na ogół nie przestają być trójwymiarowym przedmiotem z kamienia, drewna lub metalu.

Cóż to za wyróżnik – powie ktoś – przecież w tym bardzo szerokim przedziale mieści się cała warsztatowa podstawa sztuk pięknych. A jednak. Od kilku lat mamy do czynienia ze stałą obecnością „innych mediów” w życiu artystycznym (por. „PP” 10/1989). W sztukach pięknych zapanała polifonia: performance, akcje, aranżacje przestrzenne obok obrazów rozumianych wciąż jako płaszczyzna pokryta farbami i rzeźb jako trójwymiarowych przedmiotów ze szlachetnych materiałów.

Kilkanaście lat temu wielowarsztatowość nie była jeszcze tak oczywistą i trwałą praktyką galerii i muzeów. „Inne media” były w okresie burzy i naporu, torowały sobie drogę wyposażone w przebojowe koncepcje artystyczno-estetyczne. Jedną z nich był KONCEPTUALIZM programowo odrzucający zmysłową, materialną warstwę dzieła sztuki, fetyszyzujący za to jego myślową, projektową komponentę. Idea ta bardzo sprzyjała wówczas atakowi „medialistów” na warsztatowe szanse sztuki.

Ale nie tylko konceptualizm podkopał pozycję malarstwa i rzeźby. Niejako równolegle przypuścili atak grupy artystów nawiązujących do kontrkultury; ci nie podzielali konceptualnej ideologii, choć matematyczno-lingwistyczna frazeologia była wtedy raczej powszechna. Młodzi artyści sympatyzujący z kontrkulturą końca lat 60. posługiwali się chętnie interdyscyplinarnym spektaklem, akcją uliczną, interwencją w otoczenie. Malarstwo i rzeźba kojarzyły się im za bardzo z artystycznym establishmentem. Można więc zarówno konceptualizm jak i artystyczne for-

my kontrkulturowej ideologii traktować jako nie sprzyjający „warsztatowcom” zbieg okoliczności.

Ale malarstwo i rzeźba, jak dziś wiadomo, nie zginęły i w swym mniej lub bardziej tradycyjnym kształcie warsztatowym przetrwały nie sprzyjające prądy, by odrodzić się z nową, „dziką” energią w latach 80. Z dzisiejszej perspektywy tamte spory wydają się dosyć odległe, a nawet śmieszne. Zastanawiamy się dziś, jak w ogóle mogła zaistnieć taka sytuacja, w której fundament sztuk pięknych został podkopany i malarstwo egzystowało niejako uciśnione przez tendencje artystyczne nowe i niedojrzałe bądź skrajnie radykalne. Sądzę, że stało się tak z wielu powodów, choć jedną z ważniejszych przyczyn takiej sytuacji była niewątpliwie niesłabnąca jeszcze wtedy żywotność awangardy. Można powiedzieć, upraszczając oczywiście cały problem, że w świetle wartości awangardowych to co nowe lub radykalnie odwracające nasze przyzwyczajenia i utarte poglądy było lepsze „siłą rzeczy”. Awangarda w sztuce oddziaływała pod światopoglądowymi auspicjami nowoczesności, wmontowana niejako w system wartości regulujących całość kultury. Dziś, gdy surowo rozliczamy ten system wartości, a awangarda została postawiona pod pręgierzem, może warto znów z nieco większym zrozumieniem spojrzeć na rzadziej ostatnio podnoszone aspekty całego zjawiska. Warto np. pamiętać o micie wolności, tak istotnym dla myślenia awangardowego, micie mocno zakorzenionym w Oświeceniu, pociągającym za sobą marzenie o emancypacji. Samoświadomość, bunt lub krytyka były środ-

kami na drodze nie tyle enigmatycznego postępu, ile na drodze wyzwolenia.

Zostawmy na razie ten od pewnego czasu pomijany milczeniem wątek awangardy artystycznej, wiadomo bowiem, że pod koniec lat 70. w świadomości twórców sztuki nastąpiło coś w rodzaju postmodernistycznego przełomu. Utraciły blask postępowość i nowatorstwo, zaś ogólnikową emancypację zastąpiła konkretna powinność. Kryzys nowoczesności objawia się również słynnym powrotem sacrum, o czym w tych moich tekstach wielokrotnie już była mowa.

Lecz aby wyjaśnić sobie dosyć złożone tło twórczości dzisiejszych czterdziestolatków, nie możemy ograniczyć się do pokazania sporu „warsztatowców” i „medialistów”, choć są to kategorie niewątpliwie przydatne i dosyć mocno uwikłane w postmodernistyczny przełom. Kategorie nowoczesności, awangardy i ponowoczesności w jakimś stopniu objaśniają pewne generalne zjawisko, jakim jest triumf malarstwa w latach 80., i – na tej fali również – wzrost zainteresowania „warsztatowcami” poprzedniej dekady, czego przejawem jest chociażby omawiana tu wystawa.

Jest to chyba jednak za mało, by głębiej zinterpretować twórczość tej generacji i wskazać w niej pewne niuanse, rozwarstwienia lub sprzeczności. Po pierwsze późna awangarda końca lat 60., wykraczająca poza tradycyjny warsztat sztuk pięknych, ma co najmniej podwójne oblicze. Jest ono: analityczne, intelektualizowane, konceptualne, spekulacyjne. Lecz z drugiej strony: antyracjonalistyczne, emocjonalne, arche-

typiczne, ludyczne. Również pozostające jakby pod awangardowym uciskiem malarstwo ma co najmniej dwoisty charakter. Np. minimal-art i hiperrealizm można traktować jako sztukę dobrze korespondującą z konceptualizmem. Tym niemniej „warsztatowe” formy malarskie i rzeźbiarskie przybierały raczej koncepcje artystyczne, które były opozycyjne wobec analitycznych tendencji w sztuce. W malarstwie i rzeźbie realizowało się więcej twórców, którym bliskie było raczej to co indywidualne niż uniwersalne, szczegółowe, nie zaś ogólne, wyjątkowe w przeciwieństwie do powszechnego, a także to co tajemnicze, niewytłumaczalne, chaotyczne, ahistoryczne, erotyczne...

Podsumowując można powiedzieć, że dekada lat 70. stała się widownią dość szczególnego pomieszania, dość specyficznej krzyżówki tendencji. Po pierwsze wyrosły naprzeciwko siebie dwa obozy: tradycyjny warsztatowy, który w toku ewolucji awangardy stał się naprzeciwko obozu „antywarsztatowców”, „medialistów”. Ten drugi obóz w początkach dekady zyskał nawet przewagę, stając się ulubionym tematem krytyki zepchnął malarzy i rzeźbiarzy do defensywy. Wewnątrz obu obozów zarysowały się dwie dość odmienne tendencje. Z jednej strony znaleźli się analitycy, z drugiej egzystencjaliści. Jedni akcentują normatywny, intelektualny i formalny aspekt sztuki, drudzy – bytowy. W takim złożeniu zarysowują się zarówno zdecydowanie przeciwstawne tendencje jak i specyficzne „krzyżówki”. Pozytywnie skrajnie przeciwne zajmują po jednej stronie ortodoksyjni konceptualiści, po drugiej –

malarscy i rzeźbiarscy ekspresjonści (przejmujący spadek po różnych ekspresyjnych tendencjach dawniejszych i nowszych, tak jak np. nowa figuracja). Natomiast pozycje centrowe zajmują spadkobiercy abstrakcji geometrycznej, przedstawiciele minimal-art (to jeśli chodzi o „warsztatowców”) oraz awangardziści spod znaku kontrkultury lub takich tendencji, jak np. body-art (to jeśli chodzi o „medialistów”).

Charakterystyczne, że to artystyczne centrum nie jest ortodoksyjne co do warsztatowych środków wyrazu. Często się zdarza, że twórca taki posługuje się którąś z akademickich technik warsztatowych i jednocześnie niekonwencjonalnymi środkami wizualnymi spod znaku performance, fotografii lub video. Przy czym, dodajmy jeszcze, postkonstruktywistyczni malarze sympatyzują czasem z conceptualistami, natomiast akcjonści i performerzy ciążą ku obozowi ekspresyjnych malarzy i rzeźbiarzy. Ale mamy do czynienia z krzyżówkami jeszcze bardziej złożonymi. Szczególnie gdy pod lupę bierzemy twórczość II poł. lat 70. zaistniała w trakcie postmodernistycznego przesilenia. Skończył się wtedy dyktat awangardy, ale nie nastąpiło jeszcze wyraźne wyeksponowanie „nowej ekspresji” i „dzikiego” malarstwa. Do dyspozycji artyści pozostawione zostaje całe spectrum możliwości wyrazu...

Rozwiodłem się znów bardzo szeroko na temat dosyć ogólnych procesów w kulturze artystycznej, zamiast skupić się na konkretnych artystach i wystawie. Jakoś tak przy okazji poszczególnych wystaw „piszc się” historia sztuki ostatnich lat. Trochę z

konieczności, trochę jakby na marginesie prac poszczególnych twórców, z nich niejako wynikając. Bierz się ona również z czego innego – „historyczne okulary” są mi potrzebne, by w twórczości konkretnych artystów dostrzec cokolwiek więcej niż indywidualne rozwiązania formalne i aby w ich ocenie wyjść poza moje własne, czasem zupełnie incydentalne emocje.

Cóż zatem dostrzegam przechadzając się w tych „okularach” po różnych pomieszczeniach Galerii Studio? Widzę „warsztatowców”, a więc tych, którzy opowiedzieli się swego czasu niejako w opozycji do „mediów”. Umieściło to ich na pewien czas w sytuacji dość niewygodnej wobec bardziej radykalnych i progresywnie nastawionych kolegów, ale na dłuższą metę zakończyło się sukcesem. Nie tylko dlatego, że gust krytyki i zainteresowanie rynku obróciły się o 180 stopni, również dlatego, że umiarkowanie zawsze było cenniejsze przez Akademię. Nie jest więc dla mnie zaskoczeniem, że większość spośród wystawiających to pedagogzy ASP.

M. Czapla, J. Pastwa, M. Sapetto, J. Szot, a także w dużym stopniu J. Dobkowski i M. Wyrzykowski reprezentują tę formację malarzy i rzeźbiarzy, która określiła się w opozycji do spekulacyjnych, analitycznych tendencji w sztuce. Wszyscy oni akcentują bytowy, egzystencjalny moment swojego artystycznego doświadczenia. Malarstwo jest dla nich najlepszym sposobem docierania do tego co indywidualne, poszczególnie, codzienne. W tym opisie codzienności celuje zwłaszcza M. Sapetto, w jego malarstwie wyłania się ona w swojej przypadkowości, pokawałkowaniu, jest

pokazywana jako nieprzejrzysta, pozabawiona jakiegokolwiek „narracji”. W tym demaskowaniu rzeczywistości, w docieraniu do niej malarstwo Sapetty pozbywa się wszystkich oczekiwanych przez nas atrybutów formy. Staje się antymalarstwem, chaosem kompozycyjnym, kolorystycznym, znakowym. W tym pomieszaniu i aestetyzmie przekazuje pewne prawdy szczegółowe – o naszej, polskiej codzienności – a jednocześnie niejako formułuje pewien sąd ogólniejszy – zbliżenie do codzienności to krok ku chaosowi. W tym zestawie malarstwo Sapetty wydaje mi się najkonsekwentniejsze i bezkompromisowe. M. Czapla ześrodkowuje egzystencjalny dramat wokół postaci ludzkiej, która wypełnia jego płótna. Lecz jego człowiek, choć samotny, nie pojawia się w jakimś przestrzennym i semantycznym rozproszeniu. Jego wołanie jest skierowane jednoznacznie ku górze, ku niebu. Również najmłodszy z wystawiających, J. Szot, doszukuje się jakiegoś estetycznego porządku w tym, co jawi mu się jako obraz rzeczywistości. Zresztą nie ma ona tak wyraźnie znakowego ujęcia jak u Sapetty, jest doświadczana bardziej zmysłowo, chociaż jest podobnie niejednoznaczna, wielokrotnie odbita i przekształcona. U J. Dobkowskiego również dominuje wizualny porządek, choć inaczej niż u Szota, bierze się on z pewnej formalnej dyscypliny, jaką artysta narzucił sobie od dawna. Jest to dyscyplina kreski, którą Dobkowski operuje. Posługując się nią od lat w rozmaity sposób uczynił on z niej coś w rodzaju wizualnego a priori, nie pozbawiając jej jednocześnie giętkości i finezji. W pewien sposób podobna

jest twórczość rzeźbiarska J. Pastwy. Tu również mamy do czynienia z pewnym formalnym założeniem wyróżniającym kompozycję tego rzeźbiarza. Powtarza się u niego udrapowana, pochylona postać ludzka. To założenie, w konkretnych realizacjach, jest za każdym razem przekraczane to pod wpływem chwilowej emocji, to znów przez zastosowanie coraz to innego tworzywa.

M. Dzieńkiewicz i M. Duchowski są dla mnie przedstawicielami malarzkiego „centrum”. Duchowski w formie obrazu ustosunkowuje się do problematyki ekologicznej, tak ważnej we wszystkich „medialnych” przejawach sztuki lat 70. Z kolei Dzieńkiewicz w spekulacjach abstrakcyjną formą sprowadzoną do jej rudymentów kolorystycznych i kompozycyjnych, zbliża się do obozu analityków, których skrajne stanowiska artykułowali konceptualiści.

Zastanawiam się, co różni członków „Grupy 21” od młodych malarzy debiutujących o jedną dekadę później. Otóż wydaje mi się, że młode malarstwo ostatnich lat poszło o wiele dalej w stronę egzystencjalnych aspektów ludzkiego doświadczenia, o wiele dalej w głąb psychiki współczesnego człowieka. Dopiero niedawno wśród najmłodszych twórców pojawiły się ponownie analityczne i formalistyczne tendencje zwiastujące odbudowę malarzkiego „centrum”. Czterdziestolatków, a pośród nich właśnie członków „Grupy 21”, cechuje większe umiarkowanie w porzucaniu kontroli świadomości, nawet jeśli drążą oni głęboko, jak np. Sapetto, swoje przeżycie bycia w świecie. Można by powiedzieć, że malarstwo to ma bar-

dziej „językowy“ charakter, gdy tymczasem „gwałtowni“ młodzi malarze próbowali tę językową powierzchnię sztuki zburzyć. Oczywiście to się im nie udało, niemniej temperatura ich sztuki jest o wiele wyższa. Jest również drugi aspekt odróżniający czterdziestolatków. Ich malarstwo, nawet jeśli tak jak u Czapli jest wyrazem

potrzeby Boga, to nie wykracza jednak daleko poza wizerunek i opis człowieka. Dopiero w ostatniej dekadzie radykalne poszukiwania młodych zaczęły stawiać sacrum niejako ponad egzystencjalnym, dramatem człowieka...

Jan Stanisław Wojciechowski

Listy do redakcji

Walichnowski

W październikowym (1989) zeszycie „Przeglądu Powszechnego“ ukazało się omówienie książki pt. „Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939–1945“. Książkę wydała Akademia Spraw Wewnętrznych. Jako redaktor naukowy figuruje Tadeusz Walichnowski. Autor recenzji pisze o nim – pół żartem, pół serio – *Jego Magnificencja Rektor Akademii Spraw Wewnętrznych, gen. dyw. prof. dr hab.*

Nie od rzeczy może będzie przypomnieć, że Tadeusz Walichnowski był w 1968 r. głównym reżyserem i organizatorem tzw. wydarzeń marcowych, był najbliższym współpracownikiem Mieczysława Moczara, szefem tzw. wydziału żydowskiego („Judenamt“) MSW i autorem kilku jawnie antysemickich broszur, zapożyczonych częściowo z wydawnictw hitlerowskich. Broszury te niebawem uznano za podstawę do nadania mu tytułu doktora habilitowanego i stały się punktem wyjścia jego kariery „naukowcy“.

Czyżby był nadal *Jego Magnificencją Rektorem*?

Z poważaniem

/-/

Grzegorz Jaszuński

Warszawa 25 X 1989

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Instytut Wydawniczy Pax

Roman Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, tom 1-2, przedmowa i komentarz Tomasz Wituch. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 20 000+350 egz.

Ludwik Hirszfeld, *Historia jednego życia*. Warszawa 1989, wyd. IV, nakł. 10 000+350 egz.

Jean Lafrance, *Modląc się mówcie: Ojcze*, przeł. Leszek Kossobudzki. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Jacques Rollet, *Společné tlo teologiei współczesnej*, przeł. Ewa Burska. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 15 000+350 egz.

Bronisław Wojciechowski, *W powstaniu na Mokotowie*, wstęp, oprac. i przypisy Lesław M. Bartelski. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Poradnik rodzinny „Zorzy”. Kalendarz 1990, pod red. Ireny Wojtulewicz. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 40 000+350 egz.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Wojciech Kaczmarek, *Claudel w Polsce. Chrześcijańskie perspektywy interpretacji dramatu i teatru*. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 500+25 egz.

„Vox Patrum”, rocznik 15 Antyk chrześcijański. Lublin 1989, nakł. 700+25 egz.

Referat Ewangelizacji Dorosłych Kurii Diecezjalnej w Lublinie

Ricardo Blázquez, *Wspólnoty neokatechumenalne. Ocena teologiczna*. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Paweł Jasienica (Lech Beynar), *Pamiętnik*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 30 000+350 egz.

kard. Jean-Marie Lustiger, *Pierwsze kroki w modlitwie*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 15 000+350 egz.

Thomas Merton, *Posiew kontemplacji* (wyd. II), *Nikt nie jest samotną wyspą* (wyd. III). Kraków 1989, nakł. 15 000 egz.

Kathryn Spink, *Brat Roger założyciel Taizé*, przeł. Anna Turowiczowa. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Andrzej Rzepołuch, *Zespół kolegiacki w Dobrym Mieście*. Olsztyn 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.