

przegląd powszechny

3/835/91

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Michał Jagiello
Maria M. Matusiak
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

ADMINISTRACJA

Andrzej Kiełbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Anna Jagiello

„PRZEGLĄD 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

za rok 1991 44000 zł
za I półrocze 24000 zł
za II półrocze 20000 zł
cena egzemplarza 4000 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
Nakład 3500 egz., ark. druk. 11,25
Papier offset, kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 14 II 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Jean Galot SJ

Czy Bóg cierpi? 359

Przez wiele wieków teologia, podkreślając niezmiennosć Bożej istoty, wykluczała możliwość przypisania Bogu cierpienia. Jednak Ojcowie Kościoła nie byli jednomyślni w tej kwestii.

Krzysztof Jarosław Brozi

Granice władzy 376

Władza nie dostrzegająca swoich granic jest niczym dziecko lub ślepiec: bezradna i niepewna. Jeśli jednak przekracza owe granice, staje się groźna.

Marek Bankowicz

Idee polityczne Antonio Salazara 391

Bywają politycy, którzy na trwałe wpisują się w świadomość zbiorową własnych narodów, choć wspomnienie ich działalności wywołuje rozmaite reakcje. Do grona takich przywódców należy Antonio Salazar – człowiek, który przez 36 lat był premierem Portugalii.

Paweł Machcewicz

Kościół w hiszpańskiej wojnie domowej 1936–1939 408

Uwikłanie się Kościoła w poparcie dla prawicowego ruchu autorytarnego jawi nam się dziś raczej jako być może nieuchronna, tragiczna konsekwencja wojny i rewolucji niż jako wielka epoka w historii hiszpańskiego katolicyzmu.

Tadeusz Burger

Idą dzieci i śpiewają... 429

Analiza treści zawartych w „Piomyczku” z lat 1949–55 pozwala odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu ówczesny system edukacyjno-propagandowy dawał kompletną, totalną wizję świata. Pytanie następane dotyczy skuteczności tego systemu.

Wiara była tu zawsze 446

Z ks. archimandrytą Natanem Horanessianem, historykiem Kościoła, patrologiem i ojcem duchownym ormiańskiej Akademii Duchownej w Eczmiadynie, rozmawia Krzysztof Renik.

Komu potrzebne są miesięczniki? 459

18 XII 1990 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja na temat sytuacji miesięczników o profilu społeczno-kulturalnym. Jaka jest ich przyszłość? Czy zmalało zapotrzebowanie społeczne na rodzaj refleksji właściwy miesięcznikom? Na te i inne pytania próbowali odpowiedzieć redaktorzy czasopism, przedstawiciele PAP i MKiS.

Teresa Ferenc

Wiersze 477

Jeśli nie kochasz – milcz. Poetycki apel

Macieja Niemca (*ks. Jan Sochoń*) 481

Przed portretem Salazara (*Albert von Brun*) 487

Sztuka – procent od kontemplacji:

Requiem dla portretu (*Zbigniew Florczak*) 493

Sesje – Sympozja

A. Dziurdzikowski: O tych, których przekroczyła granica 506

(Konferencja naukowa „Mniejszości polskie. Polonia w ZSRR”, Instytut Badań Polonijnych UJ, Kraków, 6–8 XII 1990)

Książki

A. Szymańska: Poezja jako zdrada? 508

(Papusza, „Lesie, ojciec mój”)

E. Tarka: Pierwsze spalanie Troi 511

(Zofia Kossak-Szczucka, „Pożoga. Wspomnienia z Wołynia 1917–1919”)

K. Tarka: Polska w polityce mocarstw 514

(Włodzimierz Borodziej, „Od Poczdamu do Szklarskiej Poręby. Polska w stosunkach międzynarodowych 1945–1947”)

E. Kośmicki: Etyka życia gospodarczego 517

(Gernot Gutmann, Alfred Schüller /wyd./, „Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft”)

M.M. Matusiak: Kościół o „starszych braciach” 521

(„Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II /1965–1989/”, zebrali i oprac. ks. Waldemar Chrostowski, ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB)

Teatr

D. Filar: Berliński przekład Schulza 523

(Theater am Ufer w Berlinie, „Sklepy cynamonowe” Bruno Schulza, reżyseria – Andrej Woron)

Film

A. Pietrzak: Opowieść o Starym Doktorze 526

(„Korczak” Andrzeja Wajdy)

Książki nadesłane 529

Sommaire

Jean Galot SJ

Dieu souffre-t-il? 359

Durant tant de siècles, la théologie, à force de souligner l'invariabilité de Dieu, excluait la possibilité de lui attribuer toute souffrance. Sans pour autant que les Pères de l'Eglise fussent, sur ce point, unanimes.

Krzysztof Jarosław Brozi

Les limites du pouvoir 376

Un pouvoir qui ne perçoit pas ses limites est comme un enfant ou un aveugle: désespéré et en proie à l'incertitude. Mais dès qu'il outrepassa ses limites, il se fait redoutable.

Marek Bankowicz

Les idées politiques d'Antonio Salazar 391

Il y a des hommes politiques qui s'inscrivent durablement dans la conscience collective de leurs nations, même si le souvenir de leur activité suscite des réactions mélangées. Premier ministre du Portugal pendant 36 ans, Antonio Salazar était de ces hommes-là.

Paweł Machcewicz

**L'Eglise dans la guerre civile d'Espagne
1936-1939** 408

Empêtrée dans le soutien à un mouvement autoritaire de droite, en l'occurrence franquiste, au cours de la guerre civile, l'Eglise s'est trouvée dans une posture qui nous apparaît de nos jours comme une conséquence peut-être inéluctable et tragique d'une guerre et d'une révolution, plutôt que comme une grande époque du catholicisme espagnol.

Tadeusz Burger

Ils défilent et chantent, les enfants... 429

L'analyse du contenu de la revue pour enfants „Piomycek” des années 1949-1955 laisse voir jusqu'à quel point le système éducatif et de propagande de l'époque, véhiculait une vision totale du monde. Reste à savoir l'efficacité (crédibilité) de ce système-là.

La foi y était de toujours 446

Entretien avec l'archimandrite Natan Horanessian, historien d'Eglise, patrologue et père spirituel de l'Académie ecclésiastique d'Etchmiadzine, recueilli par Krzysztof Renik.

Qui a besoin de mensuels? 459

Le 18 décembre 1990 eut lieu à la rédaction de „Przegląd Powszechny” un débat sur les revues mensuelles à profil socio-culturel. Quel en est l’avenir? La demande en réflexion, telle que celle-ci se trouve développée dans ces mensuels-là, s’est-elle tassée? Autant de questions et bien d’autres auxquelles tentent de répondre les participants au débat: directeurs de revues, journalistes de l’Agence Polonaise de Presse, représentants du Ministère de la Culture.

Teresa Ferenc

Poésies 477

Essais et comptes rendus 481

Informujemy, że wydrukowaliśmy *Bibliografię zawartości „Przeglądu Powszechnego”* za rok 1990. Naszym prenumeratorom Bibliografię wysyłamy z bieżącym zeszytem „Przeglądu Powszechnego”. Osoby, które nie prenumerują naszego miesięcznika, a chciałyby otrzymać Bibliografię, prosimy o przysłanie zamówienia.

Redakcja „PP”

Jean Galot SJ

Czy Bóg cierpi?*

Tradycyjna teologia wykluczała przez wieki możliwość przypisania Bogu cierpienia podkreślając Jego niezmiennosc i niecierpietliwosc. Nie można jednak mówić o jednomyślności Ojców Kościoła w tej kwestii doktrynalnej, bowiem tak wybitni teologowie, jak Orygenes, Grzegorz Cudotwórca i Cyryl Aleksandryjski uważali, że Bóg cierpi i współczuje¹. Jednak metafizyczne założenia przyjęte przez teologię scholastyczną w celu podkreślenia transcendencji Bożej istoty wykluczały jakąkolwiek zmianę w Bogu, a przede wszystkim doświadczanie bólu. Ból i cierpienie traktowano bowiem jako niedoskonałość niemożliwą do pogodzenia z nienaruszalną doskonałością Bożą. Twierdzenie, że Bóg nie mógł cierpieć, było tak oczywiste dla teologów, że zwykle nie przychodziło im nawet na myśl, by podejmować ten problem.

Jacques Maritain w artykule opublikowanym na krótko przed swoją śmiercią ubolewał nad takim podejściem do zagadnienia². Wskazywał, że ból nie jest jedynie niedoskonałością, lecz że cechuje go niezmiernie cenna i płodna godność, której tajemniczego pierwowzoru powinniśmy doszukiwać się w Bogu. Maritain zachęcał teologów, by odważnie podjęli to zagadnienie, którego wagi nie sposób przecenić. Przedstawianie Boga jako nieczulego na cierpienia świata oddaliło od wiary – zdaniem wspomnianego autora – wiele osób.

W ostatnim czasie podjęto różnorodne studia nad

* *Dio soffre?* „Civiltà Cattolica” nr 3354 z 17 III 1990 r., s. 533–545.

¹ Na ten temat por. J. Galot, *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, „Nouvelle Revue Théologique” 104/1982, s. 70–76.

² J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, „Revue Thomiste” 77/1969, s. 24.

omawianym zagadnieniem. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie dotyczącym chrystologii rozważa *trynitarny aspekt krzyża Jezusa Chrystusa* w relacji do *problemu cierpienia Boga*. Komisja otwarcie podejmuje zagadnienie, uznaje współudział Boga w Trójcy Świętej jedyne go w męce Słowa, ale powtarza twierdzenie o Bożej niecierpiętności. Podkreśla również, że we współczesnych koncepcjach teologicznych trzeba odróżniać idee fałszywe od elementów zgodnych z objawieniem biblijnym. W szczególności odrzuca filozoficzny postulat Hegla, który usiłuje przypisać istocie Bożej *cierpienie spowodowane brakiem*³.

Problemu cierpienia Boga nie da się rzeczywiście rozwiązać na płaszczyźnie filozoficznej. Nie chodzi przecież o konflikt między dwoma systemami filozoficznymi, z których jeden przypisuje Bogu całkowitą niecierpiętność, zaś drugi (właśnie ten heglowski) przyjmuje, że Bóg podlega ewolucji czy zmianom. Podstawowe zadanie stanowi poznanie tego, co Bóg w objawieniu, które przewyższa wszystkie dociekania rozumu, powiedział o sobie i o swoim działaniu. Czy Bóg Biblii jest Bogiem, który cierpi? W jaki sposób należy rozumieć z jednej strony transcendencję Jego niezmienności, a z drugiej strony – Jego udział w życiu i przeznaczeniu ludzkości? Mówiąc bardziej szczegółowo: Jakie oblicze Boga objawił nam Chrystus i co zakłada dramat cierpienia Zbawiciela ludzkości? Dzisiaj nie można ani ignorować problemu, ani odrzucać go a priori jako hipotezę zaprzeczającą Bożej doskonałości. Chcemy więc najpierw odwołać się do danych objawienia, by zebrać najistotniejsze informacje dotyczące tego zagadnienia⁴.

„Bóg cierpiał“

Chrześcijanie wyrazili w pierwszych wiekach swoją wiarę stwierdzeniem: *Bóg cierpiał*. Zawiera ono wyzna-

nie wiary w boskość Chrystusa i jedność Jego osoby. Już Tertulian mówił o *Bogu ukrzyżowanym*⁵. Ten, który cierpiał za nas na krzyżu, nie jest jedynie człowiekiem; jest Synem Bożym, a ponieważ ten Syn jest Bogiem, trzeba uznać, że Bóg cierpiał. Sobór w Nicei wyznaje tę prawdę oświadczając, że ten, który jest *Bogiem z Boga, Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego, stał się człowiekiem, poniósł mękę*⁶.

Stwierdzenie, że *Bóg cierpiał* podano w wątpliwość w V w. razem z przyznawanym Maryi tytułem Matki Bożej. Nestoriusz, który nie uznawał w Chrystusie jedności osoby, nie mógł przyjąć, że Bóg, Słowo, narodził się z Maryi Dziewicy i że cierpiał⁷. Sobór w Efezie, ogłaszając jedność osoby Chrystusa, gwarantował prawdziwość tych stwierdzeń.

Kontrowersja nestoriańska dotyczyła, mówiąc konkretniej, *wymiany orzekañ* (communicatio idiomatum). Zgodnie z tą zasadą przyjmuje się, że jeden i ten sam Chrystus ma zarówno właściwości Boże jak i ludzkie, odnosząc do Słowa charakterystyczne cechy życia ludzkiego wraz z chorobami i cierpieniami, zaś do Jezusa-człowieka właściwości boskie. W myśl tej zasady wyznaje się, że Słowo narodziło się z Maryi i cierpiało oraz że Jezus, syn Maryi, był obdarzony Bożą mocą.

Można by to rozumieć jako wyłącznie logiczne przypisanie właściwości pewnemu podmiotowi, ale cała tradycja świadczy, że ta zasada wynika z podstawowej rzeczywistości, którą stanowi jedna osoba Chrystusa,

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia – cristologia – antropologia*, „Civiltà Cattolica” nr 3181 z 1 I 1983 r., s. 62–65.

⁴ Szerzej podjąłem ten temat w: *Il mistero della sofferenza di Dio*, Cittadella, Assisi 1975; por. także: *La réalité de la souffrance de Dieu*, „Nouvelle Revue Théologique” 101/1979, s. 221–245; *La révélation de la souffrance de Dieu*, „Science et Esprit” 31/1979, s. 159–171.

⁵ *De carne Christi*, 5,1 (CCL 2, 880, 2–3).

⁶ *Breviarium Fidei*, IX, 7.

⁷ Na temat doktryny Nestoriusza zob.: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. I: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982.

osoba Słowa i Syna Bożego, obdarzona właściwościami boskiej i ludzkiej natury. Nie chodzi zatem tylko o przypisanie logiczne, lecz o związek ontologiczny.

Stwierdzenie *Bóg cierpi* nabiera w tym kontekście pełnego znaczenia. To Syn Boży doświadczył cierpienia. Doświadczył go – rzecz jasna – w swojej ludzkiej naturze, ale to On – boska osoba Syna – cierpi, a nie tylko Jego ludzka natura. Nie można odnosić cierpienia jedynie do ludzkiej postaci pozostającej w zewnętrznym stosunku względem boskiej osoby Słowa. Syn Boży doświadcza ludzkiego życia i – konsekwentnie – cierpienia, które jest naprawdę Jego cierpieniem. Ono Go dotyka; w przeciwnym razie nie można by mówić, że cierpi. W ten sposób odkrywamy tajemnicę – osoba boska jest rzeczywiście dotknięta, naznaczona ludzkim cierpieniem.

Głębia dramatu Kalwarii wynika właśnie z wielkości Syna Bożego, który w nim uczestniczy. Osoba Tego, który cierpi, jest najbardziej poruszającym chrześcijańskim aspektem tego dramatu: nie jest to zwykły człowiek, który ofiaruje życie za braci, ale Syn Boży, czyli sam Bóg, który składa siebie w ofierze. Cierpienie krzyża wyraża coś więcej niż tylko ludzką miłość: objawia miłość boską, która udziela się za pośrednictwem osoby boskiej, a nie poprzez innego człowieka, jak było to w sytuacji proroków czy innych pośredników. Opowiadanie o męce brzmi tak wstrząsająco, ponieważ przedstawia nam Boga aresztowanego, sązonego, skazanego, wydrwionego i ukrzyżowanego. Nie mogło być bardziej przejmującego objawienia Boga.

Boska osoba Syna Bożego sprawia, że Jego męka jest nie tylko najbardziej wzruszającym objawieniem Boga, lecz że skuteczność cierpienia Kalwarii ma wymiar transcendentny. Gdy Bóg cierpi, przemienia cierpienie w drogę zbawienia, a gdy umiera, wzbudza życie, które zwycięża śmierć.

Chrystologiczny hymn z Listu do Filipian podkreśla w szczególny sposób postawę Syna w bolesnych wydarzeniach: Jezus Chrystus jest tym, który *istniejąc w postaci Bożej (...) ogołocił samego siebie, (...) uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (2,6–8). Ogołocenie i posłuszeństwo zdumiewają tym bardziej, że Jezus *istnieje w postaci Bożej*; jest Bogiem, który wkracza na drogę wyniszczenia i pokory prowadzącą do męki krzyża. Cierpienie na Kalwarii czerpie swoją wartość z faktu, że jest cierpieniem Boga.

Stwierdzenie ludzkiego cierpienia Boga w wydarzeniu męki Chrystusa jest dopiero pierwszym krokiem ku znalezieniu odpowiedzi na pytanie: Czy Bóg cierpi? Pismo Święte dostarcza nam dalszych wskazówek dotyczących cierpienia Boga.

Grzech człowieka i cierpienie Boga

Biblia na długo przed dramatem Kalwarii ukazuje nam cierpiącego Boga. Wprawdzie w Starym Testamencie nie brak elementów podkreślających Bożą transcendencję, jednak Bóg jest przedstawiany w sposób bardzo żywy, jako ktoś, kto reaguje na postępowanie ludzi, a zwłaszcza na grzech. Bóg cierpi, gdy jest obrażany; zniewaga wyrządzana Bogu na skutek przekroczenia Jego woli jest prawdą, którą Biblia szczególnie podkreśla. Bóg nie jest nigdy obojętny względem grzechu; grzech Go zawsze dotyka. Gniew, który wywołuje obraza, ujawnia, do jakiego stopnia Bóg zostaje zraniony przez każdy czyn dokonany z pogardą dla Jego prawa⁸.

⁸ „Zło – określane w stosunku do Boga, źródła wszelkiego dobra – jest nie tylko przeciwieństwem Boga, lecz – dużo głębiej – tym, co sprzeciwia się Jego zbawczej woli i co rani Jego miłość” (E. Beaucamp, *Péché dans l'Ancien Testament. Le mal et Dieu, Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. VII, s. 420). Chodzi o „osobistą obrazę”, która wzbudza Boży gniew (tamże, s. 429).

Niewierność, jaką stanowi grzech, bywa najczęściej porównywana do zdrady małżeńskiej⁹. Trudno o bardziej znaczące wyrażenie moralnej rany spowodowanej przez postawę grzesznika. Ból zdradzonego małżonka jest jednym z najgłębszych uczuć, które mogą dotknąć ludzkie serce. Pozwala nam to zrozumieć, że Bóg zostaje obrażony w najbardziej osobisty sposób.

Można jednak sugerować, że porównanie Izraela do wiarołomnej małżonki jest jedynie obrazem, zaś zniewaga wyrządzona małżonkowi – antropomorfizmem, którego nie należy odnosić zbyt dosłownie do Boga. Język, którym Biblia mówi o Bogu, jest rzeczywiście antropomorficzny, i zrozumiałe, że trzeba odczytywać go przez analogię. Wyraża on jednak Bożą tajemnicę. Obraz małżonka jest autentycznym elementem objawienia i wskazuje na potęgę Bożej miłości oraz na osobisty charakter relacji, które ona tworzy. Obraz małżonka zranionego wiarołomstwem małżonki stanowi również część objawienia. Pozwala on zrozumieć głębiej rany zadanej Bożej miłości przez ludzką niewierność.

Pewien umiar w opisywaniu tej rany wynika z faktu, że Boża miłość – mimo zranienia – pozostaje miłością i niepokoi się konsekwencjami grzechu szkodliwymi dla ludzi. Nacisk jest położony na nieszczęście, które stanowi grzech dla tego, kto go popełnia, i na konieczność nawrócenia, by położyć temu kres. Jest jednak faktem, że Biblia objawia Boga cierpiącego z powodu zranienia Jego miłości. To cierpienie jest wprawdzie okryte tajemnicą, ale przecież istnieje. Odrzucając je, nie da się wyjaśnić, w jaki sposób grzech dotyka Boga. Pojęcie grzechu, obrazy Bożej zostałyby wówczas pozbawione zasadniczego elementu.

To prawda, że – zgodnie z Biblią – Boża natura i Boża wszechmoc pozostają nienaruszone. Bóg nie traci niczego ze swej istoty i w tym sensie nie jest zagrożony czy zraniony przez grzech. Obrazy nie należy utożsamiać ze szkodą, tak jakby można było pomniejszyć

Bożą doskonałość lub pozbawić Go mocy. W Księdze Hioba Elihu pyta: *Gdy zgrzeszysz, co ty Mu zrobisz? Czy zaszkodzisz Mu mnóstwem grzechów?* (Hi 35,6). Bóg pozostaje nietknięty w swej istocie, zaś Jego reakcja na grzech świadczy o tym, że zachowuje swoją wszechwładzę⁹.

Doskonała integralność Bożej istoty nie oznacza jednak, że ludzkie winy nie mogą Boga dotknąć. Dotykają one relacji miłości, jaka łączy Boga z ludzkością i tu właśnie Bóg zostaje obrażony i zraniony – w bezinteresownej miłości, którą niesie ludziom. Jest prawdziwie zraniony w swym stosunku do ludzi na skutek wyrządzonej przez nich obrazy – choć nie narusza to Jego natury – ponieważ w zawartym przymierzu przyjął ludzki wymiar spotkania.

Można by sobie hipotetycznie wyobrazić Boga zamkniętego w swej transcendencji, którego nie może dotknąć żaden ludzki czyn. Nie sposób byłoby wówczas realnie obrazić Boga trwającego w swej niezmienności. Ale ta hipoteza nie jest realna: jedyny prawdziwy Bóg chciał, by łączyła Go z ludźmi osobista relacja i przyjął wszystkie konsekwencje tej decyzji. W swej wszechmocy wybrał drogę, na której miał doświadczyć radości i cierpienia w zależności od życzliwej lub wrogiej postawy tych, których ukochał.

Objawienie Boga rzeczywiście obrażonego przez grzechy ludzi należy do istoty doktryny starotestamentowej i potwierdza je także Nowy Testament. Jezus opisuje w przypowieści o synu marnotrawnym przede wszystkim radość, której ojciec doświadcza widząc powracającego syna – grzesznika. Właśnie ta radość pozwala nam lepiej przeczuć smutek spowodowany odejściem syna.

⁹ Por. Jr 3,1–13; Ez 16; Oz 2,4–10 i inne.

¹⁰ J. Lévêque zauważa, że wypowiedź Elihu, wprowadzona do Księgi Hioba przez innego redaktora, jest jednak zbyt kategoryczna, ponieważ w niewystarczający sposób uwzględnia przymierze i fakt, że miłość Boża względem człowieka wyklucza jakąkolwiek obojętność (J. Lévêque, *Job et son Dieu*, t. II, Gabalda, Paris 1970. s. 556).

Podobnie Jezus smuci się, gdy Jego przepowiadanie nie zostaje przyjęte. Patrzy z oburzeniem na podstępnych i nieprzyjaznych Mu faryzeuszy i choć Jego spojrzenie przypomina gniew Boży, Marek odnotowuje starannie, że był w nim także smutek: (...) *zasmucony z powodu zatwardziałości ich serca* (Mk 3,5). Ludzki smutek, który – podobnie jak gniew – objawia smutek Boga wobec zatwardziałości serc.

Paweł nawiązuje do tego Bożego smutku, gdy poleca chrześcijanom unikać jakiegokolwiek grzechu, zwłaszcza zaś grzechu przeciw miłości: *I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia* (Ef 4,30).

Cierpienie spowodowane grzechem dosięga konsekwentnie Boga w Trójcy Świętej jedynego. Ludzkie wykroczenia obrażają Ojca i Ducha Świętego. Stosownie do coraz pełniejszego objawienia Bożej miłości pogłębia się również objawienie obrazu, którą powoduje grzech. W Nowym Przymierzu Ojciec okazuje wielką miłość ojcowską względem ludzi; grzech jawi się coraz bardziej jako brak synowskiej miłości, który zasmuca i rani Ojca. Ludzkie spojrzenie Syna, który stał się człowiekiem, wyraża Boże uczucie względem zachowujących postawę wrogości. Duch Święty posłany do serc jest w pewnym sensie pierwszą osobą Boską narażoną na obrazę. W Nim Boża miłość – obecna w najbardziej osobisty sposób w ludzkim życiu – cierpi z powodu wszelkich braków miłości. Jakakolwiek próba relatywizowania Bożego cierpienia spowodowanego grzechem niosłaby ryzyko zakwestionowania tego, co objawienie mówi o radykalizmie Bożej miłości.

Cierpienie i niezmienność

Teologiczny problem obrazu powodowanej przez grzech i związanego z tym cierpienia Boga często był

Faszyzm

Drugim, obok demokratyzmu, kierunkiem politycznym poddawany przez Salazara krytyce był faszyzm. Należy to wyeksponować ze szczególną mocą, bowiem częstokroć oskarżano Salazara właśnie o to, że sam jest faszystą. Ta propagandowa krytyka – rozwijana głównie w krajach komunistycznych – była podszyta złą wolą i fałszywie kreśliła znak równości pomiędzy autokratyzmem Salazara a faszyzmem.

Ideologia faszystowska w ocenie Salazara postuluje niedorzeczną koncepcję państwa totalnego, którego celem i zamierzeniom nadaje się wymiar absolutny, a zatem podporządkowuje się państwu wszystkie poczynania obywateli. Wszystkie – co więcej – środki stosowane przez państwo są uznawane za słuszne i usprawiedliwione, zaś *w razie potrzeby państwo totalne nie cofnie się przed gwałtem, a zgodnie z logiką swego systemu, zamiast uważać ten gwałt za zamach na prawo, uzna go za wyraz prawa wyższego*¹⁹. W ten sposób powstaje szczególny hegemonizm państwowy i władza nie respektuje żadnych ograniczeń. *Jeśli państwo – pisał Salazar – Zawiera w sobie swój cel i swą rację bytu, to nie mogą istnieć ani przepisy zewnętrzne, ograniczające jego działalność, ani jakiegokolwiek prawo poza nim leżące. Prawa, które państwo określa lub nadaje, służą jedynie do osiągnięcia jego własnych celów*²⁰. Faszyzm jest przejawem pogańskiego cezaryzmu, który nie toleruje prawa i moralności²¹.

Nacjonalizm, który zawsze był dla portugalskiego przywódcy wartością, w wersji faszystowskiej wartością

¹⁴ O. Salazar, dz. cyt., s. 231.

¹⁵ A. Ferro, dz. cyt., s. 116–117.

¹⁶ Cyt. za P. Fryer, P. McGowan Pinheiro, dz. cyt., s. 72.

¹⁷ „Le Figaro” z 3 IX 1958 r.

¹⁸ P. Fryer, P. McGowan Pinheiro, dz. cyt., s. 76.

¹⁹ O. Salazar, dz. cyt., s. 35–36.

²⁰ Tamże, s. 34.

²¹ Zob. A. Ferro, dz. cyt., s. 63.

taką być przestaje. Nacjonalizm faszystowski przeobraża się bowiem w rasizm oraz prowadzi do *podziału pod względem prawnym obywateli na dwie kategorie: obywateli i poddanych, co może pociągnąć za sobą bardzo niebezpieczne konsekwencje*²².

Komunizm

Komunizm Salazar traktował również jako kierunek totalny tak w zakresie wyznawanej filozofii historii jak i z uwagi na projektowany sposób organizacji społeczeństwa w odwołaniu się do wszechwładzy i nadrzędności instytucji państwowej. Wymaga on władzy *silnej i bezwzględnej*²³. Według Salazara komunizm posługuje się fałszywym pojęciem ludzkości i jej dobra, głosi konieczność podporządkowania się tylko postępowi materialnemu. Celem tej ideologii jest urzeczywistnienie przez walkę klas rewolucji społecznej, która przynosi *całkowite zburzenie ustanowionego porządku i stworzenie nowego społeczeństwa – bez ojczyzny, bez rodziny, bez własności i bez moralności*²⁴. Tak rozumiana rewolucja oznacza cofnięcie się i jest zabójcza dla nowoczesnej cywilizacji.

Salazar powiada, że jego filozofia polityczna występuje przeciwko wszelkim przywilejom społecznym i jako taka musi zdecydowanie przeciwstawić się komunizmowi, który pragnie, żeby klasa robotnicza stała się warstwą uprzywilejowaną. Nieufność portugalskiego polityka wzbudzała także antytradycjonalistyczna orientacja komunizmu, jego pragnienie przewyżczenia historii.

Jednakże w opinii Salazara największym błędem komunizmu jest to, iż zaprzecza on samemu sobie. Walcząc z własnością monopolistyczną paradoksalnie zmierza on do postawienia tejże własności na jeszcze wyższym poziomie centralizacji, gdyż przekazuje ją wyłączenie w gestię państwa. Państwo staje się więc jedy-

nym dysponentem własności. Socjalizm państwowy – zauważa Salazar – jest systemem burżuazyjnym par excellence²⁵. W rezultacie pozbawiając społeczeństwa wszelkiej wolności i własności komunizm bazuje na ludziach pasywnych, unikających ryzyka, którzy chcą, aby państwo załatwiało wszystko za nich.

Korporacjonizm

W opozycji do demokratyzmu, faszyzmu i komunizmu Salazar konstruuje własną wizję ustroju politycznego, którego kwintesencją jest zasada korporacjonizmu. Konstytucja z 1934 r. stanowiła, że państwo portugalskie to *republika korporacyjna*²⁶. Korporacje w Portugalii Salazarowskiej obejmowały poszczególne organizacje zawodowe, a więc syndykaty (*sindicatos*), domy ludowe (*casas dos povo*), domy rybaków (*casas dos pescadores*), gildie (*gremios*) i izby (*ordens*). Syndykaty miały za zadanie bronić interesów zawodowych robotników miejskich. Zajmowały się także pośrednictwem pracy, prowadzeniem szkół zawodowych i kas ubezpieczeniowych. Domy ludowe były zrzeszeniami rolników oraz biedniejszych właścicieli ziemskich. Pomagały one i niosły opiekę swym członkom doświadczonym przez los, a ponadto upowszechniały na wsi kulturę, naukę i zdobycze cywilizacyjne. Podobne funkcje wypełniały domy rybaków w stosunku do ludzi pracujących na morzu. Natomiast gildie łączyły przemysłowców, kupców, rzemieślników i właścicieli ziemskich, zaś izby z kolei reprezentowały interesy ludzi wolnych zawodów, to jest lekarzy, adwokatów i inżynierów. Korporacje zawodowe łączyły się w unie korporacyjne, jednoczące np. przedstawicieli robotników i

²² O. Salazar, dz. cyt., s. 35.

²³ Tamże, s. 32–33.

²⁴ Tamże, s. 142.

²⁵ A. Ferro, dz. cyt., s. 56.

²⁶ Zob. *Constitucion...*, dz. cyt.

przemysłowców, rolników i właścicieli ziemskich. Miały one przeciwdziałać ewentualnym konfliktom, sprzecznościom interesów oraz stać na straży ugody społecznej i ducha pokojowej współpracy uczestników tego samego procesu wytwórczego. Oprócz korporacji zawodowych funkcjonowały również korporacje sportowe, kulturalne i moralne (organizacje filantropijne i dobroczynne).

Inspiracją dla korporacjonizmu Salazara były idee zawarte w papieskich encyklikach: „*Rerum novarum*” (1891) Leona XIII i – przede wszystkim – „*Quadragesimo anno*” (1931) Piusa XI. Salazar pragnął zrealizować w praktyce następujące wskazanie Piusa XI: *Najważniejszym celem dążeń tak państwa, jak i każdego dobrego obywatela powinno być przewycięzenie „walki klas” i ugruntowanie zgodnego współdziałania „stanów zawodowych”.* Cała więc polityka społeczna winna być skierowana ku odnowieniu ustroju „stanowo-zawodowego”. *Życie społeczne płynie dziś pod znakiem gwałtownych konfliktów, dlatego też niestałym i zmiennym jest ustrój społeczny; pochodzi to stąd, że się opiera o „klasy społeczne” o przeciwnych i kłócących się z sobą interesach i dlatego skłonne do nienawiści i do walki*²⁷.

Wezwanie do budowania systemu stanowo-zawodowego było punktem wyjścia dla Salazara. Według niego tylko ustrój korporacyjny mógł zaprowadzić trwałą hegemonię społeczeństwa nad instytucjami. Korporacje winny tworzyć podstawowy element rzeczywistości społecznej, a przez to decydować o charakterze państwa. *Kiedy organizacja korporacyjna – powiadał Salazar – rozciągnie się na wszystkie dziedziny – gospodarczą, intelektualną i moralną – Państwo – w sposób o wiele pełniejszy i doskonalszy niż dzisiaj – przy pomocy swych różnych organów stanie się jej emanacją lub odbiciem, nie umniejszając w niczym swego charakteru państwa silnego, ograniczonego jedynie przez etykę i prawo*²⁸.

Korporacjonizm jest skutecznym antidotum na nie

zawsze korzystną konkurencyjność w gospodarce, ponieważ przeciwdziała procesowi nadmiernej dyferencjacji majątkowej społeczeństwa. Ustrój taki tworzy zorganizowaną gospodarkę narodową dostosowaną do naturalnych tendencji ekonomicznych. *Umożliwi on każdej gałęzi wytwórczości uzgodnienie interesów kapitału i pracy w całokształcie produkcji, oraz zapewni równowagę między poszczególnymi jej gałęziami*²⁹. Pojawienie się korporacji nie oznacza wszakże końca własności prywatnej. Własność taka istnieje nadal, lecz nie służy już interesom partykularnym. Salazar opowiadał się za systemem ekonomicznym opartym na własności prywatnej, jako właściwej ludzkiej naturze, choć jednocześnie uważał, że system taki powinien być *przekształcony, zdyscyplinowany, wychowany w tym sensie, aby służył zbiorowości, jak najbardziej wydajnie*³⁰.

Korporacje mają uczynić z gospodarki czynnik organizacji w pewnym sensie politycznej, gdyż lokalne jednostki korporacyjne wyłaniają jedną z kluczowych instytucji władzy centralnej. Zdaniem Salazara przedstawicielstwo narodowe oparte na kryteriach zawodowych, stanowych i gospodarczych jest pełniejsze aniżeli przedstawicielstwo kreowane przez siły polityczne. Na dodatek korporacje decentralizują władzę tworząc administrację lokalną i regionalną. Struktury korporacyjne przynoszą zorganizowane interesy krystalizujące dobro wspólne, natomiast partie polityczne w imię *kacykizmu*³¹ unicestwiają tożsamość narodową. W konsekwencji korporacje przyczyniają się do uspołecznienia organizmu państwowego. *Korporacje i przedstawiciele wszelkiego rodzaju zorganizowanych interesów* – pisał Salazar – *wywierają bezpośredni wpływ na kształtowanie się samorządów lokalnych i tworzą izbę korpo-*

²⁷ *Quadragesimo Anno* II, 5.

²⁸ O. Salazar, dz. cyt., s. 31.

²⁹ Tamże, s. 22.

³⁰ A. Ferro, dz. cyt., s. 50.

³¹ Tamże, s. 100, 115.

racyjną. *W miarę tego, jak się będzie rozwijała ta organizacja, państwo będzie coraz wierniejszym odbiciem narodu, jako organicznej całości; udział zaś poszczególnych jednostek w kształtowaniu się organów władzy będzie zależał coraz bardziej od wartości, jaką będą wyobrażały te jednostki w życiu publicznym – jako głowy rodzin; jako wytwórcy, jako wyznawcy takiego czy innego poglądu, jako współpracownicy takiej czy innej organizacji wychowawczej, społecznej, rozrywkowej czy sportowej. Jest to więc polityka życia rzeczywistego*³².

Państwo i dyktatura narodowa

Salazar był niechętny liberalizmowi, czyli postawie i filozofii zakładającej, że państwo winno być w sensie politycznym całkowicie neutralne, ponieważ czyniąc inaczej udaremnia ono absolutną wolność jednostek. Odmienne, był przekonany, iż państwo musi dążyć do upowszechniania odpowiednich wartości. Ideę absolutnej wolności nazywał *figurą retoryczną* i konkludował: *Władza absolutna może istnieć, wolność absolutna nie istnieje nigdy*³³. Państwo jest jedynym czynnikiem, który potrafi zorganizować wolność. *Wolność – pisał Salazar – zagwarantowana przez państwo, określona przez władzę, jest jedynie możliwą wolnością, jedyną, która może doprowadzić do szczęścia, nie mówię jednostki, lecz do szczęścia ludzi*³⁴.

Państwo nie może być ani lekceważone, ani też fetyzowane. Tym skrajnościom zostaje przeciwstawiona koncepcja *państwa silnego*, które wszakże nie jest wszechwładne, bowiem ogranicza go moralność, prawo, gwarancje i wolności indywidualne. Państwo *winno być dość silne, ażeby mogło nie posługiwać się gwałtem*³⁵. Salazarowska koncepcja *państwa silnego* rozwijała się w opozycji do idei państwa totalnego, w myśl której państwo jest źródłem moralności i sprawiedliwości, zaś przemoc ustanawia prawa. Dla totalizmu naród nie

stanowi wartości, lecz jest traktowany jako zwykły surowiec niezbędny do wielkich urzeczywistnień politycznych³⁶. W innym zaś miejscu Salazar tak pisze na ten temat: *Dążąc do państwa silnego nie zamierzamy jednak utworzyć państwa totalistycznego. Państwo, które podporządkowuje idei narodu czy rasy wszystkie elementy, zasady i postulaty w dziedzinie moralności, prawa, polityki czy ekonomii, przeistoczyłoby się nieuchronnie w organizację wszechpotężną i wszechobejmującą, której zostałyby poddane wszystkie przejawy życia indywidualnego i zbiorowego – państwo takie mogłoby zrodzić absolutyzm, gorszy od absolutyzmu poprzedzającego ustroje liberalne. Państwo takie byłoby w istocie swej pogańskie, sprzeczne z duchem naszej cywilizacji chrześcijańskiej i doprowadziłoby prędzej czy później do takich rewolucji, jakie obalały dawne ustroje, a nawet mogłoby doprowadzić do nowych wojen religijnych, stokroć gorszych, aniżeli dawne*³⁷.

Jeżeli tak rozumiane państwo silne przybiera charakter dyktatury, to jest ono dyktaturą narodową, a nie dyktaturą jednostek, klas czy partii politycznych. Dyktatura narodowa w stopniu większym niż jakikolwiek inny ustrój ma zapewnić spokój, porządek wewnętrzny oraz współpracę całego narodu. Zawieszając prawa – twierdził Salazar – z których naród w rzeczywistości nie korzystał, narzucając milczenie jednemu, a zapewniając wszystkim spokój i bezpieczeństwo, dyktatura zapewniła administracji publicznej warunki, potrzebne dla owocnej pracy³⁸. Likwidując rywalizację sił politycznych dyktatura narodowa zapewnia stabilność rządów kompetentnych, a innymi słowy umożliwia politykę bez

³² O. Salazar, dz. cyt., s. 90.

³³ A. Ferro, dz. cyt., s. 45.

³⁴ Tamże.

³⁵ O. Salazar, dz. cyt., s. 90.

³⁶ Tamże, s. 181.

³⁷ Tamże, s. 216.

³⁸ Tamże, s. 68.

politykowania i rządzenie bez politykowania. Dyktatura narodowa jest również skierowana przeciwko władzy personalnej i ambicjom jednostkowym.

Konkluzja

Salazar był jednym z nielicznych polityków, którzy otwarcie deklarowali swą wrogość wobec demokracji. Co więcej, to swoje stanowisko usiłował uzasadniać teoretycznie. Pragnął znaleźć swoistą „trzecią drogę” pomiędzy demokracją a totalizmem³⁹. Czy mu się to udało? Z pewnością nie do końca. Wzywał do narodowej konsolidacji i uwypuklał autorytet państwa odwołującego się do zasad korporacyjnych. W tym sensie więc jego myśl polityczna przynależy bez wątpienia do tradycji autorytarnej. Przeprowadzając swą krucjatę przeciwko demokracji Salazar popełnił błąd pars pro toto przyjmując negatywne doświadczenia demokracji portugalskiej lat 1910–28 jako cechy właściwe dla demokracji w ogóle.

Przede wszystkim jednak Salazar uważał się za człowieka czynu, a nie za gabinetowego teoretyka polityki. W konsekwencji nie wahał się eksperymentować na żywej tkance społecznej w szczerym przekonaniu, iż *mamy obowiązek poświęcić wszystko dla wszystkich; nie powinniśmy się poświęcać wszyscy dla niektórych*⁴⁰. Realizował politykę nie wielkich zamiarów, lecz poważnych działań.

Przypisywał narodowi i jego dobru wartość najwyższą, a więc w jego przekonaniu tylko polityka narodowa zasługiwała na uznanie, chociaż nie była to polityka nacjonalizmu agresywnego. Salazar nie miał ambicji uniwersalnych i zawsze podkreślał, że jego program jest dostosowany tylko do warunków Portugalii. Widząc wyłącznie organiczny interes narodu nie dostrzegał interesów cząstkowych. Radykalnie odrzucając demokrację był w zgodzie z duchem przedwojennej Europy, ale już nie z aspiracjami czasów późniejszych.

System polityczny, który założył i któremu patronował, musiał więc przejść do historii, choć stało się to już po jego śmierci.

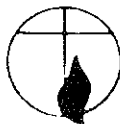
³⁹ Por. K.D. Bracher, *The Age of Ideologies*, London 1984, s. 176. Zdaniem Brachera obok Portugalii Salazara podobny typ politycznego autorytaryzmu pragnącego odrzucenia tak demokracji jak i totalizmu reprezentowały Węgry M. Horthy'ego, Polska J. Piłsudskiego, Niemcy P. Hindenburga i F. Papena, Austria E. Dollfussa i K. Schuschnigga, Grecja J. Metaxasa oraz Hiszpania F. Franco. Trzeba jednakże dodać, iż wspomniane ustroje nie zawsze – oczywiście – odwoływały się do identycznych wartości politycznych.

⁴⁰ O. Salazar, dz. cyt., s. 87.

Les idées politiques d'Antonio Salazar

Analysant le profil politique d'Antonio Salazar, l'auteur rappelle que c'était l'un des rares hommes politiques à se déclarer ouvertement hostile pour la démocratie. Ce faisant, Salazar tenta de donner une justification théorique de sa position. Il recherchait une „troisième voie“ entre la démocratie et le totalitarisme, et ce n'est pas entièrement qu'il y a réussi. Il appelait à une consolidation nationale et mettait en vedette le prestige d'un Etat s'inspirant des principes corporatifs. Dans

ce sens, sa pensée politique s'inscrit indubitablement dans la tradition autoritaire. Dans sa croisade contre la démocratie, il a commis une erreur: celle d'avoir pris les expériences négatives de la démocratie portugaise des années 1910-1918 pour les caractéristiques propres à la démocratie en général. N'ayant en vue que l'intérêt national, il s'est montré incapable de percevoir les intérêts légitimes de groupes sociaux, et n'hésitait pas à expérimenter sur un tissu social vivant.



Paweł Machcewicz

Kościół w hiszpańskiej wojnie domowej 1936–1939*

W lipcu 1936 r. hiszpańska armia wystąpiła przeciwko centrolewicowemu rządowi Frontu Ludowego, dając w ten sposób początek niemal trzyletniej wojnie domowej. Pucz wojskowych miał charakter zdecydowanie prawicowy, jego celem było położenie kresu republikańskim reformom politycznym i społecznym, zduszenie w zarodku rewolucyjnego wrzenia narastającego w masach chłopskich i robotniczych. To, co w zamierzeniu generałów miało być szybkim i skutecznym przecięciem wrzodu, stało się jednak katalizatorem radykalnej rewolucji społecznej. Rząd Frontu Ludowego, wobec nielojalności większej części wojska i policji, w celu obrony Republiki był zmuszony odwołać się do partii lewicy i związków zawodowych; robotnikom wydano duże ilości broni i amunicji wzywając ich jednocześnie do ochrony legalnej władzy. Hiszpania błyskawicznie przemieniła się w arenę wielkiej bitwy między milicjami socjalistycznymi i anarchistycznymi a armią. Tam, gdzie zwyciężyły oddziały milicji – początkowo dotyczyło to ponad połowy terytorium – doszło do faktycznego zastąpienia dotychczasowych organów władzy przez żywiołowo powstające rady i komitety rewolucyjne, skupiające przedstawicieli lewicowych organizacji, w głównej mierze anarchistów i socjalistów. Rząd i administracja niemal całkowicie utraciły kontrolę nad rozwojem wydarzeń. Natychmiast po pokonaniu puczu, często nawet jeszcze w trakcie walk, milicje ludowe dokonywały pogromów klas średnich i wyższych. Rewolucyjne komitety przejmowały przedsiębiorstwa i majątki ziemskie przekazując je robotnikom i chłopom.

Socjaliści i anarchoiści z ogromnym rozmachem zaczęli wprowadzać w życie swe ustrojowe projekty¹.

Kościół główną ofiarą rewolucji

Charakterystyczną cechą hiszpańskiej rewolucji było to, że jej niszczycielski impet najsilniej uderzył w Kościół. Duchowieństwo było tą grupą społeczną, która najbardziej ucierpiała od rewolucyjnego terroru; ogółem zginęło około 7000 osób: 12 biskupów, 4194 księży, 283 zakonnice, 2365 zakonników².

W pierwszych dniach wojny milicje ludowe lub nawet niezorganizowane tłumy przystępowały do palenia i niszczenia kościołów i klasztorów. Skala tych działań była olbrzymia. W Barcelonie na 58 kościołów ocalała tylko katedra, i to wyłącznie dlatego, że autonomiczny rząd kataloński ze względu na jej historyczną wartość otoczył ją specjalną opieką³. Kościoły i klasztory były niszczone nie tylko w pierwszych dniach rebelii, kiedy nastąpił gwałtowny przypływ rewolucyjnej fali, ale podlegały demolowaniu i dewastowaniu jeszcze długie tygodnie po stłumieniu puczu. Masowym zjawiskiem było bezczeszczenie sakralnych obiektów i przedmiotów. Przebywający w Aragonii George Orwell widział koś-

* Artykuł jest oparty na pracy magisterskiej napisanej w 1989 r. w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem prof. Marcina Kuli.

¹ Por. P. Broué, E. Temime, *Le révolution et la guerre d'Espagne*, Paris 1961; H. Thomas, *La guerre d'Espagne*, Paris 1985; G. Jackson, *The Spanish Republic and the Civil War*, Princeton 1965.

² H. Thomas, dz. cyt., s. 213.

³ Straty hiszpańskiego Kościoła w 1936 r. uzmysławia opis Toledo, miasta słynącego ze swych świątyń: „Obraz zniszczenia straszny, część kościołów i klasztor doszczętnie zniszczono, w jednym z kościołów zerwano posadzkę i pochowano 400 milicjantów oblegających swego czasu Alkazar, dzieła sztuki zniszczono lub rozgrabiono, część obrazów malarza Greco pocięto w drobne kawałki, drogocenną koronę Matki Boskiej Cudownej z katedry z Toledo oraz kapę wysadzaną 80 000 pereł z tego obrazu skradziono. 108 księży rozstrzelano, łącznie z 72 zakonnicami” (Archiwum Akt Nowych MSZ, 6917, k. 80).

ciół, który służył całej wsi za latrynę⁴. Położenie Kościoła w niezliczonych miastach, miasteczkach i wsiach republikańskiej Hiszpanii dobrze ilustruje fragment zapisów Ksawerego Pruszyńskiego dotyczący miejscowości Montoro w Andaluzji: *W kościele bawią się dzieci i pali się ogień (...) Ołtarz i chór (...) są porąbane z jakąś przykrą zawziętością. Pergaminowe arkusze, wyrwane zapewne z mszału, walają się na ziemi (...) Z rusztowań dzwonu zwisa wielki czerwony sztandar i czuwa warta. Przechodzimy jeszcze kilka ulic, aż nadarza się młody człowiek z milicji ludowej, który zaczyna nas oprowadzać. Jeszcze jeden kościół, ten przynajmniej zamknięty. Młody człowiek opowiada nam bez skurpułów o tym, jak „skończono z księżmi”. Z pięciu trzech zabito. Dwóch nie zabito, nie. Zostali i teraz są bez sutann, normalnie jak żyć trzeba, pracują w kancelarii miejskiej⁵.*

Pogromu duchowieństwa i niszczenia kościołów dokonywały milicje robotnicze lub niezorganizowane tłumy. Rząd republikański od początku potępiał te praktyki, ale w początkowym okresie wojny pozostawał wobec nich bezsilny. Ludowy, oddolny wymiar antyreligijnego terroru wyraźnie odróżnia hiszpańskie wydarzenia od innych XX-wiecznych rewolucji, które także uderzyły w Kościół. W Rosji radzieckiej i Meksyku lat trzydziestych prześladowania Kościoła były inspirowane przez rewolucyjne elity i sterowane przez państwo, odbywały się przy dezaprobach lub – w najgorszym przypadku – obojętności większej części ludności; dyktowały je przesłanki doktrynalne lub swoiście rozumiane racje państwowe. Hiszpański antyklerykalizm miał natomiast charakter prawdziwie żywiołowy i masowy. Warto przytoczyć Ilję Erenburga, który jesienią 1936 r. podróżował po hiszpańskiej prowincji: *Wszędzie widziałem zwęglone szkielety spalonych kościołów. Na wieść o powstaniu faszystowskim chłopci przede wszystkim podpálili kościół i klasztor. Jeden z nich tłumaczył mi: „Wiesz, kto jest najgorszym wrogiem? Curas [księża] i mnisi.*

Potem generałowie, oficerowie. No i naturalnie bogacze". Widząc jeden nie spalony kościół mój towarzysz zapytał chłopów: „Dlaczegoście go nie spalili?" Kiedyśmy się oddalili od wioski, powiedziałem mu: „Nie rozumiem – po co palić? Oni przecież nie mają ani jednego porządnego budynku. Można by urządzić szkołę, świetlicę". Mój towarzysz rozniewał się: „Czy nie wie pan, ileśmy się przez nich nacierpieli? Nie, lepiej już bez świetlicy, byle nie mieć tego przed oczami..."⁶

Interpretacje prorepublikańskie wiązały przyczyny tak gwałtownego wybuchu ludowej niechęci do Kościoła z faktami – rzekomo nagminnymi – czynnego uczestnictwa księży w rebelii. W rzeczywistości znane są tylko bardzo nieliczne takie przypadki. Antyklerykalizm hiszpańskich mas miał znacznie głębsze podstawy natury społecznej, politycznej i ekonomicznej.

Kościół katolicki stanowił w Hiszpanii wielką potęgę materialną; po konfiskacie w 1837 r. części jego gruntów rozwinął szeroką działalność gospodarczą w przemyśle i handlu. W XX w. kontrolował wiele koncernów i banków (jeden z pięciu największych banków hiszpańskich nosił nazwę „Banco Espiritu Santo"), w miastach był właścicielem kamienic, a nawet kabaretów. Do niego należała większa część szkolnictwa niższego i średniego szczebla. W latach trzydziestych było w Hiszpanii około 35 tys. księży, 20 tys. zakonnic, 60 tys. zakonników. Ten ogromny potencjał ludzki i organizacyjny nie odpowiadał już rzeczywistym potrzebom społecznym. Ocenia się, że w tym czasie 2/3 Hiszpanów nie praktykowało regularnie⁷. Nawet hiszpańska wieś bardzo zmieniała się od czasów, gdy chłopci występowali przeciw napoleońskiej armii w obronie wiary i Kościoła. Orwell – nie będący przecież katolikiem – w czasie

⁴ G. Orwell, *W hołdzie Katalonii*, b.m.w., [„Oficyna Literacka"] 1985, s. 24.

⁵ K. Pruszyński, *W czerwonej Hiszpanii*, Warszawa 1985, s. 53–54.

⁶ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. IV, Warszawa 1984, s. 130–131.

⁷ H. Thomas, dz. cyt., s. 40–43.

swego pobytu w Aragonii był wielce zdziwiony obojętnością miejscowej ludności w kwestiach religijnych. *Zaskoczyło mnie – pisał – że mieszkańcy tej części Hiszpanii byli chyba autentycznie pozbawieni wierzeń religijnych – ściślej mówiąc, chodzi mi o brak pobożności. Dziwne to, ale w ciągu całego mojego pobytu w Hiszpanii ani razu nie widziałem nikogo, kto by się przeżegnał; a przecież zdawałoby się, że jest to odruch instynktowny i rewolucja nie ma tu nic do rzeczy*⁸.

Proces stopniowej laicyzacji społeczeństwa hiszpańskiego z jednej strony był częścią ogólnego trendu obejmującego większość krajów europejskich, z drugiej strony niewątpliwie wiązał się z pozycją, jaką Kościół zajmował w życiu politycznym i społecznym Hiszpanii. Potęga i bogactwo Kościoła ostro kontrastowały z miejską i wiejską nędzą. Ważniejsze było jednak to, że Kościół hiszpański zawsze zajmował w kwestiach politycznych i socjalnych stanowisko skrajnie zachowawcze, mocą całego swego autorytetu przeciwstawiał się wszelkim – rewolucyjnym i reformistycznym – próbom zmiany społecznego status quo. Jego reakcyjność budziła zastrzeżenia nawet Piusa XI, który usiłował nakłonić hiszpański episkopat do postępowania bardziej zgodnego z duchem czasu⁹. Taka postawa Kościoła hiszpańskiego sprawiała, że był on postrzegany przez ruchy radykalne jako strażnik istniejącego porządku. Nieprzypadkowo już od początku XX w. w czasie niepokojów społecznych tradycyjnie palono kościoły. Liczne świątynie spłonęły w 1909 r. w czasie długotrwałych rozruchów w Barcelonie; w maju 1931 r., po tym, jak list pasterski kardynała Segury został powszechnie odebrany jako kościelne votum nieufności wobec dopiero co powstałej Republiki, w kilkunastu miastach Hiszpanii podpalono kilkadziesiąt kościołów. Wszystkie grupy, które opowiadały się za innowacjami i zmianami w hiszpańskiej rzeczywistości, w naturalny sposób sytuowały się na pozycjach przeciwnych wobec Koś-

cioła. Duża część mieszczaństwa była antyklerykalna w duchu XIX-wiecznego liberalizmu. Centrowe partie republikańskie, będące jego polityczną reprezentacją, zmierzały do laicyzacji państwa, ograniczenia szkolnictwa kościelnego, likwidacji części zakonów. Większość tych projektów została zrealizowana w 1931 r. w republikańskiej konstytucji, która zepchnęła Kościół na pozycje skrajnie wrogie Republice.

O ile polityczną wykładnią antyklerykalizmu klas średnich był liberalizm, to wrogość, którą żywiła do Kościoła duża część mas ludowych, swą ideową podbudowę zawdzięczała ruchom i ideologiom lewicowym – przede wszystkim anarchizmowi i socjalizmowi.

Aby zrozumieć istotę konfliktu, który w 1936 r. wstrząsnął Hiszpanią, przynosząc Kościołowi tak wielkie straty, trzeba poświęcić nieco uwagi anarchizmowi, który na hiszpańskiej scenie politycznej był niewątpliwie ruchem najpotężniejszym i najradykałniejszym. Rozwijając się najpierw pod wpływem koncepcji Bakunina, a począwszy od początku XX w. – syndykalizmu Sorela, hiszpański anarchizm już u progu naszego stulecia był wielkim masowym ruchem, skupiającym robotników przemysłowych i ubogich chłopów, dysponującym największymi wpływami w Katalonii. Anarchistyczna organizacja związkowa, Confederación Nacional del Trabajo (Krajowa Konfederacja Pracy), w latach trzydziestych skupiała ponad milion członków. Program anarchistów zakładał zniszczenie państwa i zastąpienie go federacją wolnych gmin i producentów. Likwidacja własności prywatnej miała znieść wszelkie nierówności socjalne, wyeliminować niesprawiedliwość. Anarchistyczna negacja istniejącego porządku zawierała silny ładunek etyczny: anarchiści kładli nacisk na czystość moralną i samodoskonalenie się jednostek, co dawało czasami efekty groteskowe, jak np. odrzucanie

⁸ G. Orwell, dz. cyt., s. 32.

⁹ H. Thomas, dz. cyt., s. 45.

kawy, alkoholu i innych używek¹⁰. Charakterystyczne jest to, że anarchizm był ruchem autentycznie plebejskim. I. Erenburg, który przez pewien czas przebywał wśród hiszpańskich anarchistów, pisał, że prawie nie spotykał wśród nich ludzi wykształconych¹¹. Ich dogmatyzm był wiarą prostych ludzi, co odróżniało go od intelektualnego doktrynerstwa tak często spotykanego w partiach komunistycznych. Fundamentalizm anarchistów nie uznawał kompromisów: zniszczone miało być nie tylko państwo – instrument ucisku i zniewolenia, ale także Kościół – źródło moralnej deprawacji ludzkości, instytucja oparta na fałszu i hipokryzji, głosząca ewangeliczne ideały i praktykująca ich przeciwieństwo, utrzymująca przy tym lud w posłuszeństwie wobec klas posiadających. Ludowej niechęci do Kościoła, wynikającej z przyczyn politycznych i społeczno-ekonomicznych, anarchizm nadawał piętno doktrynalne, traktując religię jako zwornik starego świata, który należy zniszczyć. Trzeba przyznać, że takie wyobrażenie o roli Kościoła w Hiszpanii nie odbiegało daleko od prawdy. Kościół katolicki od wieków stanowił integralny element hiszpańskiej państwowości, katolicyzm był najsilniejszym rysem tożsamości narodowej Hiszpanów. *Wszystko, co było starą Hiszpanią, dawną Hiszpanią, stało Kościołem w tym kraju...*¹²

W swym radykalizmie i dążeniu do uregulowania całości ludzkiego życia anarchizm – jak to już współcześnie zauważono – miał pewne cechy ruchu religijnego, przypominał średniowieczne herezje ludowe. Jego zderzenie z Kościołem katolickim było nieuniknione.

Spirala nienawiści

W momencie wybuchu wojny domowej wszystkie siły polityczne, które opowiedziały się za Republiką, były – z wyjątkiem Kraju Basków, o którego odrębności pisze

pień autonomiczności, niezależnie od wielu relacji, jakie między nimi zachodzą. Innymi prawami rządzi się ekonomiczna sfera życia społecznego, według innych zasad działają systemy wychowania i kontroli społecznej, innym prawidłowościom podlegają systemy władzy. Niezależnie od tego muszą one pozostawać względem siebie w pewnym stopniu odpowiedniości. Generalizując powiemy, że każde większe zakłócenie względnie harmonijnego rozwoju w zakresie podstawowych wymienionych dziedzin życia kultury oraz pomiędzy tymi dziedzinami musi prowadzić do dramatycznych następstw.

Największym błędem tak w działaniach władzy politycznej jak i w potocznym mniemaniu jest przekonanie, że należy skoncentrować się na jednej tylko naruszonej sferze życia społecznego, doprowadzić ją do porządku i kolejno realizować program odbudowy pozostałych elementów. OTÓŻ JEST TO CZYSTA UTOPIA! Albowiem mimo względnej autonomiczności poszczególnych sfer kultury są one skorelowane w tak dużym stopniu, że regres w jednej dziedzinie pociąga za sobą regres dziedzin pozostałych. Dlatego regres, który OBJAWIŁ SIĘ początkowo jako jedynie ekonomiczny, ma swoje bezwzględne przyczyny i następstwa społeczne i polityczne, a nie sposób ratować sytuacji jedynie przez uporządkowanie ekonomiki bez jednoczesnego dokonywania zmian społecznych i politycznych (pogląd przeciwny nosi miano MONOEKONOMIZMU i jest dobrze znany jako błąd w tradycji nauk społecznych i praktyce politycznej). REFORMA EKONOMICZNA NIE MA ŻADNYCH SZANS POWODZENIA BEZ JEDNOCZESNEJ REFORMY W SYSTEMIE KONTROLI SPOŁECZNEJ, ORGANIZACJI WYCHOWANIA I ORGANIZACJI WŁADZY POLITYCZNEJ. NARUSZENIE OWEJ HARMONII PRZEMIANY KULTUROWEJ JEST KOLEJNĄ GRANICĄ WŁADZY POLITYCZNEJ, KTÓREJ PRZEKROCZENIE KOŃCZY SIĘ OSTATECZNIE KATASTROFĄ NIE TYLKO DLA WŁADZY, LECZ CO GORSZA – DLA SPOŁECZEŃSTWA I TRWANIA CAŁEJ KULTURY.

Proces degeneracji kultury

Historia zna wypadki, gdy z generalnego kryzysu kultury mniej lub bardziej przypadkowe czynniki lokalne na drodze specjalnego mechanizmu wyprowadzały jej zdegenerowaną postać. Taka sytuacja następuje wówczas, gdy dominacja jednego typu działań kulturowych narusza względnie harmonijną dotąd strukturę kultury, lecz nie następuje wskutek tego jej całkowita dezintegracja (upadek). Kultura zostaje zachowana przy jednoczesnym wytworzeniu się znacznych dysproporcji pomiędzy różnymi jej elementami, dzięki wyeksponowaniu jednego z nich, który od tej pory zaczyna pełnić rolę SPOIWA CAŁOŚCI KULTURY.

Spoiłem tym może być narodzony z kryzysu system władzy, który metodami nakazów i siły podporządkowuje sobie (a właściwie ludziom, którzy władzę sprawują) określone kierunki działania całego aparatu kulturowego (np. fasyzm). W takim totalitarnym systemie WSZYSTKO NABIERA WYMIARU POLITYCZNEGO. Przekonania, wiara, praca, moda, zainteresowania itp. są wyrazem określonej postawy politycznej. Politycznego wymiaru nabiera pochodzenie, rasa, uprawiana działalność ekonomiczna czy stosunek do tradycyjnych wartości kulturowych. W takim SYSTEMIE KULTURY ZDEGENEROWANEJ POLITYCZNIE można wyrażać swoje poglądy polityczne przez kolor noszonych skarpetek, styl tańca, sposób wiązania krawata, rodzaj uznawanej sztuki ergo – następuje TOTALNA UNIFORMIZACJA I ZNIWELOWANIE INDYWIDUALNYCH ZACHOWAŃ I UMYŚŁÓW.

Sytuacja taka początkowo może nie budzić powszechnych sprzeciwów społecznych, jeżeli totalitarny władca zrodzony z kryzysu daje poddanym w zamian wiarę i nadzieję na lepszą przyszłość, zaś oni będą dzielili tę wiarę częściowo ze strachu, częściowo zaś z naiwnego przekonania i zaufania do zamysłów wład-

cy. System taki może trwać dopóty, dopóki nadzieje społeczne są podsycane. Najlepszym na to sposobem jest mobilizacja społeczeństwa na zasadzie wyzwolenia mechanizmów integracyjnych przez wskazanie na konieczność wspólnego przeciwstawienia się realnemu lub wyimaginowanemu wrogowi zewnętrznemu czy wewnętrznemu, przy jednoczesnym wskazaniu na alternatywę nie do przyjęcia – zagładę całości.

Innym przykładem degeneracji jest wypadek, w którym jedynym spoiwem kultury staje się system ekonomiczny lub system wychowania. W KAŻDEJ TAKIEJ SYTUACJI POTRZEBY UCZESTNIKÓW DANEJ KULTURY PRZESTAJĄ SIĘ CAŁKOWICIE LICZYĆ, ZAŚ SAMA KULTURA W PODSTAWOWYCH SWOICH WARTOŚCIACH ZOSTAJE ZORIENTOWANA NA CELE POZALUDZKIE – CELE SAMYCH STRUKTUR NIESPROWADZALNE W ŻADNYM RACHUNKU DO HUMANISTYCZNEGO WYMIARU.

Każda kultura zdegenerowana charakteryzuje się zatem ALIENACJĄ jednego jej elementu PRZECIWKO pozostałym, a w szczególności PRZECIWKO LUDZIOM, KTÓRZY ZOSTAJĄ SPROWADZENI W TAKIEJ KULTURZE DO WARTOŚCI INSTRUMENTALNYCH, A NIE OSTATECZNYCH.

Tego typu kultura zdegenerowana (tu totalitarna) pozornie wydaje się kompozycją bardziej mobilną, silniejszą i skuteczniejszą. Niemniej tak może być w krótkich okresach, w których jest jeszcze możliwe koncentrowanie społeczeństwa wokół bardziej lub mniej iluzorycznych celów. Może ona szybko kroczyć naprzód i przeżywać sukcesy podtrzymujące energię psychospołeczną lub walczyć przeciwko mniej czy bardziej wyimaginowanym wrogom, by również tym sposobem utrzymywać społeczeństwo w koniecznej totalitaryzmowi mobilności. Wojna była dla faszystów równie koniecznym warunkiem trwania systemu jak w innej kulturze normalne prowadzenie działalności ekonomicznej. Taka struktura – z zewnątrz odznaczająca się siłą i jed-

nością, którą można porównać do sprawnego okrętu – jest w istocie krucha i nietrwała i może ją zniszczyć niewielki nawet wstrząs społeczny. Przeciwnie – struktury, których podstawowym celem jest zaspokojenie potrzeb społecznych, manifestowanych w jedyny realny wymyślony dotąd sposób, w sposób demokratyczny, daje się porównać do ciężkiej tratwy niezdarnie wykonującej poszczególne manewry, lecz znacznie stabilniejszej i trwalszej, a przede wszystkim ludzkiej.

Kultury zdegenerowane wyrastają zazwyczaj z ludzkiego nieszczęścia, pasożytują na poczuciu zagrożenia, na nędzy, wyzysku i poniżeniu ludzkiej godności. Zwyródnienie ludzkiego życia rodzi inne zwyródnienia. ZAPOMINA SIĘ WÓWCZAS, ŻE WŁADZA POLITYCZNA MA SVOJĄ OSTATECZNĄ RACJĘ W POTRZEBACH SPOŁECZNYCH, DO REALIZACJI KTÓRYCH JEST POWOŁANA. Zapomina się o tym, że postępowanie przeciwne jest ostatecznym przekreśleniem społecznego „consensusu”, wszelkiego „raison d'être” takiej władzy. Jest to więc granica, której nie można przekroczyć, poza którą wszelka władza wcześniej czy później sama się zawsze dezawuuje.

Sprawiedliwość

OSTATECZNĄ GRANICĄ WŁADZY, POWIĄZANĄ Z TRADYcją CAŁEJ KULTURY, JEST POCZUCIE SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ. Skupiają się w tym poczuciu wszystkie powyżej ukazane granice, poza którymi władza polityczna jest jedynie fikcją, kryptonimem dla przestępstwa i dalsze jej kontynuowanie może nabrać *zbrodniczego charakteru* (Shakespeare).

Nie ma rzecz jasna sprawiedliwości społecznej raz na zawsze danej. Poczucie sprawiedliwości zależy przede wszystkim od historii, która była udziałem danego społeczeństwa, i od tych wartości, które szczególnie utrwaliły się w społecznej pamięci. Dlatego historia życia

społecznego określa odpowiedni dla swojego czasu STANDARD KULTUROWY. Jego treścią jest zestaw podstawowych w danym okresie potrzeb społecznych. Wśród nich do najbardziej fundamentalnych – charakterystycznych zwłaszcza dla polskiej tradycji – należą takie, jak potrzeba bezpieczeństwa, demokracji, tolerancji, wolności, swobody wypowiedzi, szerokiego dostępu do wytworów kultury światowej – potrzeba otwarcia na świat, i wreszcie potrzeby materialne, których poziom realizacji jest w każdym okresie wyznaczany możliwościami i siłami społeczeństwa.

BRAK REALIZACJI POTRZEB SPOŁECZNYCH MIESZCZĄCYCH SIĘ W RAMACH STANDARDU KULTUROWEGO (nie ma to nic wspólnego z pojęciem tzw. minimum socjalnego) JEST ZAWSZE NAJBARDZIEJ WYRAŹNYM OBJAWEM SPOŁECZNEJ NIESPRAWIEDLIWOŚCI. Zauważmy bowiem, że jeżeli standard jest określony sumą wydatkowanej energii społecznej, i społeczeństwo rzeczywiście tę energię wydatkuje, a w efekcie znaczna jego część żyje poniżej owego standardu (np. na poziomie „minimum socjalnego” lub poniżej), to powstaje pytanie: CO SIĘ DZIEJE Z RESZTĄ WYTWORZONYCH WARTOŚCI? Niewątpliwie jest bowiem to, że OSTATECZNYM CELEM LUDZKIEJ PRACY JEST ZASPOKOJENIE POTRZEB SPOŁECZNYCH – tych aktualnych i przyszłych, lecz nie przekraczających granicami swojej realizacji horyzontu oczekiwań co NAJWYŻEJ DWÓCH GENERACJI (są tu pewne wyjątki, por. psychologia społeczna). Inaczej następuje zwykle masowa emigracja.

Warunkiem sprawiedliwości społecznej jest więc pełna realizacja standardu kulturowego. Utrwalanie życia pewnych grup społecznych na poziomie „minimum socjalnego” lub poniżej jest krzyczącą niesprawiedliwością rezerwatów dla niższych klas ludności. Nie znaczy to jednak, że jednostka ma za darmo otrzymać wszystko to, co się mieści w ramach danego standardu; ale JEDNOSTKA MUSI MIEĆ STWORZONĄ MOŻLIWOŚĆ SZYB-

KIEGO (pozostającego w rozsądnej proporcji do długości ludzkiego życia) OSIĄGNIĘCIA TEGO STANDARDU bez nadzwyczajnych poświęceń, pracy ponad siły, wyrzeczeń itp. JEŻELI BOWIEM OSIĄGNIĘCIE ZWYKŁEGO, STANDARDOWEGO POZIOMU ŻYCIA ODBYWA SIĘ NIE-ZWYKŁYM KOSZTEM PŁACONYM PRZEZ JEDNOSTKĘ, TO MAMY NASTĘPNY OBJAW STANU NIESPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ.

Następna kwestia ma charakter ogólniejszy. Stan sprawiedliwości społecznej nie jest celem samym w sobie, lecz jest wartością instrumentalną – środkiem do ostatecznego utrwalania całości społecznej i stwarzania warunków rozwoju. Sprawiedliwość nie może być jedynie wartością pomnikową, lecz ma być wartością życia. Każde naruszenie sprawiedliwości społecznej – tej faktycznie funkcjonującej w powszechnym odczuciu, a nie tylko zawartej w kodeksach prawa – godzi ostatecznie w całość życia społecznego. Np. zaniedbania w realizacji standardu oświaty, stworzenie złych lub żadnych warunków do prowadzenia normalnego życia przez młodą rodzinę – zemszczą się ostatecznie na całym społeczeństwie, które wyda znerwicowaną, nie-douczoneą i pozbawioną dzieciństwa generację nowych obywateli. JEŻELI WIĘC STAN SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ MA PROWADZIĆ DO UMACNIANIA SPOŁECZEŃSTWA, TO POWYŻSZE ZANIEDBANIA SĄ SZCZEGÓLNYM PRZEJAWEM NIESPRAWIEDLIWOŚCI.

Ostatnia sprawa to kwestia RÓWNOŚCI I SPRAWIEDLIWOŚCI. Wydaje się, że PROBLEM RÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ DOTYCZY PRZED E WSZYSTKIM STANDARDU KULTUROWEGO I RÓWNYCH MOŻLIWOŚCI JEGO OSIĄGNIĘCIA. Pozostaje problem życia powyżej standardu i warunków osiągania tego wyższego poziomu. Sądzę, że zamykanie drogi do podwyższania poziomu życia nie jest ani celowe, ani możliwe, ani sprawiedliwe. Co więcej – podnoszenie poziomu przez jednostki jest elementem całościowego procesu podwyższania standardu kul-

tury. Sztuczne ograniczanie tego procesu prowadzi do naruszania motywacji pracy, do zniechęcenia czy wręcz odwołania się do działalności przestępczej. Tak więc stworzenie możliwości przekraczania standardu życia przez jednostki będzie zgodne z poczuciem sprawiedliwości społecznej, o ile procesowi temu będą towarzyszyły pewne warunki. A więc jeżeli osiągnięcie zwykłego poziomu życia (standardu) wymaga zwykłych wysiłków, to osiągnięciu wyższego poziomu życia muszą towarzyszyć większe efektywne wysiłki dokonywane uznanymi za godne sposobami w obrębie uznanych przez społeczeństwo za ważne i wartościowe dziedzin (np. twórcy, przedstawiciele szczególnie trudnych lub odpowiedzialnych zawodów itp.). Dalej – PODWYŻSZENIE STANDARDU ŻYCIA JEDNOSTKI, aby pozostawało w granicach sprawiedliwości społecznej, NIE MOŻE DOKONYWAĆ SIĘ KOSZTEM NARUSZENIA CZY CHOĆBY UTRUDNIENIA INNYM ZDOBYCIA POZIOMU STANDARDOWEGO.

TE PRZESŁANKI REALIZOWANE PRZY RZECZYWISTEJ DEMOKRACJI, JAWNOŚCI UDZIAŁU GRUP I JEDNOSTEK w dokonującym się na rynku PODZIALE SPOŁECZNIE WYTWORZONYCH WARTOŚCI i przy szerokiej kontroli społecznej wszelkiej władzy, w tym władzy politycznej w szczególności – czy w warunkach faktycznego (a nie pozornego) uspołecznienia życia – AUTOMATYCZNIE OKREŚLĄ STOSUNEK STOPNIA ZRÓŻNICOWANIA POZIOMU ŻYCIA LUDZI W DANEJ KULTURZE I ICH POCZUCIE SPRAWIEDLIWOŚCI.

Nie można mówić o sprawiedliwości w oderwaniu od demokratycznych form współuczestnictwa społeczeństwa w decydowaniu o swoich własnych sprawach. NIE MOŻNA WIĘC ŻAŁAĆ ZA DARMO POCZUCIA ODPOWIEDZIALNOŚCI SPOŁECZNEJ. Odpowiedzialność jest bowiem wprost proporcjonalna do udziału w wytwarzaniu określonej sytuacji. Jeżeli udział społeczeństwa w decydowaniu o istotnych dla niego sprawach był nie-

wielki, jeżeli decyzje były podejmowane arbitralnie, to trudno domagać się odpowiedzialności od tych, którzy byli jedynie wykonawcami, zaś w określaniu sytuacji nie uczestniczyli. Arbitralność przy podejmowaniu decyzji rodzi ostatecznie osamotnienie w odpowiedzialności.

* * *

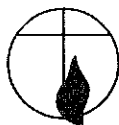
Każda władza nie dostrzegająca swoich granic, których przekroczyć jej nie wolno, jest niczym dziecko, ślepiec lub człowiek nawiedzony: bezradna i niepewna. Jeżeli jednak przekracza owe nieuchwytnie granice, staje się groźna, bo wchodzi na drogę, z której nie ma powrotu, a która w bliższej czy dalszej perspektywie wiedzie do NIEOBLICZALNEJ TRAGEDII CAŁEJ KULTURY.

Ostatecznie wszystko oceni historia. Nie zapominajmy jednak, że powstaje ona z narodzin przemijających i często zmarnowanych pokoleń. Miara odpowiedzialności w takiej perspektywie nie ma już żadnych granic.

Les limites du pouvoir

Considérant le sujet énoncé dans le titre, l'auteur en vient à la conclusion que l'organisation du pouvoir politique constitue l'un des grands éléments de la structure de civilisation dans son ensemble. Les limites du pouvoir sont circonscrites par le système d'organisation économique d'une société, celui de contrôle social et celui d'éducation dans lequel se

transmet la tradition d'une civilisation donnée. Si le pouvoir outrepassé ces limites, cela défait l'équilibre de la structure de civilisation et entraîne la dégenérescence et la destruction. Le réalisme politique consistera donc à garder la juste proportion entre les impératifs susmentionnés de toute civilisation.



Marek Bankowicz

Idee polityczne Antonio Salazara

Bywają politycy, którzy na trwałe wpisują się w zbiorową świadomość własnych narodów, choć wspomnienie ich działalności wywołuje rozmaite reakcje. Do grona takich właśnie przywódców należy Antonio Salazar – człowiek, który przez 36 lat był premierem Portugalii. Wywarł on przemożny wpływ na całą rzeczywistość społeczną XX-wiecznej Portugalii i kto wie nawet, czy w ogóle w nowożytnych dziejach tego kraju był ktoś inny dysponujący porównywalnym znaczeniem politycznym.

Sylwetka polityczna Salazara

Antonio de Oliveira Salazar urodził się 28 IV 1889 r. we wsi Vimieiro w północnej Portugalii w bardzo ubogiej rodzinie. Pochodził – jak sam później pisał – z *nizin, z ludu, z pracy, z nędzy*¹. Kształcił się w seminarium duchownym, gdzie przyjął niższe święcenia, ale ostatecznie księdzem nie został. Po opuszczeniu seminarium podjął studia prawnicze i ekonomiczne na sławnym uniwersytecie w Coimbrze. Ukończył je w 1914 r. zostając pracownikiem naukowym tegoż uniwersytetu. Niebawem, to jest po 4 latach, objął profesurę ekonomii i cieszył się wysokim prestiżem w środowisku akademickim.

W latach studenckich Salazar związał się z partią chrześcijańsko-demokratyczną. Z jej listy został wybrany 1921 r. do Zgromadzenia Narodowego, lecz po jednym jedynym posiedzeniu, w którym uczestniczył, niespodziewanie złożył mandat, zde gustowany atmosferą

¹ O. Salazar, *Rewolucja pokojowa*, Warszawa 1939, s. 73.

międzypartyjnych zatargów i kłótni politycznych w parlamencie, a także głęboko w ogóle rozczarowany do reguł demokracji parlamentarnej funkcjonującej w Portugalii od 1910 r., a więc od chwili obalenia ustroju monarchicznego i proklamowania republiki². Od momentu opuszczenia parlamentu nieufność do demokracji i pragnienie zastąpienia jej jakąś formą narodowego ustroju o charakterze organicznym będą podstawowymi wyznacznikami tak myśli jak i praktyki politycznej Salazara.

28 V 1926 r. siły zbrojne zlikwidowały system demokratyczny w Portugalii rozwiązując parlament, partie polityczne i ustanawiając silny rząd. *Bilans – piszą J. Pałęcka i O. Sobański w swej książce o Portugalii – szesnastu lat republiki parlamentarnej był katastrofalny. Siedem parlamentów, dziesięciu prezydentów (jeden zamordowany), pięćdziesiąt dwa gabinety, z których tylko jeden przetrwał dłużej niż rok, a wiele upadło po kilku dniach lub tygodniach, dwadzieścia cztery rewolty i powstania*³.

W zmienionych okolicznościach pojawiły się ponownie możliwości politycznego zaktywizowania się Salazara. W kwietniu 1928 r. (jeszcze przed zamachem wojskowym) Salazar będący cenionym w kraju ekonomistą objął urząd ministra finansów. Działając umiejętnie i konsekwentnie szybko wyprowadził Portugalię ze stanu prawdziwej katastrofy gospodarczej, w jakim chronicznie znajdowała się ona od lat, przewyciężył inflację i bezrobocie, doprowadził do zrównoważenia budżetu państwowego, zracjonalizował wydatki publiczne i spłacił długi zagraniczne, a nawet uzyskał nadwyżkę finansową przekształconą następnie w rezerwy złota i dewiz. Sukcesy te podniosły autorytet Salazara (wkrótce został on uznany za męża opatrznociowego kraju), a także otworzyły mu drogę do przywództwa politycznego.

5 VII 1932 r. Salazar został premierem i piastował ten urząd nieprzerwanie aż do września 1968 r. łącząc

go równocześnie przez cały ten okres ze stanowiskiem ministra finansów. Oprócz tego będzie on również ministrem spraw zagranicznych (1936–47), ministrem wojny (1936–44) oraz przywódcą jedyne go legalnego ruchu politycznego – Unii Narodowej⁴. Faktycznie dysponował władzą dyktatorską, rozwijając własną, przeciwną demokracji, specyficzną koncepcję istnienia państwa portugalskiego, znaną jako teoria Estado Novo (Nowe Państwo).

W systemie politycznym stworzonym przez Salazara stanowisko prezydenta, sprowadzające się do funkcji reprezentacyjnych i honorowych, było każdorazowo zarezerwowane dla przedstawiciela sił zbrojnych. Kolejno głową państwa byli: marszałek Antonio Carmona (1927–51), gen. Craveiro Lopes (1951–58) i admirał Americo Thomaz (1958–74). Konstytucja portugalska z 1934 r. przynosiła wysoce oryginalny mechanizm władzy państwowej, nie dający się porównać do rozwiązań żadnego ze znanych dotychczas ustrojów. Marcello Caetano w pracy pt. „Krótka historia konstytucji portugalskich” tak oto przedstawiał ów system polityczny: *Konstytucja portugalska postanawia, by Prezydent Republiki, zawsze pozostając dysponentem władzy, spełniał jedynie funkcje głowy państwa, pozostawiając troskę o kierowanie administracją premierowi, przed nim odpowiedzialnemu. Premier jest więc rodzajem kanclerza, bezpośrednio rządzącego i administrującego krajem. Jego zadaniem jest określenie kierunków polityki wewnętrznej i zewnętrznej rządu oraz kontrola działania wszystkich ministrów. Premier odpowiada przed prezydentem za całość poczynąń rządu; ministrowie są jedynie jego pomocnikami. Ustrój Portugalii jest więc mieszaniną władzy*

² Por. P. Fryer, P. McGowan Pinheiro, *Le Portugal de Salazar*, Paris 1963, s. 72–73.

³ J. Pałęcka, O. Sobański, *Rewolucja nie zaczęła się w czwartek*, Warszawa 1976, s. 72.

⁴ A. Palmer, *The Penguin Dictionary of Twentieth-Century History 1900–1982*, Harmondsworth 1987, s. 336.

prezydenckiej, jaką mamy w Ameryce Północnej, oraz władzy kanclerskiej, jaka istnieje w Niemczech. Można by to określić jako prezydencjalizm dwugłowy lub prezydencjalizm premierowski. W stosunku do innych ustrojów prezydenckich występuje zasadnicza różnica prawna: rada ministrów ma prawo samodzielnie rozwiązywać pewne zagadnienia. Faktycznie w takich wypadkach głos premiera zawsze decyduje⁵.

W ustroju Salazarowskim wszelka w zasadzie władza wykonawcza i ustawodawcza należała do rządu w pełni niezależnego od parlamentu, a rząd z kolei był całkowicie zdominowany przez premiera. Salazar uważał, że tylko stanowisko premiera i ministra spraw wewnętrznych winno mieć charakter polityczny, wszelkie pozostałe instytucje rządowe muszą rozwiązywać problemy natury technicznej. Parlament w Portugalii Salazara nie miał żadnego wpływu na decyzje państwowe. Zgromadzenie Narodowe stanowiące reprezentację polityczną dysponowało jedynie uprawnieniami w zakresie zmian konstytucyjnych i bardzo ograniczonym prawem inicjatywy ustawodawczej, zaś Izba Korporacyjna (Camara Corporativa) stanowiąca reprezentację zawodową miała głos doradczy i opiniotwórczy, a ponadto rozważała projekty przedłożone jej przez parlament. Po zmianach w 1958 r. Zgromadzenie Narodowe i Izba Korporacyjna na wspólnym posiedzeniu wyłaniały prezydenta, który do tej chwili był wybierany w głosowaniu powszechnym⁶. Suwerenem w państwie był naród rozumiany jako ogół żyjących w danym momencie obywateli. Ową suwerenność urzeczywistniał poprzez prezydenta, parlament i sądy. Prawa i obowiązki przypisano czterem kategoriom podmiotów: jednostkom, rodzinom, samorządom lokalnym oraz korporacjom gospodarczym. Za zasadnicze elementy struktury społecznej, Salazar uznawał rodziny i korporacje.

Rządy Salazara przyniosły Portugalii uzdrowienie gospodarcze i liczne reformy wewnętrzne. Polepszyły

się warunki życia, pracy i nauki, zrealizowano wiele przedsięwzięć publicznych. Stowem, kraj przeżywał *spokojny i niespektakularny postęp*⁷. Z drugiej jednakowoż strony rządy te wytworzyły szczególną petryfikację rzeczywistości politycznej, monopolizację władzy oraz limitowanie wielu aspiracji i interesów. Salazar, *pomimo iż osobiście był ascetyczny, skromny i bez ambicji, to jednak rządził Portugalią zdecydowanie*⁸, nie dopuszczając żadnej alternatywy.

W równym stopniu osoba jak i ideologia polityczna Salazara wzbudzały i nadal wzbudzają wyjątkowo przeciwstawne emocje i oceny. Ma on zaprzysięgłych przeciwników, którzy widzą w nim tylko dyktatora, aczkolwiek ma także oddanych zwolenników wskazujących, że nie zawsze i nie we wszystkich warunkach parlamentarizm się sprawdza, a więc autokratyczna propozycja Salazara była właśnie taką inną metodą, koniecznym remedium na niedoskonałości demokracji portugalskiej i – co więcej – była ona ufundowana na szczerych intencjach oraz mogła wykazać się znaczącymi osiągnięciami. Dodajmy, mówiąc na marginesie, iż do admiraatorów Salazara należał kard. Stefan Wyszyński, który w jednej ze swych homilii z 1981 r. w następujący sposób mówił o wieloletnim premierze portugalskim: *Był polityk, który prowadził tak zwaną rewolucję pokojową. Nazywał się Salazar. Przez wiele, wiele lat kierował swoim państwem, Portugalią. Doprowadził do tego, że jego kraj, ciągle niespokojny, pełen najrozmaitszych gwałtów i przemocy, stał się krajem pokoju i dobrobytu. Dlatego nazwano jego metodę „rewolucją pokojową”. Za jego rządów wszystko odmieniło się ku lepszemu. Odmienili się ludzie, ich dobre wole, serca i umysły*⁹.

⁵ Cyt. za J. Pałęcka, O. Sobański, dz. cyt., s. 74–75.

⁶ Zob. *Constituição política de República Portuguesa*, Lisboa 1938; por. także P. Fryer, P. McGowan Pinheiro, dz. cyt., s. 75–76.

⁷ A. Bullock, R.B. Woodings (eds.), *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*, London 1983, s. 671.

⁸ A. Palmer, dz. cyt., s. 336.

⁹ Kard. S. Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu*, Rzym 1981, s. 241.

Z aktywnego życia politycznego trwającego 40 lat Salazar wycofał się we wrześniu 1968 r. w wyniku doznanego wylewu krwi do mózgu. Następcą Salazara i kontynuatorem jego linii politycznej został profesor prawa Marcello Caetano, desygnowany przez ustępującego przywódcę. Salazar zmarł 27 VII 1970 r. Kresem dla salazaryzmu był wojskowy zamach stanu z 25 IV 1974 r. zwany *rewolucją goździków*, który przywrócił demokrację w Portugalii.

Demokracja i parlamentaryzm

W swym myśleniu politycznym Salazar zawsze kładł nacisk na konieczność przeciwstawiania się rozlicznym dogmatom i frazesom, niekiedy nieużytecznym, ale przekazywanym z pokolenia na pokolenie i traktowanym jak sacrum, wobec którego nie wolno protestować. W jego przekonaniu jedne z największych fetyszy politycznych to idee demokracji i parlamentaryzmu. Uważał, że ustrój oparty na wspomnianych ideach jest możliwy tylko wówczas, gdy naród cechuje wyjątkowe poczucie odpowiedzialności oraz świadomość zbiorowego interesu. Do narodów, które potrafiły podołać tym wysokim wymaganiom i praktykują racjonalną demokrację, zaliczają się Brytyjczycy, Szwajcarzy i Skandynawowie. Członkowie pozostałych narodów europejskich są raczej skłonni powodować się egoizmem, próżnością, żądzą władzy oraz interesem partykularnym, a więc w konsekwencji system demokratyczny – zdaniem Salazara – okazuje się nieodpowiedni dla nich, sprzeczny z ich charakterem i mentalnością. W takiej sytuacji *władza wyrodnije, a wszelki autorytet upada*¹⁰. Co więcej, system polityczny zostaje zdominowany przez partie, które wszechwładnie panują nad narodem. Trzeba sprawić – powiada Salazar – aby partyjne idee, nawyki i postawy *nie dominowały nad naszą myślą i naszym czynem*¹¹. Demokracje partyjne – mówił portugalski

polityk – przypominają sobie o narodzie wyłącznie w okresie wyborów.

Salazar niekiedy był nawet skłonny traktować demokrację i parlamentaryzm jako pewnego rodzaju zakamuflowaną i zalegalizowaną wojnę domową. Zwycięzcy owej wojny, czyli zwolennicy partii politycznej sprawującej władzę, cieszą się pełnią korzyści i przywilejów, natomiast sympatycy pokonanych ugrupowań są pozbawieni wszelkich możliwości działania stając się *jakby cudzoziemcami we własnym kraju*¹². W demokracji – twierdził Salazar – skala i zakres swobód obywatelskich nie zależą od gwarancji prawnych, lecz wypływają z faktu przynależności do odpowiedniej partii politycznej. Organizacje o charakterze politycznym dążą wyłącznie do zdobycia władzy, co doprowadza do *nieuchronnej spekulacji na państwie*¹³.

Kryzysy polityczne, ciągłe zmiany rządów oraz supremacja parlamentu, często pojawiające się w demokracji, praktycznie udaremniają długofalową pracę administracyjną oraz uniemożliwiają wprowadzenie w życie jakiegokolwiek koncepcji czy myśli politycznej. W ustroju parlamentarnym władza jest wykonywana przez zmienną i przypadkową większość, której jest obce poczucie odpowiedzialności obowiązujące rządzących. *Parlament* – pisał Salazar oceniając demokrację portugalską – *nie zapewnił trwałych podstaw ani finansom, ani życiu politycznemu, ani administracji publicznej. Nie rozumiał konieczności wprowadzenia nowego ustawodawstwa. Samowolnie się wtrącał do rządów, uzurpując miejsce władzy wykonawczej, osłabiając ją, podporządkowując sobie i paraliżując jej działanie. Skutkiem tego, że rząd i prezydent republiki znaleźli się w jednakowym położeniu, zależnym od parlamentu, państwo pozo-*

¹⁰ O. Salazar, dz. cyt., s. 103.

¹¹ *Przedmowa* Oliveira Salazara, w: A. Ferro, *Dyktator współczesnej Portugalii* Salazar, Warszawa 1936, s. XXIV.

¹² O. Salazar, dz. cyt., s. 104.

¹³ *Przedmowa...*, dz. cyt., s. XXI.

*stało bez szefa i bez kierunku – gdyż ciało zbiorowe nie może dać tego kierunku – a zarazem zanikła faktycznie wszelka odpowiedzialność, znikły wszelkie możliwości rządzenia. Sprawy drugorzędne, skandale prawdziwe czy pozorne, całkowicie pochłaniały wszystkie siły i czas rządzących*¹⁴. Tak więc w opinii portugalskiego polityka upadek parlamentaryzmu nie tylko nie przynosi osłabienia wpływu narodu na sprawy publiczne, ale – wręcz przeciwnie – otwiera drogę do pełniejszej współpracy między rządem a ludem. *Jestem istotnie – mówił Salazar – antyparlamentarzystą do szpiku kości, ponieważ nienawidzę pustych, werbalnych przemówień, krzykliwych i zbędnych interpelacji, gry namiętności nie dokoła jakiegś wielkiej idei, lecz dokoła drobiazgów, błahostek, stanowiących wielkie „nic” dla spraw narodowych*¹⁵.

Salazar oponował wobec demokracji również z tej przyczyny, że nie akceptował egalitaryzmu jako podstawowej zasady regulacyjnej organizującej zbiorowość społeczną. Wyrażał przekonanie, iż źródłem władzy nie są masy, lecz elita, która jednakowoż ma obowiązek kierowania ludem i poświęcania się dla niego. *Nasz ustrój – głosił Salazar – jest ludowy, aczkolwiek nie jest to rząd mas*¹⁶. Elitaryzm ma wynikać z przyczyn naturalnych, z niejednakowego wyposażenia ludzi w zdolności, umiejętności oraz cechy charakteru. Portugalski polityk wyznawał: *Nie wierzę w głosowanie powszechne, ponieważ głos indywidualny nie bierze pod uwagę różnic ludzkich. Nie wierzę w równość, lecz w hierarchię. Ludzie, taka jest moja opinia, muszą być równi wobec prawa, niemniej jednak uważam za niebezpieczne przypisywanie wszystkim tych samych uprawnień politycznych*¹⁷. Ideą Salazara była – jak to nazywają niektórzy badacze – *katedratokracja*, czyli rządy uniwersyteckich profesorów, którzy potrafią podążać w dobrym kierunku, bowiem dysponują wybitną wiedzą o naturze rzeczywistości społecznej¹⁸. Dlatego też niekiedy mówiło się o systemie Salazarowskim jako o *dyktaturze profesorów*.

Faszyzm

Drugim, obok demokratyzmu, kierunkiem politycznym poddawany przez Salazara krytyce był faszyzm. Należy to wyeksponować ze szczególną mocą, bowiem częstokroć oskarżano Salazara właśnie o to, że sam jest faszystą. Ta propagandowa krytyka – rozwijana głównie w krajach komunistycznych – była podszyta złą wolą i fałszywie kreśliła znak równości pomiędzy autokratyzmem Salazara a faszyzmem.

Ideologia faszystowska w ocenie Salazara postuluje niedorzeczną koncepcję państwa totalnego, którego celom i zamierzeniom nadaje się wymiar absolutny, a zatem podporządkowuje się państwu wszystkie poczynania obywateli. Wszystkie – co więcej – środki stosowane przez państwo są uznawane za słuszne i usprawiedliwione, zaś w razie potrzeby *państwo totalne nie cofnie się przed gwałtem, a zgodnie z logiką swego systemu, zamiast uważać ten gwałt za zamach na prawo, uzna go za wyraz prawa wyższego*¹⁹. W ten sposób powstaje szczególny hegemonizm państwowy i władza nie respektuje żadnych ograniczeń. *Jeśli państwo – pisał Salazar – Zawiera w sobie swój cel i swą rację bytu, to nie mogą istnieć ani przepisy zewnętrzne, ograniczające jego działalność, ani jakiegokolwiek prawo poza nim leżące. Prawa, które państwo określa lub nadaje, służą jedynie do osiągnięcia jego własnych celów*²⁰. Faszyzm jest przejawem pogańskiego cezaryzmu, który nie toleruje prawa i moralności²¹.

Nacjonalizm, który zawsze był dla portugalskiego przywódcy wartością, w wersji faszystowskiej wartością

¹⁴ O. Salazar, dz. cyt., s. 231.

¹⁵ A. Ferro, dz. cyt., s. 116–117.

¹⁶ Cyt. za P. Fryer, P. McGowan Pinheiro, dz. cyt., s. 72.

¹⁷ „Le Figaro” z 3 IX 1958 r.

¹⁸ P. Fryer, P. McGowan Pinheiro, dz. cyt., s. 76.

¹⁹ O. Salazar, dz. cyt., s. 35–36.

²⁰ Tamże, s. 34.

²¹ Zob. A. Ferro, dz. cyt., s. 63.

taką być przestaje. Nacjonalizm faszystowski przeobraża się bowiem w rasizm oraz prowadzi do *podziału pod względem prawnym obywateli na dwie kategorie: obywatele i poddanych, co może pociągnąć za sobą bardzo niebezpieczne konsekwencje*²².

Komunizm

Komunizm Salazar traktował również jako kierunek totalny tak w zakresie wyznawanej filozofii historii jak i z uwagi na projektowany sposób organizacji społeczeństwa w odwołaniu się do wszechwładzy i nadrzędności instytucji państwowej. Wymaga on władzy *silnej i bezwzględnej*²³. Według Salazara komunizm posługuje się fałszywym pojęciem ludzkości i jej dobra, głosi konieczność podporządkowania się tylko postępowi materialnemu. Celem tej ideologii jest urzeczywistnienie przez walkę klas rewolucji społecznej, która przynosi *całkowite zburzenie ustanowionego porządku i stworzenie nowego społeczeństwa – bez ojczyzny, bez rodziny, bez własności i bez moralności*²⁴. Tak rozumiana rewolucja oznacza cofnięcie się i jest zabójcza dla nowoczesnej cywilizacji.

Salazar powiada, że jego filozofia polityczna występuje przeciwko wszelkim przywilejom społecznym i jako taka musi zdecydowanie przeciwstawić się komunizmowi, który pragnie, żeby klasa robotnicza stała się warstwą uprzywilejowaną. Nieufność portugalskiego polityka wzbudzała także antytradycjonalistyczna orientacja komunizmu, jego pragnienie przewyciężenia historii.

Jednakże w opinii Salazara największym błędem komunizmu jest to, iż zaprzecza on samemu sobie. Walcząc z własnością monopolistyczną paradoksalnie zmierza on do postawienia tejże własności na jeszcze wyższym poziomie centralizacji, gdyż przekazuje ją wyłącznie w gestię państwa. Państwo staje się więc jedy-

nym dysponentem własności. Socjalizm państwowy – zauważa Salazar – jest systemem burżuazyjnym par excellence²⁵. W rezultacie pozbawiając społeczeństwa wszelkiej wolności i własności komunizm bazuje na ludziach pasywnych, unikających ryzyka, którzy chcą, aby państwo załatwiało wszystko za nich.

Korporacjonizm

W opozycji do demokratyzmu, faszyzmu i komunizmu Salazar konstruuje własną wizję ustroju politycznego, którego kwintesencją jest zasada korporacjonizmu. Konstytucja z 1934 r. stanowiła, że państwo portugalskie to *republika korporacyjna*²⁶. Korporacje w Portugalii Salazarowskiej obejmowały poszczególne organizacje zawodowe, a więc syndykaty (*sindicatos*), domy ludowe (*casas dos povo*), domy rybaków (*casas dos pescadores*), gildie (*gremios*) i izby (*ordens*). Syndykaty miały za zadanie bronić interesów zawodowych robotników miejskich. Zajmowały się także pośrednictwem pracy, prowadzeniem szkół zawodowych i kas ubezpieczeniowych. Domy ludowe były zrzeszeniami rolników oraz biedniejszych właścicieli ziemskich. Pomagały one i niosły opiekę swym członkom doświadczonym przez los, a ponadto upowszechniały na wsi kulturę, naukę i zdobycze cywilizacyjne. Podobne funkcje wypełniały domy rybaków w stosunku do ludzi pracujących na morzu. Natomiast gildie łączyły przemysłowców, kupców, rzemieślników i właścicieli ziemskich, zaś izby z kolei reprezentowały interesy ludzi wolnych zawodów, to jest lekarzy, adwokatów i inżynierów. Korporacje zawodowe łączyły się w unie korporacyjne, jednoczące np. przedstawicieli robotników i

²² O. Salazar, dz. cyt., s. 35.

²³ Tamże, s. 32–33.

²⁴ Tamże, s. 142.

²⁵ A. Ferro, dz. cyt., s. 56.

²⁶ Zob. *Constitucion...*, dz. cyt.

przemysłowców, rolników i właścicieli ziemskich. Miały one przeciwdziałać ewentualnym konfliktom, sprzecznościom interesów oraz stać na straży ugody społecznej i ducha pokojowej współpracy uczestników tego samego procesu wytwórczego. Oprócz korporacji zawodowych funkcjonowały również korporacje sportowe, kulturalne i moralne (organizacje filantropijne i dobroczynne).

Inspiracją dla korporacjonizmu Salazara były idee zawarte w papieskich encyklikach: „Rerum novarum” (1891) Leona XIII i – przede wszystkim – „Quadragesimo anno” (1931) Piusa XI. Salazar pragnął zrealizować w praktyce następujące wskazanie Piusa XI: *Najważniejszym celem dążeń tak państwa, jak i każdego dobrego obywatela powinno być przewyciężenie „walki klas” i ugruntowanie zgodnego współdziałania „stanów zawodowych”. Cała więc polityka społeczna winna być skierowana ku odnowieniu ustroju „stanowo-zawodowego”. Życie społeczne płynie dziś pod znakiem gwałtownych konfliktów, dlatego też niestałym i zmiennym jest ustrój społeczny; pochodzi to stąd, że się opiera o „klasy społeczne” o przeciwnych i kłócących się z sobą interesach i dlatego skłonne do nienawiści i do walki*²⁷.

Wezwanie do budowania systemu stanowo-zawodowego było punktem wyjścia dla Salazara. Według niego tylko ustrój korporacyjny mógł zaprowadzić trwałą hegemonię społeczeństwa nad instytucjami. Korporacje winny tworzyć podstawowy element rzeczywistości społecznej, a przez to decydować o charakterze państwa. *Kiedy organizacja korporacyjna – powiadał Salazar – rozciągnie się na wszystkie dziedziny – gospodarczą, intelektualną i moralną – Państwo – w sposób o wiele pełniejszy i doskonalszy niż dzisiaj – przy pomocy swych różnych organów stanie się jej emanacją lub odbiciem, nie umniejszając w niczym swego charakteru państwa silnego, ograniczonego jedynie przez etykę i prawo*²⁸.

Korporacjonizm jest skutecznym antidotum na nie

zawsze korzystną konkurencyjność w gospodarce, ponieważ przeciwdziała procesowi nadmiernej dyferencjacji majątkowej społeczeństwa. Ustrój taki tworzy zorganizowaną gospodarkę narodową dostosowaną do naturalnych tendencji ekonomicznych. *Umożliwi on każdej gałęzi wytwórczości uzgodnienie interesów kapitału i pracy w całości kształcie produkcji, oraz zapewni równowagę między poszczególnymi jej gałęziami*²⁹. Pojawienie się korporacji nie oznacza wszakże końca własności prywatnej. Własność taka istnieje nadal, lecz nie służy już interesom partykularnym. Salazar opowiadał się za systemem ekonomicznym opartym na własności prywatnej, jako właściwej ludzkiej naturze, choć jednocześnie uważał, że system taki powinien być *przekształcony, zdyscyplinowany, wychowany w tym sensie, aby służył zbiorowości, jak najbardziej wydajnie*³⁰.

Korporacje mają uczynić z gospodarki czynnik organizacji w pewnym sensie politycznej, gdyż lokalne jednostki korporacyjne wyłaniają jedną z kluczowych instytucji władzy centralnej. Zdaniem Salazara przedstawicielstwo narodowe oparte na kryteriach zawodowych, stanowych i gospodarczych jest pełniejsze aniżeli przedstawicielstwo kreowane przez siły polityczne. Na dodatek korporacje decentralizują władzę tworząc administrację lokalną i regionalną. Struktury korporacyjne przynoszą zorganizowane interesy krystalizujące dobro wspólne, natomiast partie polityczne w imię *kacykizmu*³¹ unicestwiają tożsamość narodową. W konsekwencji korporacje przyczyniają się do uspołecznienia organizmu państwowego. *Korporacje i przedstawiciele wszelkiego rodzaju zorganizowanych interesów* – pisał Salazar – *wywierają bezpośredni wpływ na kształtowanie się samorządów lokalnych i tworzą izbę korpo-*

²⁷ *Quadragesimo Anno* II, 5.

²⁸ O. Salazar, dz. cyt., s. 31.

²⁹ Tamże, s. 22.

³⁰ A. Ferro, dz. cyt., s. 50.

³¹ Tamże, s. 100, 115.

racyjną. W miarę tego, jak się będzie rozwijała ta organizacja, państwo będzie coraz wierniejszym odbiciem narodu, jako organicznej całości; udział zaś poszczególnych jednostek w kształtowaniu się organów władzy będzie zależał coraz bardziej od wartości, jaką będą wyobrażały te jednostki w życiu publicznym – jako głowy rodzin; jako wytwórcy, jako wyznawcy takiego czy innego poglądu, jako współpracownicy takiej czy innej organizacji wychowawczej, społecznej, rozrywkowej czy sportowej. Jest to więc polityka życia rzeczywistego³².

Państwo i dyktatura narodowa

Salazar był niechętny liberalizmowi, czyli postawie i filozofii zakładającej, że państwo winno być w sensie politycznym całkowicie neutralne, ponieważ czyniąc inaczej udaremnia ono absolutną wolność jednostek. Odmienne, był przekonany, iż państwo musi dążyć do upowszechniania odpowiednich wartości. Ideę absolutnej wolności nazywał *figurą retoryczną* i konkludował: *Władza absolutna może istnieć, wolność absolutna nie istnieje nigdy³³*. Państwo jest jedynym czynnikiem, który potrafi zorganizować wolność. *Wolność – pisał Salazar – zagwarantowana przez państwo, określona przez władzę, jest jedynie możliwą wolnością, jedyną, która może doprowadzić do szczęścia, nie mówię jednostki, lecz do szczęścia ludzi³⁴.*

Państwo nie może być ani lekceważone, ani też fetyzowane. Tym skrajnościom zostaje przeciwstawiona koncepcja *państwa silnego*, które wszakże nie jest wszechwładne, bowiem ogranicza go moralność, prawo, gwarancje i wolności indywidualne. Państwo *winno być dość silne, ażeby mogło nie posługiwać się gwałtem³⁵*. Salazarowska koncepcja *państwa silnego* rozwijała się w opozycji do idei państwa totalnego, w myśl której państwo jest źródłem moralności i sprawiedliwości, zaś przemoc ustanawia prawa. Dla totalizmu naród nie

stanowi wartości, lecz jest traktowany *jako zwykły surowiec niezbędny do wielkich urzeczywistnień politycznych*³⁶. W innym zaś miejscu Salazar tak pisze na ten temat: *Dążąc do państwa silnego nie zamierzamy jednak utworzyć państwa totalistycznego. Państwo, które podporządkowuje idei narodu czy rasy wszystkie elementy, zasady i postulaty w dziedzinie moralności, prawa, polityki czy ekonomii, przeistoczyłoby się nieuchronnie w organizację wszechpotężną i wszechobejmującą, której zostałyby poddane wszystkie przejawy życia indywidualnego i zbiorowego – państwo takie mogłoby zrodzić absolutyzm, gorszy od absolutyzmu poprzedzającego ustroje liberalne. Państwo takie byłoby w istocie swej pogańskie, sprzeczne z duchem naszej cywilizacji chrześcijańskiej i doprowadziłoby prędzej czy później do takich rewolucji, jakie obalały dawne ustroje, a nawet mogłoby doprowadzić do nowych wojen religijnych, stokroć gorszych, aniżeli dawne*³⁷.

Jeżeli tak rozumiane *państwo silne* przybiera charakter dyktatury, to jest ono dyktaturą narodową, a nie dyktaturą jednostek, klas czy partii politycznych. Dyktatura narodowa w stopniu większym niż jakikolwiek inny ustrój ma zapewnić spokój, porządek wewnętrzny oraz współpracę całego narodu. Zawieszając prawa – twierdził Salazar – *z których naród w rzeczywistości nie korzystał, narzucając milczenie jednemu, a zapewniając wszystkim spokój i bezpieczeństwo, dyktatura zapewniła administracji publicznej warunki, potrzebne dla owocnej pracy*³⁸. Likwidując rywalizację sił politycznych dyktatura narodowa zapewnia stabilność rządów kompetentnych, a innymi słowy mówiąc umożliwia politykę bez

³² O. Salazar, dz. cyt., s. 90.

³³ A. Ferro, dz. cyt., s. 45.

³⁴ Tamże.

³⁵ O. Salazar, dz. cyt., s. 90.

³⁶ Tamże, s. 181.

³⁷ Tamże, s. 216.

³⁸ Tamże, s. 68.

politykowania i rządzenie bez politykowania. Dyktatura narodowa jest również skierowana przeciwko władzy personalnej i ambicjom jednostkowym.

Konkluzja

Salazar był jednym z nielicznych polityków, którzy otwarcie deklarowali swą wrogość wobec demokracji. Co więcej, to swoje stanowisko usiłował uzasadniać teoretycznie. Pragnął znaleźć swoistą „trzecią drogę” pomiędzy demokracją a totalizmem³⁹. Czy mu się to udało? Z pewnością nie do końca. Wzywał do narodowej konsolidacji i uwypuklał autorytet państwa odwołującego się do zasad korporacyjnych. W tym sensie więc jego myśl polityczna przynależy bez wątpienia do tradycji autorytarnej. Przeprowadzając swą krucjatę przeciwko demokracji Salazar popełnił błąd pars pro toto przyjmując negatywne doświadczenia demokracji portugalskiej lat 1910–28 jako cechy właściwe dla demokracji w ogóle.

Przede wszystkim jednak Salazar uważał się za człowieka czynu, a nie za gabinetowego teoretyka polityki. W konsekwencji nie wahał się eksperymentować na żywej tkance społecznej w szczerym przekonaniu, iż *mamy obowiązek poświęcić wszystko dla wszystkich; nie powinniśmy się poświęcać wszyscy dla niektórych*⁴⁰. Realizował politykę nie wielkich zamiarów, lecz poważnych działań.

Przypisywał narodowi i jego dobru wartość najwyższą, a więc w jego przekonaniu tylko polityka narodowa zasługiwała na uznanie, chociaż nie była to polityka nacjonalizmu agresywnego. Salazar nie miał ambicji uniwersalnych i zawsze podkreślał, że jego program jest dostosowany tylko do warunków Portugalii. Widząc wyłącznie organiczny interes narodu nie dostrzegał interesów cząstkowych. Radykalnie odrzucając demokrację był w zgodzie z duchem przedwojennej Europy, ale już nie z aspiracjami czasów późniejszych.

System polityczny, który założył i któremu patronował, musiał więc przejść do historii, choć stało się to już po jego śmierci.

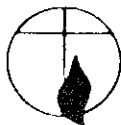
³⁹ Por. K.D. Bracher, *The Age of Ideologies*, London 1984, s. 176. Zdaniem Brachera obok Portugalii Salazara podobny typ politycznego autorytaryzmu pragnącego odrzucenia tak demokracji jak i totalizmu reprezentowały Węgry M. Horthy'ego, Polska J. Piłsudskiego, Niemcy P. Hindenburga i F. Papena, Austria E. Dollfussa i K. Schuschnigga, Grecja J. Metaxasa oraz Hiszpania F. Franco. Trzeba jednakże dodać, iż wspomniane ustroje nie zawsze – oczywiście – odwoływały się do identycznych wartości politycznych.

⁴⁰ O. Salazar, dz. cyt., s. 87.

Les idées politiques d'Antonio Salazar

Analysant le profil politique d'Antonio Salazar, l'auteur rappelle que c'était l'un des rares hommes politiques à se déclarer ouvertement hostile pour la démocratie. Ce faisant, Salazar tenta de donner une justification théorique de sa position. Il recherchait une „troisième voie“ entre la démocratie et le totalitarisme, et ce n'est pas entièrement qu'il y a réussi. Il appelait à une consolidation nationale et mettait en vedette le prestige d'un Etat s'inspirant des principes corporatifs. Dans

ce sens, sa pensée politique s'inscrit indubitablement dans la tradition autoritaire. Dans sa croisade contre la démocratie, il a commis une erreur: celle d'avoir pris les expériences négatives de la démocratie portugaise des années 1910-1918 pour les caractéristiques propres à la démocratie en général. N'ayant en vue que l'intérêt national, il s'est montré incapable de percevoir les intérêts légitimes de groupes sociaux, et n'hésitait pas à expérimenter sur un tissu social vivant.



Paweł Machcewicz

Kościół w hiszpańskiej wojnie domowej 1936–1939*

W lipcu 1936 r. hiszpańska armia wystąpiła przeciwko centrolewicowemu rządowi Frontu Ludowego, dając w ten sposób początek niemal trzyletniej wojnie domowej. Pucz wojskowych miał charakter zdecydowanie prawicowy, jego celem było położenie kresu republikańskim reformom politycznym i społecznym, zduślenie w zarodku rewolucyjnego wrzenia narastającego w masach chłopskich i robotniczych. To, co w zamierzeniu generałów miało być szybkim i skutecznym przecięciem wrzodu, stało się jednak katalizatorem radykalnej rewolucji społecznej. Rząd Frontu Ludowego, wobec niełojalności większej części wojska i policji, w celu obrony Republiki był zmuszony odwołać się do partii lewicy i związków zawodowych; robotnikom wydano duże ilości broni i amunicji wzywając ich jednocześnie do ochrony legalnej władzy. Hiszpania błyskawicznie przemieniła się w arenę wielkiej bitwy między milicjami socjalistycznymi i anarchistycznymi a armią. Tam, gdzie zwyciężyły oddziały milicji – początkowo dotyczyło to ponad połowy terytorium – doszło do faktycznego zastąpienia dotychczasowych organów władzy przez żywiłowo powstające rady i komitety rewolucyjne, skupiające przedstawicieli lewicowych organizacji, w głównej mierze anarchistów i socjalistów. Rząd i administracja niemal całkowicie utraciły kontrolę nad rozwojem wydarzeń. Natychmiast po pokonaniu puczu, często nawet jeszcze w trakcie walk, milicje ludowe dokonywały pogromów klas średnich i wyższych. Rewolucyjne komitety przejmowały przedsiębiorstwa i majątki ziemskie przekazując je robotnikom i chłopom.

Socjaliści i anarchiści z ogromnym rozmachem zaczęli wprowadzać w życie swe ustrojowe projekty¹.

Kościół główną ofiarą rewolucji

Charakterystyczną cechą hiszpańskiej rewolucji było to, że jej niszczycielski impet najsilniej uderzył w Kościół. Duchowieństwo było tą grupą społeczną, która najbardziej ucierpiała od rewolucyjnego terroru; ogółem zginęło około 7000 osób: 12 biskupów, 4194 księży, 283 zakonnice, 2365 zakonników².

W pierwszych dniach wojny milicje ludowe lub nawet nieorganizowane tłumy przystępowały do palenia i niszczenia kościołów i klasztorów. Skala tych działań była olbrzymia. W Barcelonie na 58 kościołów ocalała tylko katedra, i to wyłącznie dlatego, że autonomiczny rząd kataloński ze względu na jej historyczną wartość otoczył ją specjalną opieką³. Kościoły i klasztory były niszczone nie tylko w pierwszych dniach rebelii, kiedy nastąpił gwałtowny przyływ rewolucyjnej fali, ale podlegały demolowaniu i dewastowaniu jeszcze długie tygodnie po stłumieniu puczu. Masowym zjawiskiem było bezczeszczenie sakralnych obiektów i przedmiotów. Przebywający w Aragonii George Orwell widział koś-

* Artykuł jest oparty na pracy magisterskiej napisanej w 1989 r. w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem prof. Marcina Kuli.

¹ Por. P. Broué, E. Temime, *Le révolution et la guerre d'Espagne*, Paris 1961; H. Thomas, *La guerre d'Espagne*, Paris 1985; G. Jackson, *The Spanish Republic and the Civil War*, Princeton 1965.

² H. Thomas, dz. cyt., s. 213.

³ Straty hiszpańskiego Kościoła w 1936 r. uzmysławia opis Toledo, miasta słynącego ze swych świątyń: „Obraz zniszczenia straszny, część kościołów i klasztor doszczętnie zniszczono, w jednym z kościołów zerwano posadzkę i pochowano 400 milicjantów oblegających swego czasu Alkazar, dzieła sztuki zniszczono lub rozgrabiono, część obrazów malarza Greco pocięto w drobne kawałki, drogocenną koronę Matki Boskiej Cudownej z katedry z Toledo oraz kapę wysadzaną 80 000 pereł z tego obrazu skradziono. 108 księży rozstrzelano, łącznie z 72 zakonnicami” (Archiwum Akt Nowych MSZ, 6917, k. 80).

ciół, który służył całej wsi za latrynę⁴. Położenie Kościoła w niezliczonych miastach, miasteczkach i wsiach republikańskiej Hiszpanii dobrze ilustruje fragment zapisków Ksawerego Pruszyńskiego dotyczący miejscowości Montoro w Andaluzji: *W kościele bawią się dzieci i pali się ogień (...) Ołtarz i chór (...) są porąbane z jakąś przykrą zawziętością. Pergaminowe arkusze, wyrwane zapewne z mszału, walają się na ziemi (...) Z rusztowań dzwonu zwisa wielki czerwony sztandar i czuwa warta. Przechodzimy jeszcze kilka ulic, aż nadarza się młody człowiek z milicji ludowej, który zaczyna nas oprowadzać. Jeszcze jeden kościół, ten przynajmniej zamknięty. Młody człowiek opowiada nam bez skurpułów o tym, jak „skończono z księżmi”. Z pięciu trzech zabito. Dwóch nie zabito, nie. Zostali i teraz są bez sutann, normalnie jak żyć trzeba, pracują w kancelarii miejskiej⁵.*

Pogromu duchowieństwa i niszczenia kościołów dokonywały milicje robotnicze lub nieorganizowane tłumy. Rząd republikański od początku potępiał te praktyki, ale w początkowym okresie wojny pozostawał wobec nich bezsilny. Ludowy, oddolny wymiar antyreligijnego terroru wyraźnie odróżnia hiszpańskie wydarzenia od innych XX-wiecznych rewolucji, które także uderzyły w Kościół. W Rosji radzieckiej i Meksyku lat trzydziestych prześladowania Kościoła były inspirowane przez rewolucyjne elity i sterowane przez państwo, odbywały się przy dezaprobach lub – w najgorszym przypadku – obojętności większej części ludności; dyktowały je przesłanki doktrynalne lub swoście rozumiane racje państwowe. Hiszpański antyklerykalizm miał natomiast charakter prawdziwie żywiołowy i masowy. Warto przytoczyć Ilję Erenburga, który jesienią 1936 r. podróżował po hiszpańskiej prowincji: *Wszędzie widziałem zwęglone szkielety spalonych kościołów. Na wieść o powstaniu faszystowskim chłopci przede wszystkim podpálili kościół i klasztor. Jeden z nich tłumaczył mi: „Wiesz, kto jest najgorszym wrogiem? Curas [księża] i mnisi.*

Potem generałowiem, oficerowie. No i naturalnie bogacze". Widząc jeden nie spalony kościół mój towarzysz zapytał chłopów: „Dlaczegoście go nie spalili?" Kiedyśmy się oddalili od wioski, powiedziałem mu: „Nie rozumiem – po co palić? Oni przecież nie mają ani jednego porządnego budynku. Można by urządzić szkołę, świetlicę". Mój towarzysz rozgniewał się: „Czy nie wie pan, ileśmy się przez nich nacierpieli? Nie, lepiej już bez świetlicy, byle nie mieć tego przed oczami..."⁶

Interpretacje prorepublikańskie wiązały przyczyny tak gwałtownego wybuchu ludowej niechęci do Kościoła z faktami – rzekomo nagminnymi – czynnego uczestnictwa księży w rebelii. W rzeczywistości znane są tylko bardzo nieliczne takie przypadki. Antyklerykalizm hiszpańskich mas miał znacznie głębsze podstawy natury społecznej, politycznej i ekonomicznej.

Kościół katolicki stanowił w Hiszpanii wielką potęgę materialną; po konfiskacie w 1837 r. części jego gruntów rozwinął szeroką działalność gospodarczą w przemyśle i handlu. W XX w. kontrolował wiele koncernów i banków (jeden z pięciu największych banków hiszpańskich nosił nazwę „Banco Espiritu Santo"), w miastach był właścicielem kamienic, a nawet kabaretów. Do niego należała większa część szkolnictwa niższego i średniego szczebla. W latach trzydziestych było w Hiszpanii około 35 tys. księży, 20 tys. zakonnic, 60 tys. zakonników. Ten ogromny potencjał ludzki i organizacyjny nie odpowiadał już rzeczywistym potrzebom społecznym. Ocenia się, że w tym czasie 2/3 Hiszpanów nie praktykowało regularnie⁷. Nawet hiszpańska wieś bardzo zmieniała się od czasów, gdy chłopci występowali przeciw napoleońskiej armii w obronie wiary i Kościoła. Orwell – nie będący przecież katolikiem – w czasie

⁴ G. Orwell, *W hołdzie Katalonii*, b.m.w., [„Oficyna Literacka"] 1985, s. 24.

⁵ K. Pruszyński, *W czerwonej Hiszpanii*, Warszawa 1985, s. 53–54.

⁶ I. Erenburg, *Ludzie, lata, życie*, t. IV, Warszawa 1984, s. 130–131.

⁷ H. Thomas, dz. cyt., s. 40–43.

swego pobytu w Aragonii był wielce zdziwiony obojętnością miejscowej ludności w kwestiach religijnych. *Zaskoczyło mnie – pisał – że mieszkańcy tej części Hiszpanii byli chyba autentycznie pozbawieni wierzeń religijnych – ściślej mówiąc, chodzi mi o brak pobożności. Dziwne to, ale w ciągu całego mojego pobytu w Hiszpanii ani razu nie widziałem nikogo, kto by się przeżegnał; a przecież zdawałoby się, że jest to odruch instynktowny i rewolucja nie ma tu nic do rzeczy*⁸.

Proces stopniowej laicyzacji społeczeństwa hiszpańskiego z jednej strony był częścią ogólnego trendu obejmującego większość krajów europejskich, z drugiej strony niewątpliwie wiązał się z pozycją, jaką Kościół zajmował w życiu politycznym i społecznym Hiszpanii. Potęga i bogactwo Kościoła ostro kontrastowały z miejską i wiejską nędzą. Ważniejsze było jednak to, że Kościół hiszpański, zawsze zajmował w kwestiach politycznych i społecznych stanowisko skrajnie zachowawcze, mocą całego swego autorytetu przeciwstawiał się wszelkim – rewolucyjnym i reformistycznym – próbom zmiany społecznego status quo. Jego reakcyjność budziła zastrzeżenia nawet Piusa XI, który usiłował nakłonić hiszpański episkopat do postępowania bardziej zgodnego z duchem czasu⁹. Taka postawa Kościoła hiszpańskiego sprawiała, że był on postrzegany przez ruchy radykalne jako strażnik istniejącego porządku. Nieprzypadkowo już od początku XX w. w czasie niepokojów społecznych tradycyjnie palono kościoły. Liczne świątynie spłonęły w 1909 r. w czasie długotrwałych rozruchów w Barcelonie; w maju 1931 r., po tym, jak list pasterski kardynała Segury został powszechnie odebrany jako kościelne votum nieufności wobec dopiero co powstałej Republiki, w kilkunastu miastach Hiszpanii podpalono kilkadziesiąt kościołów. Wszystkie grupy, które opowiadały się za innowacjami i zmianami w hiszpańskiej rzeczywistości, w naturalny sposób sytuowały się na pozycjach przeciwnych wobec Koś-

ciola. Duża część mieszczaństwa była antyklerykalna w duchu XIX-wiecznego liberalizmu. Centrowe partie republikańskie, będące jego polityczną reprezentacją, zmierzały do laicyzacji państwa, ograniczenia szkolnictwa kościelnego, likwidacji części zakonów. Większość tych projektów została zrealizowana w 1931 r. w republikańskiej konstytucji, która zepchnęła Kościół na pozycje skrajnie wrogie Republice.

O ile polityczną wykładnią antyklerykalizmu klas średnich był liberalizm, to wrogość, którą żywiła do Kościoła duża część mas ludowych, swą ideową podbudowę zawdzięczała ruchom i ideologiom lewicowym – przede wszystkim anarchizmowi i socjalizmowi.

Aby zrozumieć istotę konfliktu, który w 1936 r. wstrząsnął Hiszpanią, przynosząc Kościołowi tak wielkie straty, trzeba poświęcić nieco uwagi anarchizmowi, który na hiszpańskiej scenie politycznej był niewątpliwie ruchem najpotężniejszym i najradykałniejszym. Rozwijając się najpierw pod wpływem koncepcji Bakunina, a począwszy od początku XX w. – syndykalizmu Sorela, hiszpański anarchizm już u progu naszego stulecia był wielkim masowym ruchem, skupiającym robotników przemysłowych i ubogich chłopów, dysponującym największymi wpływami w Katalonii. Anarchistyczna organizacja związkowa, Confederación Nacional del Trabajo (Krajowa Konfederacja Pracy), w latach trzydziestych skupiała ponad milion członków. Program anarchistów zakładał zniszczenie państwa i zastąpienie go federacją wolnych gmin i producentów. Likwidacja własności prywatnej miała znieść wszelkie nierówności socjalne, wyeliminować niesprawiedliwość. Anarchistyczna negacja istniejącego porządku zawierała silny ładunek etyczny: anarchiści kładli nacisk na czystość moralną i samodoskonalenie się jednostek, co dawało czasami efekty groteskowe, jak np. odrzucanie

* G. Orwell, dz. cyt., s. 32.

° H. Thomas, dz. cyt., s. 45.

kawy, alkoholu i innych używek¹⁰. Charakterystyczne jest to, że anarchizm był ruchem autentycznie plebejskim. I. Erenburg, który przez pewien czas przebywał wśród hiszpańskich anarchistów, pisał, że prawie nie spotykał wśród nich ludzi wykształconych¹¹. Ich dogmatyzm był wiarą prostych ludzi, co odróżniało go od intelektualnego doktrynerstwa tak często spotykanego w partiach komunistycznych. Fundamentalizm anarchistów nie uznawał kompromisów: zniszczone miało być nie tylko państwo – instrument ucisku i zniewolenia, ale także Kościół – źródło moralnej deprawacji ludzkości, instytucja oparta na fałszu i hipokryzji, głosząca ewangeliczne ideały i praktykująca ich przeciwieństwo, utrzymująca przy tym lud w posłuszeństwie wobec klas posiadających. Ludowej niechęci do Kościoła, wynikającej z przyczyn politycznych i społeczno-ekonomicznych, anarchizm nadawał piętno doktrynalne, traktując religię jako zwornik starego świata, który należy zniszczyć. Trzeba przyznać, że takie wyobrażenie o roli Kościoła w Hiszpanii nie odbiegało daleko od prawdy. Kościół katolicki od wieków stanowił integralny element hiszpańskiej państwowości, katolicyzm był najsilniejszym rysem tożsamości narodowej Hiszpanów. *Wszystko, co było starą Hiszpanią, dawną Hiszpanią, stało Kościołem w tym kraju...*¹²

W swym radykalizmie i dążeniu do uregulowania całości ludzkiego życia anarchizm – jak to już współcześnie zauważono – miał pewne cechy ruchu religijnego, przypominał średniowieczne herezje ludowe. Jego zderzenie z Kościołem katolickim było nieuniknione.

Spirala nienawiści

W momencie wybuchu wojny domowej wszystkie siły polityczne, które opowiedziały się za Republiką, były – z wyjątkiem Kraju Basków, o którego odrębności piszę

niecio dalej – nastawione zdecydowanie wrogo do Kościoła. Anarchiści i socjaliści traktowali wojnę jako długo oczekiwaną okazję do całkowitej eliminacji swego przeciwnika. Antyklerykalni politycy mieszczańscy w czasie antykościelnych programów (lato i jesień 1936 r.) dysponujący większością w rządzie potępiali wprowadzie falę barbarzyńskiego terroru, ale ani nie mieli odpowiednich środków, by mu przeciwdziałać (aparatus państwa uległ całkowitej dezorganizacji), ani chyba osobiście zbyt nie ubolewali z powodu tragedii Kościoła hiszpańskiego. Te kościoły, które nie zostały zniszczone, decyzją rządu zamknięto na tej samej zasadzie jak biura prawicowych partii i redakcje prawicowych pism.

Niechęć republikanów do Kościoła była podtrzymywana, a nawet podsycana, przez fakt pełnego i otwartego poparcia, jakiego hiszpańskie duchowieństwo udzieliło obozowi frankistowskiemu. W warunkach wojennych jakiejkolwiek porozumienie między republikanami a Kościołem – zakładając nawet, że którakolwiek ze stron byłaby nim zainteresowana – nie było możliwe. Antyklerykalizm przez cały okres wojny domowej stanowił ważny element republikańskiej propagandy i socjotechniki. Sytuację Kościoła w strefie republikańskiej w dwa lata po wychuchu wojny opisywał francuski ambasador: *Od dwóch lat, od czasu potwornych masakr duchowieństwa, kościoły stoją zniszczone, puste, otwarte na wszystkie wiatry. Żadnej opieki, żadnego kultu. Nikt nie śmie się zbliżyć. Tak pośród ruchliwych ulic, jak i w opustoszałych okolicach, obiekty religijne wyglądają jak miejsca zadżumione. Strach, pogarda, albo obojętność, odwracające się spojrzenia (...) Na ulicach nie widać żadnego duchownego stroju, żadnego służi Bożego, ani świeckiego, ani zakonnego. Wszystkie klasztory spotkał*

¹⁰ Por.: G. Brenan, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge 1960.

¹¹ I. Erenburg, dz. cyt., s. 166–167.

¹² K. Pruszyński, dz. cyt., s. 23.

ten sam los (...) [Rząd] już dawno zezwolił na wykonywanie obrzędów protestanckich i judaistycznych. W stosunku do katolicyzmu pozostaje niewzruszony, absolutnie się nań nie godząc (...) Wojna przedłuża się przynosząc liczne nieszczęścia, blokadę, bombardowania, głód i śmierć, a lud ciągle widzi generała Franco i Kościół idących ręką w rękę. Widzi, a robi się wszystko, żeby widział, biskupów unoszących ramię w faszystowskim pozdrowieniu, błogosławiących oddziały wojskowe (...) Ze swej strony republikanie wykorzystują skwapliwie tę postawę Kościoła, traktując ją jako ważny dla nich czynnik. Staje się ona w propagandzie symbolem celów, dla których prowadzona jest wojna, symbolem twierdzy, którą trzeba zniszczyć, wroga, którego trzeba pokonać raz na zawsze. Kościół wchodzi w skład słynnej trójcy: „kacykowie, generałowie, biskupi“. W prasie, w radio, w kinach, w szkołach wojskowych niewybredna i jadowita propaganda przedstawia Kościół jako wroga numer jeden, wymieniając go tuż obok cudzoziemskich najeźdźców, bombardowaniami obracających w gruzy hiszpańskie miasta...¹³

Wariant odmienny – Kraj Basków

Inaczej niż w pozostałej części republikańskiej Hiszpanii wyglądała sytuacja Kościoła w Kraju Basków. Baskowie, lud o odmiennym pochodzeniu niż pozostała ludność Płw. Iberyjskiego, zachowujący silne poczucie swej odrębności etnicznej, od republikańskiego rządu otrzymali Statut Autonomiczny, co w efekcie zadecydowało o ich opcji w czasie wojny domowej. Odrzucanie baskijskiej autonomii przez siły stojące za lipcową rebelię uniemożliwiało alians między baskijskimi nacjonalistami a obozem frankistowskim, który ze względu na społeczną zachowawczość i katolicyzm tych pierwszych byłby rozwiązaniem znacznie bardziej logicznym niż ich sojusz z Frontem Ludowym.

Kwestia agrarna, w pozostałej części Hiszpanii będąca źródłem zasadniczego konfliktu socjalnego, który doprowadził do wybuchu rewolucji, w Baskonii nie miała takiego znaczenia – wieś baskijska była dość zamożna, z dominującym typem średniego gospodarstwa chłopskiego. Największymi wpływami politycznymi w Kraju Basków dysponowała nie lewica rewolucyjna, ale umiarkowany i katolicki ruch nacjonalistyczny. Autonomiczny rząd baskijski był zdominowany w czasie wojny przez partię nacjonalistyczną, ale w jego skład wchodził także socjaliści i komuniści. Symbolem tego dziwnego sojuszu przeciwstawnych ideologii i ruchów może być pewna miejscowość na froncie baskijskim, gdzie stacjonowały jednocześnie batalion „Stalin” i batalion „Loyola”¹⁴.

W przeciwieństwie do innych regionów Hiszpanii Kościół w Baskonii cieszył się autentycznym ludowym poparciem, czego główną przyczyną było jego opowiedzenie się po stronie narodowych aspiracji Basków. Baskijski Kościół, wbrew stanowisku niemal całego hiszpańskiego duchowieństwa i mimo pogromu kleru w strefie republikańskiej, całkowicie poparł Basków w ich walce u boku Frontu Ludowego.

W prowincjach baskijskich nie obeszło się bez fali anarchistycznego i socjalistycznego terroru, miał on jednak bez porównania mniejszy wymiar niż gdzie indziej. Spalono tylko dwa kościoły, w pozostałych przez cały czas normalnie odbywały się obrzędy religijne. Kościół baskijski poniósł największe straty nie z rąk rewolucyjnych ekstremistów, lecz arcykatolickich frankistów. Po zdobyciu przez nich Kraju Basków w czerwcu 1937 r. z polecenia Franco rozstrzelano kilkudziesięciu księży, wielu innych uwięziono¹⁵.

¹³ *Documents diplomatiques français 1932-1939. 2-e serie (1936-1939)*, Paris 1963-1981, t. VIII, s. 364-369.

¹⁴ K. Pruszyński, dz. cyt., s. 191.

¹⁵ H. Thomas, dz. cyt., s. 241-242, 333-334, 532-535.

Kościół podporą frankizmu

Za rebelią z lipca 1936 r. opowiedziały się bardzo różne siły. Poparła ją prawie cała hiszpańska prawica, odsunięta od władzy po klęsce w wyborach parlamentarnych w lutym 1936 r. Właściciele ziemscy, zagrożeni republikańską reformą rolną i przerażeni widmem chłopskiej rewolucji, ucieleśniającym się w coraz częściej powtarzających się żywiołowych parcelacjach, w rebelii dostrzegli jedyny środek mogący zahamować te niebezpieczne procesy. Podobne stanowisko zajął kapitał przemysłowy i finansowy, szukający bariery dla nieustającej fali strajków i rosnącego radykalizmu robotników. Dla tych grup społecznych polityczno-socjalne cele buntu były oczywiste; ograniczały się do trwałego odsunięcia od władzy republikańskich reformatorów i zniszczenia w zarodku groźby rewolucji. Odrębną pozycję w obozie rebelii zajmowała Falanga, ruch o cechach faszystowskich zmierzający do stworzenia państwa korporacyjnego. Obóz narodowy – tak zaczęto wkrótce nazywać siły popierające rebelię – w pierwszym okresie wojny stanowił luźny konglomerat grup, o różnych programach politycznych i odmiennych koncepcjach społecznych. To, co go łączyło, sprowadzało się do radykalnej antylewicowości i nacjonalizmu wymierzonego w autonomię baskijską i katalońską. Wojskowi przywódcy rebelii początkowo nie formułowali innych politycznych celów przewrotu poza obaleniem rządu Frontu Ludowego, który w ich interpretacji wtrącał Hiszpanię w otchłań anarchii i rewolucji; ład i porządek były tymi najwyższymi wartościami, które armia miała przywrócić.

Faktem o kapitalnym znaczeniu dla oblicza narodowej Hiszpanii było poparcie, którego Kościół udzielił rebelii. Katolicyzm stał się spoiwem, które miało łączyć wszystkie grupy profrankistowskie. Narodowa propaganda zaczęła przedstawiać wojnę jako walkę na śmierć

i życie między Hiszpanią katolicką a zagrażającymi jej siłami ateizmu, komunizmu i barbarzyństwa. Polski dziennikarz Roman Fajans zanotował w listopadzie 1936 r. swoje wrażenia z Salamanki, siedziby władz rebelii: *Miasto żyje w ciągłej gorączce. Oblepione afiszami patriotycznymi, z których najlepiej udany przedstawia wielką chorągiew hiszpańską i krzyż w jej fałdach. Drzewca obydwu podcinane są przez czerwoną kosę*¹⁶. Wojna domowa miała być krucjatą w obronie religii, starciem ludzi wierzących i niewierzących. Człowiek, który nie ma w sobie wiary, nie jest człowiekiem – powiedział Franco w swym przemówieniu w Burgos 1 X 1936 r.¹⁷ Opowiedzenie się Kościoła hiszpańskiego po stronie rebelii nie było niczym zaskakującym, zważywszy na antyklerykalizm Republiki i masowe prześladowania duchowieństwa, ale rola, jaką Kościół odegrał w obozie frankistowskim, daleko wykraczała poza moralną akceptację buntu. Kościół hiszpański aktywnie uczestniczył w tworzeniu politycznej i ideologicznej interpretacji wojny. Kard. Goma y Tomas, arcybiskup Toledo i głowa całego Kościoła hiszpańskiego, publicznie wypowiedział się na temat charakteru wojny w wywiadzie, którego udzielił pod koniec 1936 r. włoskiemu piśmie „L'Avvenire”. *Wojna domowa w Hiszpanii (...) jest wojną religijną (...)* – mówił kardynał. – *Z jednej strony stanęła stara tradycja dziejowa Hiszpanii, z drugiej bezkształtny zlepek walczących w jednym celu zniszczenia wszelkich wartości dawnej cywilizacji i kultury (...) Walka obecna jest prawdziwą krucjatą w obronie wiary katolickiej, która przez wieki ożywiała historię Hiszpanii, była motorem jej organizacji i całego życia*¹⁸. Episkopat zajął oficjalne stanowisko wobec wojny w liście pasterskim z lipca 1937 r., podpisanym

¹⁶ R. Fajans, *Hiszpania 1936. (Z wrażeń korespondenta wojennego)*, Warszawa 1937, s. 23–24.

¹⁷ P. Christophe, 1936: *les catholiques et le front populaire*, Paris 1986, s. 130.

¹⁸ Archiwum Akt Nowych MSZ, 2803, k. 60–61.

przez wszystkich hiszpańskich biskupów, z wyjątkiem baskijskiego i katalońskiego. Wojna domowa została w nim nazwana *zbrojnym plebiscytem za lub przeciw cywilizacji chrześcijańskiej*. Biskupi twierdzili, że rebelia była w pełni usprawiedliwiona, gdyż w Hiszpanii 1936 r. zostały spełnione wszystkie warunki, jakie św. Tomasz z Akwinu uważał za konieczne dla uzasadnienia słusznego buntu wobec władzy. List udzielał frankistom całkowitego i jednoznacznego poparcia: *W tej chwili istnieje dla Hiszpanii tylko jedna nadzieja odzyskania sprawiedliwości i pokoju (...) mianowicie triumf ruchu narodowego*. Potępiał jednocześnie księży baskijskich, którzy nie usłuchali *głosu Kościoła* i stanęli po stronie swych rodaków, przeciw Franco. Episkopat wskazał także, kto jest odpowiedzialny za wydarzenia, które doprowadziły do wybuchu wojny: *Gdy Front Ludowy zwyciężył, Komintern uchwalił 27 lutego 1936 r. rewolucję hiszpańską i łożąc ogromne sumy ją sfinansował*¹⁹.

Kościół wyrażał aprobatę dla frankistowskiego reżimu nie tylko przez enuncjacje swych dostojników, wspierał go także w codziennej praktyce. W czasie licznie odprawianych mszy połowych biskupi i księża modlili się do Matki Boskiej o opiekę nad walczącymi oddziałami, prosili ją o szybkie zdobycie Madrytu. Kazania w kościołach często miały charakter politycznej agitacji na rzecz Franco. Wielu księży przebywało na froncie wraz z wojskiem, większość z nich jako kapelani, niektórzy jednak osobiście brali udział w walkach.

Kościół stając się jednym z filarów państwa frankistowskiego odzyskiwał pełnię swych wpływów i przywilejów, ograniczanych w ciągu kilku lat istnienia Republiki. W Hiszpanii narodowej zostały zniesione rozwody i śluby cywilne. Przywrócono kościelny nadzór nad szkolnictwem; we wszystkich placówkach szkolnych musiały się teraz znajdować obrazy Matki Boskiej, uczniowie wchodząc i wychodząc z klasy, tak jak w

czasach monarchii, recytowali Ave Maria. W nowej emisji znaczków pocztowych wizerunki republikańskich polityków zostały zastąpione hiszpańskimi katedrami. Do kraju powrócili jezuici. Zaobserwowano znaczny wzrost praktyk religijnych, kościoły zapelniały się wiernymi. W życiu duchowym i kulturalnym Kościół nie miał żadnego konkurenta; religia była obecna niemal wszędzie. Hiszpania frankistowska stała się – używając określenia angielskiego historyka, Hugh Thomasa – jednym wielkim kościołem²⁰.

Zwycięska rebelia zniszczyła lewicowych i liberalnych przeciwników Kościoła. W samym obozie frankistowskim jedyną grupą niechętną kościelnej supremacji była część działaczy Falangi. W hiszpańskim faszyzmie istniał nurt antyklerykalny, traktujący Kościół jako przeszkodę na drodze do stworzenia nowego, syndykalistycznego państwa i społeczeństwa. Ten antagonizm znalazł najbardziej spektakularny wyraz w bójce między młodzieżą falangistowską a kościelną procesją, która miała miejsce w Sewilli jesienią 1938 r. Był to prawdziwy skandal polityczny²¹. Falanga nigdy jednakże nie zagroziła politycznej i społecznej pozycji Kościoła. Poparcie Kościoła było dla Franco zbyt cenne, by ryzykować jego utratę. Radykalny nurt Falangi został zdominowany w obrębie tej organizacji przez grupy bardziej konserwatywne, popierane przez generalissimusa.

Kościół hiszpański – mimo ogromnych strat ludzkich i materialnych – wyszedł z wojny domowej jako Kościół triumfujący, integralnie związany z państwem, odgrywający ogromną, przez nikogo nie kwestionowaną rolę w życiu publicznym.

¹⁹ *O wojnie domowej w Hiszpanii. Wspólne orędzie biskupów hiszpańskich do biskupów całego świata*, Sandomierz 1938.

²⁰ H. Thomas, dz. cyt., s. 225. por. omówienie tych spraw u tegoż autora: s. 224–226, 392–395.

²¹ S.G. Payne, *Falange. A History of Spanish Fascism*, Stanford 1961, s. 193.

Najdrażliwszą sprawą związaną z wojenną historią hiszpańskiego Kościoła jest kwestia jego moralnej współodpowiedzialności za zbrodnie frankistów. Reżim narodowy swe cele polityczne realizował w sposób niezwykle brutalny, przyjętą zasadą postępowania była „limpieza” (polskim odpowiednikiem będą tu słowa „czystka”, „oczyszczenie”), zgodnie z którą wojska frankistowskie w zajmowanych miastach i miasteczkach dokonywały krwawych pacyfikacji. Ich ofiarą padali przede wszystkim anarchiści, socjaliści, komuniści, śmierć lub więzienie groziły jednak nawet tym, których jedyną winą było głosowanie na Front Ludowy w wyborach 1936 r. Represje na ogromną skalę trwały także już po zakończeniu wojny. Ogólną liczbę zabitych w wyniku frankistowskiego terroru mierzy się w dziesiątkach tysięcy. Hiszpański episkopat nie zdobył się na żadną publiczną krytykę represyjnej polityki frankistów. Oczywiście w obrębie Kościoła – tak jak w każdej zbiorowości – występowały postawy rozmaite; byli i tacy księża, którzy głośno protestowali i potępiali krwawe ekscesy ruchu narodowego. W sierpniu 1936 r. biskup Pampeluny, Marcelino Olaechea, odmówił pobłogosławienia oddziału falangistów udającego się na front, stwierdzając, że idą oni zabijać swych braci robotników. *Dosyć krwi, moje dzieci – mówił biskup – dosyć krwawych kar, nie potrzeba więcej krwi niż ta, która płynie na polach bitew*²². Pozostaje jednak faktem, że w przeważającej większości hiszpańskie duchowieństwo w kwestii frankistowskiego terroru zachowywało milczenie.

Hiszpańska wojna i Watykan

Inne stanowisko niż Kościół hiszpański identyfikujący się z frankizmem zajmował Watykan. Rozbieżności między hiszpańską hierarchią a Stolicą Apostolską występowały jeszcze przed 1936 r. Podczas gdy ta

pierwsza z wielką niechęcią przyjęła obalenie monarchii i ogłoszenie Republiki, Watykan nakłaniał katolików do akceptacji nowego ustroju. Sam wybuch rebelii także nie wywołał entuzjazmu Piusa XI. W pierwszej publicznej wypowiedzi Watykanu w kwestii wojny domowej – za taką można uznać artykuł w „Osservatore Romano” z 11 IX 1936 r. – nie było poparcia dla obozu narodowego, lecz potępienie brutalności i okrucieństwa obu walczących stron. Wprawdzie w kilka dni później, w czasie audiencji dla hiszpańskich uchodźców, Pius XI uznał cele ruchu frankistowskiego za słuszne, ale jednocześnie wyraził swą dezaprobatę dla stosowanych przez niego metod. W późniejszym okresie papież wielokrotnie protestował przeciw bombardowaniom otwartych miast republikańskich.

Watykan nie przejął od Kościoła hiszpańskiego interpretacji wojny domowej w kategoriach chrześcijańskiej krucjaty w obronie Boga i religii. Generalnie Pius XI przez cały okres wojny zachowywał wobec frankizmu krytyczny dystans; długo nie zgadzał się na oficjalne uznanie narodowego rządu i wysłanie do Hiszpanii nuncjusza. Obok negatywnego stosunku do frankistowskiego terroru wchodziły tu w grę także inne kwestie. Przez pierwszy rok wojny, aż do upadku Kraju Basków, po obu stronach walczyli katolicy – zmuszało to Stolicę Apostolską do swego rodzaju neutralności. Pius XI bezskutecznie podejmował próby mediacji między Baskami a frankistami; po klęsce tych pierwszych usiłował nakłonić Franco do niestosowania represji, bardzo ostro zareagował na prześladowania baskijskich księży. Niechęć Watykanu wywoływał także fakt ścisłego związania się Franco z Niemcami; niepokój papieża budziła działalność Falangi pozostającej pod wyraźnymi wpływami nazistów. Pius XI wielokrotnie potępiał reżim narodowosocjalistyczny, najdotkliwiej w encyklice „Mit Brennender Sorge”, ogłoszonej

²² H. Thomas, dz. cyt., s. 225.

w marcu 1937 r. Charakterystyczne, że Franco zakazał w narodowej Hiszpanii rozpowszechniania jakichkolwiek informacji o tejże encyklice.

Do bardziej jednoznacznego poparcia Watykanu dla ruchu frankistowskiego doszło dopiero pod koniec wojny, gdy po stronie Republiki nie walczyli już katoliccy Baskowie i gdy zwycięstwo Franco wydawało się pewne (stosunki dyplomatyczne zostały nawiązane w maju 1938 r.). Zmianę tę ugruntowała śmierć Piusa XI; Pius XII nie zajmował już wobec nazizmu tak nieprzejednanego stanowiska jak jego poprzednik²³.

„Dwie Hiszpanie“

Hiszpańska wojna domowa dla wielu zewnętrznych obserwatorów jest zjawiskiem trudnym do zrozumienia. Prześladowania Kościoła – bodaj najgwałtowniejsze w XX-wiecznej historii nie tylko naszego kontynentu – obaliły powszechnie funkcjonujący stereotyp Hiszpanów – ludu arcykatolickiego, wiernie stojącego przy Ołtarzu. Niełatwo także ustosunkować się do faktu, że w obrębie tego samego narodu na masową skalę wystąpiły zjawiska tak zupełnie przeciwstawne: z jednej strony rewolucja o nastawieniu gwałtownie antyklerykalnym i antyreligijnym, z drugiej strony kontrrewolucyjne powstanie posługujące się katolicką frazeologią, wśród części Hiszpanów wywołującą żywy rezonans. Historycy, aby wytłumaczyć ten fenomen, pisali o wojnie domowej jako o walce „dwóch Hiszpanii“, których odrębność i antagonizm narastały od początku naszego stulecia; i Hiszpanii różniących się od siebie ideologiami, mentalnościami, krańcowo odmiennymi koncepcjami rozwiązywania narastających problemów politycznych, społecznych i narodowościowych. W 1936 r. miały stanąć naprzeciwko siebie: Hiszpania konserwatywna i katolicka, opowiadająca się za utrzymaniem socjalno-ekonomicznego status quo i zachowaniem dominującej

pozycji Kościoła, optująca za scentralizowanym i jednolitym państwem, przeciwko regionalnym separatyzmom oraz Hiszpania liberalna i republikańska, ale także rewolucyjna: anarchistyczna, socjalistyczna, komunistyczna, opowiadająca się za modernizacją kraju i zasadniczymi zmianami struktur społecznych i gospodarczych, za laicyzacją państwa i ograniczeniem roli Kościoła, za autonomią Basków i Katalończyków.

Nie można jednak zapominać, że hiszpańska wojna, jakkolwiek zdeterminowana przez problemy wewnątrznarodowe, była także fragmentem konfliktów politycznych i ideologicznych, które w latach trzydziestych nurtowały niemal cały kontynent europejski. Antagonizmy charakterystyczne dla wielu krajów znalazły w Hiszpanii swój najradykałniejszy i najgwałtowniejszy wyraz. Zadecydowała o tym lokalna specyfika: nędza i kontrasty socjalne, z taką siłą i ostrością nie występujące w większości krajów europejskich, konflikty narodowościowe, słabość instytucji demokratycznych, stale kwestionowanych przez polityczne aspiracje hiszpańskiej armii i przez rewolucyjny fundamentalizm lewicy. Jakikolwiek były przyczyny hiszpańskiego dramatu, pozostaje faktem, że najtragiczniejsza w nim rola przypadła Kościołowi, który stał się centralną postacią konfliktu politycznego. Po stronie republikańskiej jako największy „wróg ludu” był obiektem niszczycielskich działań rewolucjonistów. Po stronie przeciwnej stał się podporą rebelii, współtwórcą jej ideologii, władcą dusz. To, co ówczesnie przez hiszpańską hierarchię i rzesze katolików było postrzegane jako najwspanialszy triumf Kościoła, obecnie budzi odczucia o wiele bardziej skomplikowane. Z dzisiejszej perspektywy uwikłanie się Kościoła w poparcie dla kontrrewolucyjnego, prawicowego ruchu autorytarnego, bezwzględnymi środkami broniącego społeczno-ekonomicznego status quo, jawi

²³ Por.: P.C. Kent, *The Vatican and the Spanish Civil War*, „European History Quarterly”, vol. 16, n. 4, October 1986, s. 441–464.

się raczej jako tragiczna, być może nieuchronna, konsekwencja wojny i rewolucji niż jako wielka epoka w historii hiszpańskiego katolicyzmu.

Hiszpańska demokracja, czyli pesymizm przewycięzony

Przedmiotem mojego szkicu była sytuacja Kościoła hiszpańskiego w latach 1936–39; warto jednak wykroczyć – choćby pobieżnie – poza przyjęte ramy chronologiczne; późniejsza historia Hiszpanii jest niezwykle interesująca i w kontekście niniejszych rozważań w pewnym sensie zaskakująca.

Kościół przez długi czas był podporą frankistowskiej dyktatury. W zamian za dominującą pozycję w sferze kultury, duchowości, życia codziennego używał politycznemu reżimowi swego błogosławieństwa i ideowego wsparcia. Umacnianiu wpływów Kościoła towarzyszył upadek znaczenia faszyzującej Falangi, po klęsce państw osi kompromitującej Hiszpanię w oczach świata. Od połowy lat czterdziestych frankistowska propaganda porzuciła wszelkie wątki falangistowskie, panujący w Hiszpanii ustrój określano mianem *ewangelicznej* lub *chrześcijańskiej* demokracji. Hiszpański autorytaryzm utracił wewnętrzną stabilność na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Wtedy właśnie zaczęła się kształtować antysystemowa opozycja, na masową skalę ujawniały się postawy kontestacji i protestu. Jednym z najciekawszych zjawisk, jakie przyniosły lata sześćdziesiąte, była ewolucja postawy politycznej Kościoła, który od całkowitej identyfikacji z frankizmem stopniowo przeszedł do jego otwartej negacji. W hiszpańskim Kościele doszła wówczas do głosu nowa generacja, wolna od traumatycznego doświadczenia wojny domowej; we Franco nie chciała już ona widzieć obrońcy chrześcijaństwa, dostrzegała za to anachronicznego i represyjnego dyktatora. Istotne znaczenie miały też zmiany w Kościele powszechnym związane z II Soborem Waty-

kańskim. Episkopat hiszpański zaczął dystansować się od państwa, potępiać represje policyjne, głosić pochwałę wolności politycznej i pluralizmu, w latach siedemdziesiątych otwarcie już domagał się demokracji. Wielu księży popierało robotnicze strajki, udostępniało kościoły działaczom opozycyjnym. Osobliwością hiszpańską stały się demonstracje uliczne księży organizowane na znak solidarności ze strajkującymi robotnikami. Odpowiedzią rządu były represje: za nieprawomysłne kazania księży byli obkładani grzywnami, dla najbardziej niepokornych utworzono specjalne więzienie.

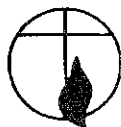
Prodemokratyczne nastawienie Kościoła niewątpliwie przyczyniło się do pokojowego i ewolucyjnego demontażu dyktatury w latach siedemdziesiątych. W Hiszpanii postfrankistowskiej Kościół stał się powszechnie akceptowaną częścią demokratycznego ładu. Aby mogło do tego dojść, musiała nastąpić przemiana nie tylko w obrębie Kościoła, ale także zmiana w postawach hiszpańskiej lewicy, której bezkompromisowy antyklerykalizm odszedł w przeszłość wraz z rewolucyjnym fundamentalizmem. Podział na „dwie Hiszpanie”, których antagonizm w latach trzydziestych rozsadził hiszpańską scenę polityczną, w znacznym stopniu stracił swą ostrość. Polityczny i ideologiczny maksymalizm, nie godzący się na istnienie odmiennych opcji ideowych, współcześnie stanowi już tylko niewielki margines życia publicznego, tak na prawicy jak i na lewicy. Przyczyn tego należy upatrywać zarówno w samej Hiszpanii, jej rozwoju społecznym i ekonomicznym, jak i w ogólnoeuropejskich przeobrażeniach politycznych i cywilizacyjnych. Nie miejsce tutaj na szczegółowy opis tych spraw. Wystarczy stwierdzić, iż zmierzch wieku ideologii umożliwia próbę bezstronnego spojrzenia na hiszpańską wojnę domową – najbardziej ideologiczną wojnę XX-wiecznej Europy – także na rolę, jaką odegrał w niej Kościół katolicki.

Wojna domowa w Hiszpanii, mimo upływu kilkunastu lat, pozostaje doświadczeniem historycznym, do którego warto się odwoływać. Jednym z jej znaczeń, jakie możemy dzisiaj odczytać, jest przestroga przed tym, do czego mogą prowadzić ideologie i wizje polityczne traktowane ze śmiertelną powagą.

L'Eglise dans la guerre civile d'Espagne 1936-1939

L'essai porte sur la situation de l'Eglise en Espagne dans les années de la guerre civile. L'auteur affirme qu'il importe d'avoir à l'esprit que cette guerre participait pour une part des conflits politiques et idéologiques qui, dans les années 1930, secouaient et préoccupaient l'Europe toute entière. Les antagonismes propres à plus d'un pays d'Europe ont cependant trouvé en Espagne leur expression la plus radicale et la plus violente, la spécificité locale aidant:

disparités et contrastes sociaux, conflits ethniques, faiblesse des institutions démocratiques. Le rôle le plus tragique dans le drame espagnol échet à l'Eglise qui devint le personnage central du conflit politique. Côté républicain, l'Eglise est devenue victime d'actions dévastatrices des révolutionnaires; côté adverse, elle s'est faite un support de la rébellion, coauteur de son idéologie, souveraine des âmes.



Tadeusz Burger

Idą dzieci i śpiewają...

Analiza treści zawartych w rocznikach „Płomyczka“ z okresu 1949–55 pozwala stwierdzić, że literatura dziecięca lat socrealizmu zawiera zwarty i całościowy system edukacyjno-propagandowy. Niemal każdy wiersz, opowiadka, ilustracja jest podporządkowana naczelnemu celowi – przekazania obowiązującej wizji świata. Nawet rozwiązywanie rebusów czy łamigłówek prowadziło do takich haseł, jak „Nowa Huta“ czy „Budujemy Stolicę“.

Do świadomości młodych czytelników jest wprowadzana nowa mapa kraju, na której niektóre punkty jaśnieją intensywniej, inne natomiast w ogóle się nie pojawiają. Obrazy miast, domów, fabryk składają się z elementów znanych, realnych, lecz ich konfiguracja stanowi jednocześnie symbolikę nowego ładu społecznego. Znika np. z obrazów współczesności kamienica czynszowa, warsztat rzemieślniczy lub chata wiejska. Dom wiejski różni się od miejskiego jedynie wielkością i liczbą pięter. Zabytek pojawia się często, ale najlepiej prezentuje się Stare Miasto w Warszawie, jako że jest „stare“, ale jednocześnie „nowe“. Dwór szlachecki może zaistnieć jedynie z silnym zaakcentowaniem jego aktualnej funkcji: jako szkoła, dom kultury. Obiekt fabryczny musi się składać z dymiącego komina i malowniczej płataniny rur. W pejzażu kraju często spotykamy maszyny i pojazdy. Dominuje przeznaczenie produkcyjne: traktor, koparka, transporter (urządzenie taśmowe przenoszące cegły na budowie), samochód ciężarowy. Z wyjątkiem wozu zaprzęgniętego w konia i rowru trudno znaleźć inne środki indywidualnego transportu osobowego. W krajobrazie nie ma elementów przypadkowych, zaś w poszczególnych numerach „Pło-

myczka“ – przypadkowych treści; wszystko – jak powiedziano – służy globalnej wizji, która musi być powtarzana tak często, aż zostanie uznana za jedyną możliwą rzeczywistość. Później wraca do redakcji pod postacią rysunków i listów będących dobrym miernikiem oddziaływania pisma. Dlatego też wydaje się niezbędne pokazanie swoistej otuliny ideologicznej i propagandowej treści przekazywanych czytelnikom. Otulinę tę tworzą takie hasła–tematy, jak: wizja dziejów i towarzyszący im postęp; człowiek wobec przyrody, obraz kraju i obraz świata.

Nowa Huta

Gdyby skonstruować mapę Polski, na którą naniesiono by wiersze, opowiadania oraz ilustracje poświęcone poszczególnym miejscowościom, a publikowane w „Płomyczku“ we wskazanym okresie, okazałoby się, że najjaśniej świecą dwa punkty: Warszawa i Nowa Huta. Jeśli jednak Warszawa pojawia się systematycznie przez cały okres, to dla Nowej Huty najlepsze były lata 1950–53.

Nową Hutę odnaleźć łatwo: płynie tam Wisła i żyją Krakowiacy. Właśnie Krakowiacy, ubrany w sukmany lud regionu, a nie mieszkańcy Krakowa. Kraków zaś istnieje tylko o tyle, o ile może wskazać drogę do Nowej Huty:

*Nuta KRAKOWIAKA
jest nie byle jaka
czasem się zamienia
w piosenkę junaka.
Nuta KRAKOWIAKA
ma wciąż inne słowa
bo przynosi ludziom
wieści spod KRAKOWA.*

(H. Mortkowicz-Olczakowa,
„Piosenka o Nowej Hucie“)

*Płynie Wisła płynie
i poznać nie może
stoją nowe domy
tam gdzie rośło zboże.*

(H. Mortkowicz-Olczakowa,
„Krakowiak spod Nowej Huty“)

Nowa Huta zmieniła nie tylko Krakowiaka, pastuszka w zetempowca, junaka, ale przede wszystkim przeobraziła pejzaż:

*Gdzie na fujarce grywał pastuch
gdzie przy pastuchu gęsi biegały
– socjalistyczne rośnie miasto
z murarskiej pracy, z świeżej cegły*

(T. Śliwiak, „Nowa Huta“)

Nowe socjalistyczne miasto złożone z nowych domów i fabryk góruje nie tylko nad sielskością pejzażu z pastuszką wśród łubinów i chabrów, ale również nad otaczanym w polskiej kulturze sakralną czcią łąnem zboża. Uzasadnieniem budowy huty są potrzeby:

*Po co Nową Hutę
tutaj budowali
Bo Polsce potrzeba
bardzo dużo stali.*

Następnie poetka (H. Mortkowicz-Olczakowa, „Piosenka o Nowej Hucie“) wymienia przedmioty, do których wykonania potrzebna jest stal: łopaty, piły, noże (do krojenia chleba), igły, podkowy, młotki, świdry, żniwiarki, żyletki, parowozy, auta, traktory, parowce i żelazne stropy. Wiadomo jednak, że nie o igły i żyletki chodzi:

*A kiedy stanie się gotowe
gdy z wielkich pieców buchną iskry
będzie się srebrną stal hartować*

*na nowy sprzęt dla traktorzysty.
 Będą o Nowej Hucie śpiewać
 kół kolejowych mocne serca
 będą się piły wgryzać w drzewo
 będą się świdry w węgiel wwiercać.*

(T. Śliwiak, „Nowa Huta“)

Ważniejsza od celów praktycznych jest sama idea, huta i miasto jako wartość sama w sobie:

*Rozmachem rąk roboczych
 i zetempowskich brygad
 wysoko w błękit nieba
 dom się za domem dźwiga.
 Komin wystrzelił śmiało
 jakby chciał sięgnąć gwiazd
 rodzi się nowe miasto
 najradośniejsze z miast.*

(S. Aleksandrak, „Nowa Huta“)

Na ilustracjach nowe miasto prezentuje się mało wyraziście. Składa się z płataniny rur, kominów, rzadziej pojawia się budowany dom, a obrazu w całości dopełniają liczne maszyny budowlane i pojazdy z trakto-rem na czele.

O mieszkańcach budującego się miasta wiemy niewiele. Plac budowy zaludniają zetempowcy i junacy. Z opowiadania o jednej z klas pierwszej szkoły nowohuckiej dowiadujemy się tylko tyle, że pochodzą oni z różnych stron Polski.

Warszawa

W ciągu całego analizowanego okresu spotkamy w „Płomyczku“ stale i często tematykę warszawską. W miarę lat zmienia się tylko repertuar pokazywanych obiektów. Stare Miasto i Trasę WZ wypiera czasowo metro, które z przyczyn obiektywnych znika, a poja-

wiają się nowe osiedla warszawskie i pomniki, a przede wszystkim Pałac Kultury.

W publikacjach i ilustracjach Warszawa jest bardzo konkretna, jako że składa się z bardzo dobrze znanych (przez częste powtarzanie) obiektów i tematów, a jednocześnie bajkowa przez patos i ściśle określoną konwencję prezentacji obiektów. Stare Miasto, Pałac Kultury, kandelabry na MDM-mie zostają odrealnione przez swą funkcję wyłącznie symboliczną: *MDM to wielka sprawa / to jest przyszłość to Warszawa* (J. Brzechwa, „MDM“).

Podstawowym walorem Warszawy jest fakt, że wszysko tu jest nowe, zaś najwyższą formą NOWEGO jest Stare Miasto. W tym przypadku najpełniej realizuje się zasada „starej formy i nowej treści“:

*Dawne czasy
Dawna treść
Dawne życie
Odległy warszawski dzień*

*Nowe czasy
Nowa treść
Nowe życie
Roboczy warszawski dzień.*

(L. Krzemieniecka, „Piosenka o Starym Mieście“)

Warszawa to nie tylko architektura, domy, place, pomniki – to również styl życia. W ilustracji do tekstu o tematyce anonimowo miejskiej łatwo rozpoznać charakterystyczny element warszawski: muranowsko-emdemowski styl, dom lub most przez rzekę o sylwetce Mostu Śląsko-Dąbrowskiego.

Warszawa absorbuje wyobraźnię dzieci: rysują Pałac Kultury, zaś ambitniejsze konstruują modele tej budowli. Bohaterowie książki M. Kownackiej i Z. Malickiej „Dzieci z leszczynowej górki“, chociaż żyją w warunkach wiejskich, a właściwie w leśniczówce, odśnie-

żone przez siebie przejście do domu od zabudowań gospodarskich nazywają Trasą W-Z. Dziecięcym przewodnikiem po Warszawie jest napisana przez K. Szpalskiego i M. Załuckiego rymowana opowieść „Jurek mieszka w Warszawie”. Życie Jurka, choć na pozór zwyczajne, musiało wydawać się jego rówieśnikom niezwykle fascynujące. Jurek mieszkał na Mariensztacie, w domu, który zbudował jego ojciec – przodownik pracy. Dzieci odwiedzają razem z Jurkiem Centralny Dom Dziecka, gdzie jest mnóstwo zabawek, a posilić się można ciastkiem i kubkiem kakao. Później następują dalsze atrakcje: ruchome schody, cyrk i mecz piłkarski. W wierszu Cz. Janczarskiego „Wycieczka do Warszawy” dzieci zwiedzają Warszawę, a marszruta zaczyna się od Belwederu (*mieszka tu Bierut*) przez Żerań, Mariensztat, Pałac Kultury i metro (obydwa obiekty w budowie), MDM, zaś kończy się przy tunelu i nowym moście Trasy W-Z.

Absolutną dominację Warszawy ukaże nam jeszcze lepiej mapa kraju wynikająca z analizy ilustracyjnych cykli krajoznawczych czy proponowanych przez redakcję gier planszowych.

Obraz kraju

Wizerunek kraju powstaje przez sposób oraz intensywność prezentacji konkretnych miast i regionów. Podstawą konstruowania syntetycznej mapy była analiza I i II strony okładki pisma (w tym cykl ilustracyjny „Piękno naszej Ojczyzny”) oraz teksty w rodzaju „Budowę planu 6-letniego” czy „Film o planie 6-letnim”. W tej analizie uwzględnialiśmy nie tylko częstotliwość prezentowania poszczególnych regionów i miejscowości, ale i charakter obiektów (pejzaż, zabytek, pomnik przyrody, obiekt przemysłowy). W pierwszym okresie (roczniki 1948/49, 1949/50, 1950/51) 25 okładek poświęcono tematyce krajoznawczej. Z tej liczby 18 okładek

(72%) dotyczyło Warszawy, co świadczy o absolutnej dominacji stolicy (3 okładki pokazywały Moskwę i Berlin).

W latach 1952–56 ukazało się 89 okładek „widokowych“, z czego 80 to usytuowany na II stronie cykl „Piękno naszej Ojczyzny“. Warszawa jest już pokazywana znacznie rzadziej (15 razy), chociaż nadal zajmuje zdecydowanie pierwsze miejsce wśród miast. Najwdzięczniejszym regionem okazują się góry – przede wszystkim Tatry i Beskidy (23 widoki). Spośród innych miast 2 razy prezentowano Toruń, Lublin, Malbork, Kazimierz nad Wisłą (głównie zabytkowe części miast). 3 razy pojawia się Kraków (Barbakan, Wieża Mariacka i Wawel), lecz miasto to zaistniało dopiero przy końcu omawianego okresu. Poznań i Wrocław były reprezentowane przez ratusze, ani razu nie ujrzelśmy Łodzi. 4 razy pokazano obiekty przemysłowe: Hutę im. Lenina, Hutę Bobrek, hutę anonimową, pejzaż śląski z kominami fabryk i fragmentami pól uprawnych.

Wyraźny warszawocentryzm wymaga bliższego przyjrzenia się obiektom, które symbolizowały stolicę. Najczęściej pojawiają się Łazienki – 4 razy, pomnik A. Mickiewicza, MDM – 3 razy oraz Plac Zamkowy, ZOO, Mariensztat, Wisła (w Warszawie), Stare Miasto i Wilanów – po 2 razy. Nadto znajdujemy jeszcze 4 inne pomniki (Kopernika, Syreny, Braterstwa Broni i Żołnierzy Radzieckich). Raz tylko pojawia się osiedle mieszkaniowe (poza MDM i Mariensztatem) – Muranów, nowy obiekt przemysłowy (Żerań) i Trasa W-Z.

Z przedstawionych danych wynika podstawowy wniosek: nowa rzeczywistość, chociaż chętnie opisywana i wyśpiewywana, jest NIEFOTOGENICZNA (a przynajmniej takie było przekonanie redaktorów „Płomyczka“. Łatwiej zilustrować wiersz o Nowej Hucie barwnym rysunkiem przedstawiającym radosny patos wielkiej budowy niż znaleźć równie atrakcyjną fotografię budowanych – i zbudowanych – obiektów. Mówiąc do-

sadniej mapa planu sześćioletniego zdecydowanie różni się od mapy pt. „Piękno naszej Ojczyzny“.

Jakie punkty naniesiono na mapę Polski Wielkiego Planu? W czytance T. Fangrata dzieci wiejskie oglądają film o planie sześćioletnim. Film zaczyna się od odbudowy Warszawy i budowy metra, później jest pokazana Nowa Huta, huta Częstochowa, kotłownia, cementownia i elektrownia pod Koninem, a następnie:

*Tu gdzie wczoraj pole było
dzisiaj miasto wystrzeliło
Nowe Tychy – krzyczy Bolek
Słyszeliście o nim w szkole.*

Film kończy obraz portów w Szczecinie i Świnoujściu.

W grze „Zwiedzamy budowlę planu sześćioletniego“ należy dopasować do miejscowości wyroby, z produkcji których zasłyną, które będą ich symbolami: Gdańsk – statki, Bydgoszcz – rowery, Gorzów – włókno sztuczne, Dychów – elektrownia, Poznań – lokomotywa, Żerań – samochód, Wrocław – wagony, Nowa Huta – stal, Andrychów – włókiennictwo itd.

Inna, tym razem wierszowana mapa kraju:

*Niedługo już z hal fabrycznych
łaskot radosny popłynie
Rosną wciąż nowe fabryki
w Żeraniu, w Płocku, w Koninie (...)*

(S. Aleksandrak, „Nowe fabryki“)

Dwaj wędrownicy, Kubuś i Felek, w swoich wędrówkach po Polsce w latach 1952–53 nie bywają w Tatrach, na Mazurach czy w Krakowie, odwiedzają natomiast kolejno: Starachowice, Żerań, Ursus, Nową Hutę, Wierzbicę, Wrocław (Pafawag), Lublin (FSC) i wreszcie MDM. Mamy więc do czynienia z dwiema estetykami i dwiema rzeczywistościami. Próbą integracji obydwu układów jest publikowana w 1955 r. opo-

wieść H. Januszeńskiej „Jak Polska Pyza wędrowała”. Tytułowa Pyza odwiedza Łowicz, Żelazową Wolę, Stare Miasto i Pomnik Syrenki w Warszawie, Białowieżę i dziecięce miasteczko Podgrodzie w Szczecinie. Później jest w Gdańsku, w Beskidach, Tatrach i Rybniku. Nie zapomina jednak o Nowej Hucie i hucie szkła w Jeleniej Górze.

Człowiek – przyroda – postęp

Już przy okazji zapoznawania się z twórczością na temat Nowej Huty zauważyliśmy wyraźnie przeciwstawienie sielskiej i zacofanej przyrody przemysłowi i budowaniu. Sukcesem jest oczywiście zmiana naturalnego stanu rzeczy, zaś możliwość skutecznej zmiany jest wartością autoteliczną i potwierdza wielkość nowego człowieka. W innych tekstach antynomia ta jest jeszcze bardziej wyraźna, szczególnie gdy odwołuje się do przykładów z ZSRR:

*A tu na mapie kółka nie ma?
 – A nie ma, bo tu przed laty trzema
 nie było tutaj miasta
 – A dziś czy wiesz...
 – Wiem dzisiaj tutaj
 ogromne miasto Nowa Huta
 codziennie wyżej wzrasta.
 – A popatrz bracie w Kraju Rad
 co człowiek zdziałać może
 Gdzie kraj pustylny był od lat
 dziś...
 – Wiem Cymleńskie Morze
 – Zmieniają rzeki bieg swych wód
 – Padają sztuczne deszcze
 To człowiek sprawił taki cud
 i sprawi jeszcze więcej.*

(K. Szpalski, M. Załucki, „I po co zmyślać“)

*Lecz wkrótce zamiast dzikich kaczek
 maszyny nadciągnęły sznurem
 ciągniki, koparki, spychacze
 i ciach – zaczęły przekształcać naturę
 Hej, praca zbliża ludzi do marzeń (...)*

(J. Kierst, „Na drogach marzeń“)

Boskość człowieka najpełniej ukazuje następujący fragment:

*Bo nie w bajce, lecz na jawie
 Człowiek wielki las postawił
 kazał wiatrom w biegu ustać
 kazał morskim falom pluskać
 złotym kłosem zbożu świecić
 tam gdzie step był od stuleci.*

(W. Chotomska, „Baśń co nie jest baśnią“)

Przyrodę należy ująć w karby również wtedy, gdy nie zamierza się budować huty, tunelu czy elektrowni. Należy czynić ją efektywniejszą i bardziej sensowną. Tak robił bohater wielu opowieści „Płomyczkowych” – Miczurin. Rolę Miczurina najlepiej charakteryzuje jedna z postaci opowiadania „Wielki ogrodnik”: *Miczurin może robić z przyrodą, co tylko chce*. Szczegóły jego poczynań znajdujemy w opowiadaniu M. Kowalewskiej „Zaczarowany ogród”: *NAUCZYŁ więc winogrona, morele, brzoskwinie rosnąć w Rosji Środkowej, a na Dalekiej Północy KAZAŁ rosnąć jabłkom, wiśniom i warzywom*. Takich zasad postępowania z przyrodą uczyli się mali „przyrodnicy” skupieni w kółkach zwanych miczurinowskimi.

Nowa rzeczywistość i nowe ambitne zadania wymagały nowych bohaterów. Jeszcze w 1948 r. sieroty mieszkające w domu dziecka z powieści M. Kownackiej „Przygody dzieci z Jasnej Wody” przyjaźniły się z młynarzem i bednarzem, a Jacek z wiersza Cz. Janczarzskiego „O Jacku co nie chciał pracować” poznawał trud

pracy terminując u młynarza, krawca, kowala i szewca. W 1950 r. dziecięcą wyobraźnię muszą zaludniać inni fachowcy, tacy jak w wierszu W. Michalskiego „Praca buduje pokój“:

*Górnik, hutnik i monter
i murarz swą pracą znojącą
wołają przez morza i lądy
– Niech żyje pokój. Precz z wojną*

Trudno nie zgodzić się z tezą, że do roli bohatera walczącego w pracy o pokój lepiej pasuje odważny górnik i muskularny murarz niż szewczyk-dratewka lub krawiec w okularach na nosie.

Żeby jednak bohaterowie pracy mogli realizować założone cele, potrzebny jest PLAN. W kilku publikacjach z 1949–50 r. czytelnicy „Płomyczka“ otrzymali przyspieszony kurs ekonomii politycznej socjalizmu. W „Rozmowie o Wielkim Planie“ we wstrząsający sposób jest odmalowana koszmarna anarchia ekonomiczna w USA. Kapitałiści James, Hopkins, Brown z chęci zysku przerzucają się z produkcji koszul na wytwarzanie swetrów, a później skarpet. Efekt za każdym razem jest ten sam – nadprodukcja. A wyjście jest proste: *Ażeby fabryki produkowały to, co jest potrzebne tobie i całemu państwu, opracowuje się przy pomocy bardzo mądrych ludzi wielki plan gospodarczy. I w tym planie przewidziane jest dokładnie, co każda fabryka ma robić i ile produkować. Ile koszul, ile swetrów, skarpetek i innych ważniejszych rzeczy – tak żeby wszystkiego starczyło i NICZEGO NIE BYŁO ZA WIELE.* Inteligentny młody czytelnik musiał dochodzić do wniosku (słusznego skądinąd), że socjalizm uratował Polskę od zalewu rzeczy, których byłoby za wiele. Istotę starej gospodarki wyjaśnia wujek Stasia w opowiadaniu M. Kowalewskiej „Od klocków do planu“: *A dawniej jak to było? Każda fabryka robiła, co chciała? Naturalnie. Fabryka kierowana była przez pywatnego przedsiębiorcę,*

który myślał tylko o napełnieniu własnej kieszeni, a nie o tym, aby się przemysł rozwijał.

Historia – świat – postęp

Całościową wizję socjalistycznej Polski – Tu i Teraz – uzupełnia wykład historii oraz przedstawienie życia w innych krajach i regionach świata współczesnego.

Dzieje Polski i świata poznajemy przez pryzmat opowieści o wybitnych jednostkach. W siedmiu rocznikach czasopisma od 1948/49 do 1955/56 r. (bez rocznika 1951/52) opublikowano 58 opowieści z życia wielkich ludzi. Bohaterów opowiadań można podzielić na trzy grupy: rewolucjoniści i działacze polityczni – 25, ludzie kultury (pisarze, malarze, muzycy) – 21, naukowcy i wynalazcy – 12.

W pierwszej grupie przewodzi Stalin – 6 tekstów, przed Leninem i Świerczewskim (po 3), 10 opowiadań jest poświęconych rewolucjonistom: polskim (?) – 7 (Rokossowski, Dzierżyński, J. Dąbrowski, J. Krasicki, Nowotko, Sawicka i Bierut) i zagranicznym – 3 (Mao Tse Tung, Gottwald, Marks). Grupę uzupełniają Kościuszko, Czarniecki i Potiebnia.

Wśród ludzi kultury najczęściej czytano w „Płomyczku” o Szopenie (4) i dwóch malarzach: Matejce i Chełmońskim (2). Pisarzy reprezentują: Kochanowski, Rej, Mickiewicz, Biernat z Lublina, Korczak i Andersen. Muzyków – Moniuszko i Karłowicz. Malarze to Gierzyński, Grottger i Wyspiański (tej roli artysty dotyczy czytanka). Pejzaż kulturalny uzupełniają Wit Stwosz i Marusarz.

Najmniej liczna jest grupa naukowców. Prym wiedzie wspomniany już wcześniej Miczurin (4), który zdołał wyprzedzić Kopernika (3) i Skłodowską (2). Pozostałe nazwiska to Gutenberg, Heweliusz i Łukasiewicz.

Najmniej uzasadnień wymaga przodująca pozycja rewolucjonistów – łączy ich przeszła i obecna walka o

postęp i wyzwolenie społeczne. W opisywanych wydarzeniach narodowych eksponuje się, a nawet tworzy postępowość odpowiadającą kryteriom lat stalinizmu. Czarnieckiemu w walce z potopem szwedzkim najofiarniej towarzyszą chłopci-patrioci. Powstanie kościuszkowskie w opisie Tropoczyńskiej-Ogarkowej jest właściwie wyłącznie rewolucją chłopską. Natomiast w opowiadaniu o powstaniu styczniowym pt. „Grześ powstaniec” występują: oficer rosyjski, robotnik z zagłębia i chłopiec wiejski, z czego należy wnioskować, że była to reprezentacja sił społecznych tworzących bazę narodowego zrywu.

Jeśli walka o postęp społeczny nie jest treścią życia dawnej postaci, wskazuje się na „słuszne” społeczne źródła inspiracji artysty. Dlatego wysoka pozycja Szopena, Moniuszki, Gierymskiego i Chelmońskiego uzasadniona pierwiastkiem ludowym ich twórczości. Kopernik zyskuje przede wszystkim dzięki walce z poglądami reakcyjnych kół klerykalnych.

Odrębną grupę stanowią teksty ukazujące jednolity i bezwyjątkowo czarny obraz Polski przedwrzesniowej. Zrezygnujemy ze szczegółowego przedstawiania tego wizerunku, jako że jest on stosunkowo dobrze znany, gdyż stanowił obowiązujący kanon nie tylko w latach pięćdziesiątych, ale i w następnych dziesięcioleciach.

Obraz II wojny światowej jest pokazany w trzech odstępach: tragiczny wrzesień, dzielnie walczący żołnierz pozbawiony broni i dowódców; okupacja – ruch oporu i jego przywódcy: J. Krasicki, H. Sawicka, M. Nowotko i B. Bierut; końcowa faza wojny i zwycięskie braterstwo broni.

W pierwszych latach powojennych wojna domowa ma wyłącznie wymiar klasowy i rozgrywa się na wsi. Zbrojne bandy kułackie są demaskowane na ogół przez dzieci biedaków.

Dominuje przekonanie, że dzieje świata dadzą się przedstawić w postaci wykresu prostoliniowego. Na-

rastającemu postępowi społecznemu towarzyszy postęp techniczny. Postęp techniczny pokazują tematyczne sekwencje ilustracji, np. rozwój sposobów wzniesienia ognia (od pocierania dwóch krzemieni do zapalek i zapalniczki) lub rozwój komunikacji (od czasów przed wynalezieniem koła do samochodu i samolotu).

Współczesny świat dzieli się czarno-biało na kraje, gdzie postęp się dokonał lub dokonuje (dzieciom jest tam dobrze), i regiony, gdzie dzieci i dorośli cierpią straszliwą nędzę. Dobrze jest oczywiście w ZSRR, europejskich krajach demokracji ludowej, a od pewnego czasu również w Chinach. Realna nadzieja na poprawę istnieje w Korei i Wietnamie. Dzieci z krajów postępu utrzymują ze sobą żywe kontakty, przesyłają sobie chusty pionierskie lub znaczki z gołąbkami pokoju. Spotykają się też osobiście i wówczas jedynym problemem są trudności w porozumiewaniu się. Dziewczynka bułgarska wypoczywająca nad Bałtykiem (!) ku rozpaczycy swojej polskiej koleżanki gestykuluje główką niezgodnie z przyjętą u nas tradycją – tak mając za nie. A rozmowa ze Zdenkiem z Pragi prowadzi również do zabawnych nieporozumień. Dzieci w krajach niepostępowych cierpią nędzę, nie chodzą do szkoły, nie bawią się, natomiast bardzo ciężko pracują. Nie ma istotnych różnic między USA a Pakistanem, Włochami a dżunglą afrykańską, Francją, Japonią i Indiami. Wyjątkowo tylko pojawiają się w opowieściach z tych krajów dzieci bogate – jednak również one nie są szczęśliwe, gdyż cechuje je lenistwo oraz brak dbałości o ubranka. Dzieci biedne, mimo że nie uczone i zmuszone do wyczerpującej pracy fizycznej (głównie na plantacjach), mają bardzo ugruntowaną świadomość klasową i polityczną. Występują solidarnie wobec pracodawców (USA, Francja), czynnie wspierają światowy ruch pokojowy (zbierają podpisy pod sztokholmskim apelem pokojowym w Hiszpanii). Występują przeciw wojnie w Wietnamie (Francja), wreszcie uczestniczą w walce o

wyzwolenie narodowe i społeczne (Korea). Otuchy w tej walce dodaje dzieciom fakt istnienia Związku Radzieckiego – wystarczy znaczek ze Stalinem, który przechowuje niczym relikwię chłopię malajskie, lub pozdrowienia od Stalina dla komunistów japońskich.

Wydaje się w związku z tym, że dzieci obok robotników są nadzieją na rewolucję światową. Za pieśń dziecięcej międzynarodówki należy uznać wiersz K. Gałczyńskiego „Idą dzieci“:

*Po szerokim pięknym świecie
idą dzieci, idą dzieci
krok za krokiem, dziecko z dzieckiem
polskie, czeskie i radzieckie.
W każdej wiosce w każdym kraju
idą dzieci i śpiewają.
Ziemia dźwięczy w tych trzech dźwiękach
walka, praca, piosenka.
Nasza praca pieśń roznieca
Nasza piosenka trud rozświeca
My nasz wiek jak latarniami
rozświecimy piosenkami
Rzeczy trudnej dla nas nie ma
My idziemy. Śpiewa ziemia
Gdy na drodze leży kamyk
usuwamy, pomagamy
ręka w rękę, dziecko z dzieckiem
i węgierskie i radzieckie
polskie, chińskie i hiszpańskie
europejskie, afrykańskie.
Nasza praca pieśń roznieca
Nasza piosenka trud rozświeca
My nasz wiek jak latarkami
rozświecimy piosenkami.*

Uwagi końcowe

Przedstawiona analiza – mimo że wsparta pełną literaturą siedmiu roczników czasopisma – nie ma charakteru systematycznego i całościowego. Siłą rzeczy pominięto wiele interesujących wątków (np. listy od czytelników czy przesłania moralne drukowanych w „Płomyczku” bajek ludowych).

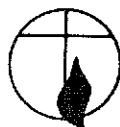
Chodziło o pokazanie, na ile ówczesny system edukacyjno-propagandowy dawał kompletną, totalną wizję świata. Podstawowe pytanie, które należałoby zadać, dotyczy SKUTEKZNOŚCI. Sprzężenie zwrotne odnajdujemy w rysunkach nadsyłanych na często ogłaszane konkursy („Walczymy o Pokój” lub „Co dzień widzimy, jak rośnie Ojczyzna”). Rysunki dzieci są wiernym odwzorowaniem treści i ilustracji publikowanych w „Płomyczku”. Trudno dziś orzec jednoznacznie, czy był to efekt przekonania, zinternalizowanej estetyki socrealizmu czy dziecięcego koniunkturalizmu. A o czym świadczy list kandydata na Pawkę Morozowa – Andrzeja Cz. z IV klasy wiejskiej szkoły (1951 rok): *Mój tatuś jest żołtysem, toteż dobrze się orientuje, kto się wywiązał w naszej gromadzie w planowym skupie nadwyżek zbożowych. Mało- i średniorolni przeważnie swoje zboże oddawali państwu, ale jest w naszej gromadzie kilku kułaków, którzy starają się ukryć swoje zboże, ale pewnie im się to nie uda, bo tatuś z trójką gromadzką i cała gromada zmusi kułaków do oddania zboża.*

Ciekawe byłoby sprawdzić, jaki wpływ na postawy dzisiejszych czterdziesto-, pięćdziesięciolatków wywarły tamte numery „Płomyczka”. Co z nich pamiętają, co zostało w ich świadomości, a może podświadomości? Są to jednak pytania raczej do psychoanalityków społecznych.

Ils défilent et chantent, les enfants...

Analysant le contenu de la revue pour enfants „Płomyczek“ des années 1949-1955, l'auteur constate que la littérature enfantine de l'époque du „réalisme socialiste“ véhiculait tout un système complet, éducatif et de propagande, rigoureusement soumis à la vision officielle du monde à transmettre et à inculquer aux enfants. Or celle-ci était déterminée par la nouvelle réalité socialiste (bonne et louable), par opposition à l'ancienne, capitaliste (mauvaise et blâmable); par des tâches nouvelles,

telles que l'implantation d'industries à la place des cultures agricoles ou le nouveau type (mitchourinien) de transformation de la nature; par des héros nouveaux (révolutionnaires et ouvriers) en lutte pour la paix. Cette vision du monde avait pour objectif autotélique le „progrès social“ et la lutte pour y parvenir; or c'est à cet objectif majeur que fut subordonné aussi bien le passé (présenté en défiguré) que la réalité du présent (sous un jour tout aussi mensonger).



Wiara była tu zawsze

Z ks. archimandrytą Natanem Horanessianem, historykiem Kościoła, patrologiem i ojcem duchownym ormiańskiej Akademii Duchownej w Eczmiadzynie, rozmawia Krzysztof Renik.

Ormianie są narodem, który jako pierwszy w dziejach, w roku 301, przyjął chrześcijaństwo za religię państwową. Zanim jednak doszło do tego wydarzenia, chrześcijaństwo zdążyło już zapuścić korzenie pośród mieszkańców wielkiej podówczas Armenii. Pierwsze bowiem wiadomości o Chrystusie i Jego nauce dotarły do Armenii już w czasach apostołskich i są związane z misyjną działalnością św. Bartłomieja i św. Tadeusza. W tym początkowym okresie chrystianizacji nowe wyznanie spotkało się z licznymi prześladowaniami, których największe nasilenie przypadło na czas rządów Dioklecjana. W okresie tym bowiem Armenia pozostawała w politycznych związkach z pogańskim jeszcze Cesarstwem Rzymskim.

Przetomowy dla chrześcijaństwa w Armenii stał się 301 r., kiedy za sprawą św. Grzegorza Oświeciciela przyjął chrześcijaństwo ówczesny władca kraju, król Tiridates III (298–330). Władca ten przyjmując nowe wyznanie uznał je także za religię panującą w swoim królestwie. Z postacią św. Grzegorza Oświeciciela wiąże się ponadto początki organizacji kościelnej na obszarze Armenii. To właśnie za jego sprawą powstały zręby organizacji Kościoła ormiańskiego nawiązującego do apostołskiej działalności św. Tadeusza i św. Bartłomieja.

Apostołski Kościół Ormiański należy do rodziny starożytnych Kościołów wschodnich. Jego tradycja wiąże się ściśle z tradycją Kościoła koptyjskiego, syryjskiego, syro-malabarskiego. Przez całe stulecia Kościół ten rozwijał się jako wspólnota autokefaliczna, mająca własnego zwierzchnika duchownego – katolikosa, którego rezydencją było zawsze święte miasto Eczmiadzyn położone nieopodal stolicy współczesnej Armenii – Erewanu. W re-

zultacie historycznego rozwoju Kościoła ormiańskiego powstały poza Eczmiadzynem także inne stolice patriarchsze: w VII w. ormiański patriarchat w Jerozolimie, w XV w. – patriarchat w Konstantynopolu, wreszcie, także w XV w., ormiański katolikat w Cylicji, mający swą współczesną siedzibę w Libanie. Rozwój organizacji terytorialnej Kościoła nie spowodował wszakże nigdy zakwestionowania czołowej w Kościele ormiańskim pozycji rezydującego w Eczmiadzynie katolikos, którego określa się oficjalnie katolikosem wszystkich Ormian.

Obecny katolikos wszystkich Ormian, Wazken I Baldżijan, sprawuje jurysdykcję nad trzema diecezjami istniejącymi na obszarze Armenii, nad diecezjami w Gruzji, Azerbejdżanie, Górnym Nachiczewanie oraz w Rosji, a także nad 13 diecezjami ormiańskiej diaspory rozrzuconymi po całym świecie. Wazken I jest 130. katolikosem Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego.

Nauka Kościoła ormiańskiego jest oparta na Biblii, tradycji apostołskiej oraz rezolucjach doktrynalnych trzech pierwszych soborów ekumenicznych: nicejskiego (325), konstantynopolskiego (381), efeskiego (431). Podobnie jak Kościół koptyjski, syryjski, czy syro-malabarski Apostolski Kościół Ormiański odrzucił nauki soboru chalcedońskiego (451), w którym zresztą hierarchowie ormiańscy najprawdopodobniej nie brali udziału. Nieprzyjęcie przez Ormian uchwał soboru w Chalcedonie sprawiło, że Kościół ormiański został uznany za monofizycki. W przeważającej części literatury poświęconej chrystologii tego Kościoła jest on określony mianem monofizyckiego, uznającego naukę potępionego w Chalcedonie mnicha, Eutychesa (ok. 378 – ok. 454).

Uznanie przez Kościół ormiański monofizyckiej nauki o naturze Chrystusa stanowiło bodaj zasadniczą różnicę doktrynalną pomiędzy tym Kościołem a Kościołem katolickim. Trzeba jednak zauważyć, że w najnowszych opracowaniach na temat Kościoła ormiańskiego publikowanych przez katolikat w Eczmiadzynie nie tylko nie można odnaleźć elementów doktryny monofizyckiej, ale nawet jest ona otwarcie odrzucana. Nie miejsce tutaj na rozstrzyganie zasadniczych sporów doktrynalnych dzielących Kościół ormiański i Kościół katolicki. Warto jednak pamiętać, że przekonanie o monofizyckim charakterze Kościoła ormiańskiego

jest, być może, jedynie konsekwencją podwójnego nieporozumienia: 1) ze strony Kościoła ormiańskiego odrzucającego naukę soboru chalcedońskiego, w przekonaniu że zawiera ona błędy Nestoriusza; 2) ze strony Rzymu traktującego odrzucenie nauki Chalcedonu jako dowód monofizytyzmu.

Porewolucyjna sytuacja Kościoła ormiańskiego w Związku Sowieckim była zasadniczo różna aniżeli Kościoła katolickiego. Kościół ormiański mógł bowiem, w sposób ograniczony, rzecz jasna, ale jednak działać. Po 1945 r. Kościół ten zyskał pewne możliwości egzystencji, ograniczone oczywiście generalnymi zasadami sowieckiej polityki wyznaniowej. Szalenie trudno jest ocenić rzeczywiste usytuowanie Kościoła ormiańskiego na porewolucyjnej mapie wyznaniowej Związku Sowieckiego. Z jednej bowiem strony Kościół ten brał udział w najrozmaitszych inicjatywach tzw. działaczy religijnych, którzy realizowali przede wszystkim politykę wyznaniową władzy komunistycznej. Chodzi tu głównie o takie spotkania o charakterze propagandowym, jak Chrześcijańska Konferencja Pokojowa w Pradze czy Konferencja Berlińska. Z drugiej jednak strony nawet w okresie nasilonej ateizacji Kościół ormiański pozostawał żywy dzięki swemu kontaktowi z narodem. Nie ominęły go także represje i szykany ze strony komunistycznej władzy. Dlatego też ocena tego Kościoła, jego duchowieństwa i hierarchii nie jest w tej chwili sprawą łatwą. Może nawet jest to jeszcze niemożliwe, głównie z powodu braku dostatecznej liczby materiałów dokumentalnych. Wydaje się jednak, że o ile w opinii wiernych hierarchia Cerkwi rosyjskiej przekroczyła dopuszczalną granicę ustępstw wobec komunistów, o tyle duchowieństwo i hierarchia Kościoła ormiańskiego granicy takiej nigdy nie przestąpili.

Na zakończenie tej glossy do rozmowy z ks. archimandrytą Natanem Horanessianem warto jeszcze powiedzieć o związkach polskich Ormian z Apostolskim Kościołem Ormiańskim. Chodzi głównie o odpowiedź na pytanie o zależność obrządku ormiańskiego znanego współcześnie w Polsce od Kościoła ormiańskiego ze stolicą w Eczmiadynie. Otóż do lat trzydziestych XVII w. Ormianie w Polsce należeli do Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego i nie mieli związków z Kościołem katolickim. Dopiero w

1629 r. ormiański biskup Lowa Mikołaj Torosowicz złożył przed Andrzejem Próchnickim, biskupem łacińskim, zaś w 1635 r. przed papieżem Urbanem V, katolickie wyznanie wiary. Wydarzenie to doprowadziło do nawiązania unii kościelnej pomiędzy Ormianami z Polski i Rzymem. Akt unii został sfinalizowany w 1691 r., za czasów lwowskiego biskupa ormiańskiego, Wartana Hunaniana. Od tego czasu kościelna wspólnota ormiańska w Polsce należy do Kościoła katolickiego, podlega Stolicy Apostolskiej w Rzymie i nie jest już częścią Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego ze stolicą w Eczmiadzynie. Przez całe stulecia kościelną stolicą polskich Ormian był Lwów, gdzie też miała siedzibę ormiańska metropolia obejmująca swą jurysdykcją ziemie całej Rzeczypospolitej. Po II wojnie światowej Ormianie zostali pozbawieni swej hierachii, a ich ordynariuszem jest Prymas Polski, który swą władzę sprawuje przez wikariusza generalnego. Sanktuarium polskich Ormian znajduje się obecnie w Gdańsku przy kościele Św. Św. Apostołów Piotra i Pawła, gdzie po latach peregrynacji po Polsce znalazł schronienie obraz Matki Boskiej Łaskawej wywieziony ze Stanisławowa.

K.R.

– Czy po latach przymusowej ateizacji społeczeństwa Armenii, realizowanej przez komunistyczne władze, Apostolski Kościół Ormiański jest jeszcze Kościołem żywym? Mówiąc inaczej – czy ma swoich wiernych, czy też może jest już tylko reliktem przeszłości?

– Nasz naród zwraca się obecnie w stronę Kościoła. Widać to już wyraźnie. Trudno jednak byłoby mi podać dokładną statystykę. Zresztą uważam, że nie można powiedzieć, ilu jest wierzących, a ilu niewierzących. Któż z nas wie, kto i dlaczego przychodzi do kościoła? Któż z nas wie, kto jest człowiekiem żywej wiary? W przybliżeniu można tylko określić liczbę ochrzczonych. A w Armenii sytuacja jest teraz taka, że praktycznie każdy Ormianin jest ochrzczony. Poza tym – dzisiaj wyraźnie to już widać – nasze kościoły zaczęły być ludne nie

tylko w dni świąteczne, w niedziele, ale także w zwykłe dni tygodnia.

– *Jak Ormianom udało się przetrwać czas ateizacji?*

– Proszę Pana, nasz naród jest narodem chrześcijańskim już od 1700 lat. To niemało... Został nienaturalnie oderwany od Kościoła dopiero w ostatnich dziesięcioleciach. Dlatego sędzę, że te niemal dwutysięcletnie dzieje chrześcijaństwa w Armenii musiały zostawić jakiś trwały ślad w psychice naszego narodu. Ten ślad nie mógł zostać zabity przez kilkadziesiąt lat, skoro Ormianie trwali przy chrześcijaństwie tysiąclecia. Można zabić ciało, ale ducha narodu zabić się nie da. I teraz, kiedy zaczęły się czasy swobodniejsze, naród znowu zwraca się ku swemu Kościołowi, ku wierze swych ojców i dziadów, ku Chrystusowi, który zawsze i we wszystkich okolicznościach oświecał drogę naszego narodu. Wiara była zawsze w życiu Ormian. Nawet w czasach najtrudniejszych.

– *Jakie one były?*

– W Armenii, tak jak i w całym Związku Radzieckim, Kościół był poddawany represjom. Nie należy jakoś specjalnie wyodrębniać Armenii, gdyż represje były do siebie podobne na terenie całego kraju. Gdyby ograniczyć się tylko do naszych stron, obraz byłby nieprawdziwy. Te represje były skierowane przeciw duchowieństwu, przeciw wiernym. W ich wyniku kościoły pustoszały, bardzo wiele świątyń burzono lub zamykano. Duchowni albo umierali, albo byli wywożeni na Syberię. Także bardzo wielu naszych wiernych, tych, którzy uparcie chodzili do kościołów, zostało zesłanych. Liczni z nich nigdy nie wrócili, pozostali tam na zawsze. Byli i tacy, którzy wyrzekli się wiary i Kościoła, ale było ich niewielu. Znacznie więcej szło na śmierć lub zsyłkę nie odstępując wiary.

– *W jakim okresie prześladowania i sytuacja Kościoła ormiańskiego były najtragiczniejsze?*

– W 1938 r. naszym najwyższym patriarchą, katolikosem, był Horien I Murapiekan. W tymże 1938 r. znaleziono go

martwego w starej rezydencji katolikosa. Był to człowiek absolutnie zdrowy i – wyrażam tutaj ogólnie panujące przekonanie – ta śmierć nie była naturalna. Jakaś ręka się do niej przyczyniła. Od tego 1938 r., od śmierci Horienu I, nasz Kościół straszliwie podupadł. Nie było Głowy Kościoła, brakowało duchowieństwa. Zostało tylko kilku starych kapłanów i kilku starych biskupów, którzy żyli i służyli posługą duszpasterską pozostając w ciągłym strachu.

– Czy są znane straty personalne Kościoła w latach prześladowań?

– Takie statystyki nie istnieją. Mogę tylko powiedzieć, że ta liczba była bardzo duża. Aby zobrazować skalę tych strat, posłużę się takim oto przykładem. W 1932 r. w ormiańskiej eparchii w Górnym Karabachu było 11 klasztorów i 72 kościoły. I w klasztorach, i w kościołach posługę sprawowali liczni duchowni. Po 1932 r. nie zostało tam nic. Ani jednego klasztoru, ani jednego kościoła, ani jednego duchownego. Eparchia przestała istnieć. Daje to już pewien obraz rozmiarów tych represji. Podobnie działo się w innych rejonach Armenii. Obliczamy, że w latach prześladowań, do początku lat pięćdziesiątych, zniszczono w całej Armenii ponad 550 kościołów i innych zabudowań kościelnych. To niszczenie trwało aż do ostatnich dni życia człowieka, którego nazwę tu wielkim tyranem, wielkim antychrystem. Zmiany zaczęły zachodzić dopiero w połowie lat pięćdziesiątych.

– Przekazywano kościoły na inne cele? Na przykład na popularne w Związku Radzieckim kinoteatry?

– Nie, w Armenii tylko nieliczne kościoły przeszły na własność państwa, a o przerabianiu kościołów na kinoteatry tutaj nie słyszałem. Może i w sercach ormiańskich komunistów coś jednak zostało... Na wsiach część nieczynnych kościołów wykorzystywano jako magazyny, trzymano w nich owoce, kartofle. Większość świątyń została pozostawiona sama sobie – bez opieki; nikt ich nie ruszał, ale też i nikt o nie nie dbał. Niszczący. W miastach było trochę inaczej. Np. w Erewanie

istnieje do dzisiaj duży teatr „Moskwa“. Został on wybudowany w miejscu wyburzonego kościoła. Tak jest też w przypadku jednej z erewańskich szkół średnich. Tam również był niegdyś kościół. Podobnie stało się w Baku, gdzie gmach dzisiejszego konserwatorium muzycznego został wybudowany na fundamentach starego kościoła ormiańskiego. Muszę tu przy okazji dodać, że zjawiska te nie były jakoś specjalnie związane z sytuacją Kościoła w Armenii. Tak działo się w całym Związku Radzieckim i dotyczyło to nie tylko Kościoła ormiańskiego.

– *Jak długo Kościół ormiański pozostawał bez przywództwa duchowego swego katolikosy?*

– Wystarczająco długo, by dość znacznie podupaść. Dopiero w 1945 r. Stolica Apostolska w Eczmiadynie otrzymała swego najwyższego patriarchę. Warto wyjaśnić, dlaczego to trwało tak długo. Otóż my, Ormianie, wybieramy naszego katolikosy w czasie soboru Kościołów narodowych. Sobór taki zgodnie z tradycją musi się odbywać w Eczmiadynie, w naszej eczmiadzyńskiej katedrze. W latach, kiedy Związek Radziecki oddzielony był od świata żelazną kurtyną, nie było mowy o przygotowaniu soboru. Do Armenii nie mogli przyjechać przedstawiciele wspólnot ormiańskich spoza Związku Radzieckiego. I dopiero w 1945 r. pojawiły się jakieś niewielkie swobody, udało się uzyskać zgodę Stalina i przeprowadzić sobór, na którym wybrano katolikosy – Gieorga VI Cziurikczjana.

– *Czy wraz z początkiem patriarszej posługi nowego katolikosy sytuacja Kościoła ormiańskiego zmieniła się?*

– W pewnym stopniu tak. Przede wszystkim zezwolono na ponowne działanie naszej Akademii Duchownej, tej Akademii, w której się teraz znajdujemy. Przerwa w jej działaniu była długa, Akademia została bowiem zamknięta już w 1917 r. Udało się ją reaktywować dopiero w 1945 r. Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że Akademia Duchowna w Eczmiadynie ma swoją długą i bogatą historię. Pierwsza szkoła teologiczna została tutaj otwarta już w początkach IV w., zaraz po chrzcie Armenii. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa w Armenii, w

początkach V stulecia, została uznana za pełną Akademię Duchowną. Tu powstawało ormiańskie piśmiennictwo, ormiańska literatura. Tutaj, w Eczmiadynie, w latach trzydziestych V w., została przetłumaczona na ormiański Biblia. Niełatwe dzieje naszego narodu sprawiły, że Akademię kilkakrotnie przenoszono ze względów politycznych do innych miejscowości, ale zawsze była to ta sama szkoła.

– *Kościół ormiański ma tylko jedną taką uczelnię?*

– Nie, w naszym Kościele działają także inne szkoły duchowne. Jest szkoła w Jerozolimie, przy ormiańskim patriarchacie jerozolimskim, jest szkoła przy katolikacie cylicyjskim, ale Akademia Duchowna w Eczmiadynie ma dla Ormian szczególne znaczenie. Ta szkoła świętego Eczmiadynie jest duchowym centrum wszystkich Ormian – i tych żyjących w Armenii, i tych żyjących w innych regionach Związku Radzieckiego, i wreszcie tych rozrzuconych po całym świecie.

– *Czy w działalności Akademii Duchownej w Eczmiadynie zaszły w ostatnim czasie jakieś zmiany? Czy to, co nazywa się pieriestrojką, ma jakiś wpływ także na Akademię?*

– Ta swoboda, wolność, której jest teraz więcej, to wszystko jest oczywiście związane z pieriestrojką, z jawnością. Ale trzeba na to spojrzeć trochę szerzej. Otóż to wszystko, co się teraz dzieje, dojrzewało w naszym narodzie już od lat. To nie jest tak, że ktoś jeden przyszedł nagle i zorganizował to, co nazywamy pieriestrojką. Jeszcze raz powtarzam – to dojrzewało latami i teraz właśnie zakwita. Oczywiście musiał pojawić się ktoś, kto temu procesowi pomógł; pomógł się ujawnić. A co zmieniło się w Akademii? Przede wszystkim już od dwóch lat Akademia nie ma limitu studentów. Po 1945 r. mogliśmy nauczać rocznie nie więcej aniżeli 40 studentów. Szczerze mówiąc, w tamtych latach zupełnie to wystarczało, był bowiem limit funkcjonujących kościołów. Było ich niewiele, przeto i niewielu duchownych trzeba było kształcić. Od dwóch lat jednakże otwiera się nowe kościoły, powstają nowe eparchie i zaczęło brakować kapłanów. Dzięki zniesieniu limitów może-

my teraz przygotowywać tylu, ilu potrzeba. W tym roku np. uczy się u nas 130 seminarzystów. I mam nadzieję, że z woli Bożej, będzie ich jeszcze więcej.

– *Obecne mury Akademii wystarczą?*

– Rzeczywiście, jest nam coraz ciasniej. Ale zwrócono nam już budynek naszej dawnej Akademii, w którym mieściła się ostatnio galeria obrazów. To ogromny budynek, w którym będziemy mieli znacznie lepsze warunki nauczania.

– *Kto przychodzi studiować w Akademii?*

– Uczą się u nas młodzi ludzie z Armenii, z tzw. wewnętrznej diaspory, czyli Ormianie z różnych regionów Związku Radzieckiego, wreszcie z tzw. diaspory zewnętrznej, czyli z różnych krajów, w których żyją wspólnoty ormiańskie. Mamy zatem seminarzystów z Gruzji, z Rosji, także z Europy, Bliskiego Wschodu, Ameryki. Ci młodzi ludzie przychodząc do nas reprezentują różny poziom, różne przygotowanie. Zasadniczo do Akademii wstępują chłopcy po ukończeniu średniej szkoły ogólnokształcącej. Przyjmujemy ich po egzaminie. Podstawowy kurs w Akademii trwa 5 lat, nauka w Akademii jednak – zwykle 6 lat. Ten pierwszy rok jest właśnie przeznaczony na wyrównanie poziomów. Chodzi głównie o to, by studenci przyjeżdżający z diaspory mogli zdobyć odpowiednie przygotowanie w zakresie języka, historii, literatury ormiańskiej. Akademia ma charakter klasztorny, studenci mieszkają razem, uważa się ich za domowników w klasztorze, choć początkowo jeszcze nie mnichów. Ale kiedy przyjmą święcenia, stają się członkami naszej wspólnoty klasztornej. Celem kształcenia w Akademii jest przygotowanie do prowadzenia pracy duszpasterskiej w kościołach ormiańskich – zarówno w samej Armenii, jak i w diasporze.

– *Ile ośrodków duszpasterskich działa obecnie w Armenii?*

– W Armenii oraz w wewnętrznej diasporze działają 53 kościoły. Poza Armenią mamy swoje kościoły w Gruzji i Rosji. Do niedawna mieliśmy je też w Azerbejdżanie, ale po znanych

wydarzeniach ostatnich lat nasza eparchia przestała tam praktycznie istnieć. W Górnym Karabachu natomiast udało się otworzyć przed dwoma laty nasz historyczny klasztor w Gandzasarze. W każdym z kościołów pracuje zwykle kilku duchownych. Najliczniejszym skupiskiem naszego duchowieństwa jest oczywiście Eczmiadzyn. Tutaj, w miejscowym klasztorze, jest nasza hierarchia, nasi biskupi. Tutaj także rezyduje obecny katolikos – Wazken I Baldżijan, katolikos wszystkich Ormian.

– Czy liczba zwróconych Kościołowi i działających świątyń jest wystarczająca?

– Mówiłem już, jak wiele świątyń zostało zniszczonych, zburzonych. Teraz musimy to wszystko odbudowywać. To bardzo trudne i wielkie zadanie. Tym bardziej że sytuacja gospodarcza Armenii jest w tej chwili ogromnie ciężka. Jest blokada ze strony Azerbejdżanu, było trzęsienie ziemi. To tragiczne trzęsienie ziemi sprzed dwóch lat. Ludzie stracili dach nad głową i teraz trzeba zrobić wszystko, aby w tych ciężkich czasach wybudować dla nich domy, mieszkania.

– Odpowiedź na potrzeby materialne jest ważniejsza aniżeli zaspokojenie potrzeb duchowych?

– Widzi Pan, ja myślę, że nie można tego tak ostro rozgraniczać. Chrześcijanin bowiem ma myśleć nie tylko o uratowaniu duszy w Królestwie Bożym, ale także o tym, jak budować ten nasz grzeszny, ziemski świat. Jak oczyścić ten świat, aby mógł się on stać doczesnym wyobrażeniem Królestwa Niebieskiego? Jeżeli na ziemi nie będziemy starali się budować Królestwa Bożego, to bardzo niewielu ludzi dojdzie do Królestwa Niebieskiego. Misja chrześcijan, to także przepowiadanie tu, na ziemi, żywego Chrystusa.

– A zatem najpierw domy dla ludzi, a potem świątynie?

– Znowu szuka Pan ostrego podziału. Ale ja mogę Panu opowiedzieć i o tym, jak na terenach najbardziej dotkniętych trzęsieniem ziemi ludzie, którzy nie mają dachu nad głową, żądają, aby wybudować przede wszystkim kościół. Właśnie

świątynię. I muszę Panu powiedzieć, że nawet mnie, duchownemu, trudno pojąć, jak ci ludzie, którzy mieszkają w jakichś barakach, lepiankach, garażach, jak ci ludzie są w stanie żądać, aby najpierw budować kościoły. No przypomnijmy tu choćby Spitak, miasto, które zostało w całości zniszczone przez trzęsienie ziemi. W rocznicę tej tragedii był już w tym mieście nowy kościół. Wybudowali go ludzie, którzy w czasie tego kataklizmu stracili wszystko: mieszkania, rzeczy osobiste. Ludzie, których najbliżsi zginęli pod gruzami. I ci ludzie chcieli i potrafili z resztek cegieł, z jakichś blach, z tego wszystkiego, co znalazło się pod ręką, wybudować świątynię. Jej poświęcenie odbyło się równo rok po tragedii. Sprawowaliśmy tam nabożeństwo żałobne za tych wszystkich, którzy wówczas zginęli. Oczywiście ten kościół jest bardzo ubogi, daleko mu do piękna naszych starych świątyń, ale dla naszego Kościoła jest to świątynia najdroższa, powstała bowiem z żywej wiary i ducha Bożego naszych wiernych.

– *Czy Kościół rzymskokatolicki miał swój udział w pomocy niesionej Armenii przez cały świat po trzęsieniu ziemi?*

– Kościół rzymski bardzo pomógł wówczas naszemu narodowi. Tragedia miała miejsce 7 XII 1988 r., to była środa. Już w piątek zobaczyliśmy w telewizji, jak rzymski Papież, w czasie nabożeństwa, opowiedział całej swej owczarni o naszym nieszczęściu. Jak modlił się za nas i przekazywał słowa współczucia. To była dla nas szalenie ważne. A potem zaczęły płynąć do nas ze strony Kościoła rzymskiego nie tylko modlitwy, słowa duchowego wsparcia, ale także pomoc materialna.

– *Była także pomoc z Polski.*

– Tak, i to było dla mnie szczególnie wzruszające. Uczestniczyłem aktywnie w akcji rozdzielania tej pomocy i kiedy przyszła pomoc z Polski, bardzo duża pomoc, wtedy przypominało mi się to ewangeliczne wydarzenie, kiedy to kobieta oddaje swój ostatni grosz. I ten grosz jest największym darem w oczach naszego Zbawiciela. Przecież doskonale wiedziałem, w jakim położeniu znajdowała się wtedy Polska, i zdawałem sobie sprawę, że i ona potrzebuje wsparcia. Mówię to z głębo-

kim przekonaniem i widzę w tym fakcie potwierdzenie jakiejś ogólnościowej tendencji odradzania się ducha chrześcijańskiego w stosunkach międzyludzkich.

– *W przeszłości takiego ducha brakowało?*

– Cóż, nie można kryć, że np. stosunki pomiędzy naszym Kościołem a Kościołem rzymskim były przez długie stulecia nie nazbyt braterskie. Myślę, że wynikało to z tego, iż w naszych wzajemnych stosunkach zagubiło się gdzieś prawdziwe chrześcijaństwo, a na czoło wysunęły się względy polityczne, pragnienie władzy jednego Kościoła nad drugim. Nasz Kościół był nieduży, naród pozbawiony państwowości – to rodziło pragnienie podporządkowania nas władzy dużego Kościoła. Ale my, Ormianie, nigdy nie oddawaliśmy swej wiary w cudze ręce. Nasi ojcowie i dziadowie szli na śmierć, ale swej tradycji nigdy i nikomu nie oddali.

– *Kościół ormiański nadal pragnie pozostawać autokefaliczny?*

– Nasz Kościół aktywnie uczestniczy w ruchu ekumenicznym. Pragniemy, aby istniał jeden, powszechny Kościół chrześcijański, ale jednocześnie pragniemy, aby wszystkie Kościoły chrześcijańskie mogły pozostawać przy swojej tradycji, obrządku, przy swojej autokefalii. Ten powszechny Kościół chrześcijański powinien być takim ogromnym bukietem wielu różnych kwiatów. Wtedy nasze Kościoły byłyby znowu prawdziwymi braćmi w Chrystusie. Myślę, że jako początek takich stosunków między Kościołem rzymskim a naszym można odczytywać wydarzenie prawdziwie historyczne, które miało miejsce w 1970 r. Wtedy to w Watykanie doszło do pierwszego w historii naszych Kościołów spotkania Głowy Kościoła rzymskokatolickiego i Głowy Kościoła ormiańskiego. Odkonstytuowano wspólne nabożeństwo zakończone wspólnym błogosławieństwem.

– *W ostatnim okresie coraz częściej pojawia się w Armenii pragnienie odzyskania niepodległości, pragnienie utworzenia niezależnego państwa Ormian. Kościół ormiański jest Kościołem narodowym. Jaki jest zatem stosunek Kościoła do niepodległościowych dążeń narodu ormiańskiego?*

– Zawsze kiedy przychodzi mi odpowiadać na takie, w gruncie rzeczy czysto polityczne, pytanie, mam ogromny kłopot. Dlaczego? Otóż duchowny, czy szerzej duchowieństwo, zwykle polityką zajmować się nie powinien. I nie zajmuje się...

– Ale są okoliczności, kiedy jest to niemożliwe, rzeczywistość bowiem, także rzeczywistość wiary, ma swe odniesienia również w sferze polityki. A poza tym zamykanie Kościoła jedynie w obrębie spraw ściśle religijnych, to spadek po tendencji reprezentowanej przez władze komunistyczne, której celem było eliminowanie Kościoła z życia publicznego.

– Ja też mówię o czystej polityce, którą duchowni zajmować się nie powinni. Natomiast jest rzeczywiście sprawą duchownych zajmować się polityką, gdy przychodzi bronić swej owczarni; i gdy przychodzi bronić sprawiedliwości, praw ludzi wierzących, praw narodu. A teraz – czy Armenia powinna być zależna, czy niezależna? Otóż niezależnie od tego, że jestem duchownym, niezależnie od tego, że jestem Ormianinem – uważam, że nie ma takiego człowieka i nie ma takiego narodu, który nie chciałby i nie powinien być wolny i niezależny. Jeżeli ktoś powiada, że nie chce żyć w wolnym i niezależnym świecie, w wolnym i niezależnym państwie, to jest to dla mnie nienormalne. Człowiek, który nie chce wolności; choćby w głębi swej duszy, nie jest istotą normalną. Dążenie do wolności i niezależności – to powinno być dążenie każdego człowieka i każdego narodu.

– A zatem wolna i niezależna Armenia?

– Jako wierzący i duchowny, jako syn swego narodu, wreszcie jako istota stworzona przez Boga odpowiem, że chciałbym żyć w sprawiedliwym, wolnym i niezależnym od nikogo kraju. I jeżeli chce już Pan wiedzieć – to również w wolnym i sprawiedliwym świecie.

– Dziękuję za rozmowę.

Eczmiadzyn, listopad 1990 r.

Komu potrzebne są miesięczniki?

18 XII 1990 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja poświęcona sytuacji miesięczników o profilu społeczno-kulturalnym. W rozmowie uczestniczyli: Stefan Frankiewicz i Cezary Gawryś („Więź”), Rafał Grubiński („Czas Kultury”), Michał Jagiełło (Ministerstwo Kultury i Sztuki, „Przegląd Powszechny”), Jan Kofman („Krytyka”), Jacek Lutomski („Rzeczpospolita”), Tomasz Łubieński (do niedawna „Res Publica”, obecnie Tygodnik „Solidarność”), Krzysztof Pysiak („Życie Warszawy”), Ignacy Rutkiewicz (Polska Agencja Prasowa, „Odra”), Grzegorz Schmidt SJ („Przegląd Powszechny”). Po zapisie dyskusji publikujemy głos Mieczysława Orskiego („Odra”), który nie mógł osobiście wziąć udziału w spotkaniu.

GRZEGORZ SCHMIDT SJ: Wszyscy stawiamy sobie coraz częściej pytanie o przyszłość naszych miesięczników. Spadają bowiem generalnie nakłady, maleje liczba prenumeratorów. Czy jest to zjawisko do pewnego stopnia normalne w zmienionej albo w zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej, czy też stanowi raczej konsekwencję naszej – zespołów redakcyjnych – nieumiejętności dostosowania się do tej nowej sytuacji? Czy rzeczywiście zmalało społeczne zapotrzebowanie na ten rodzaj refleksji, który jest właściwy miesięcznikom, czy też my nie potrafimy tego zapotrzebowania właściwie określić i znaleźć na nie odpowiedzi. Oto zasadnicze pytania, które chciałbym Panom postawić, zapraszając do wymiany doświadczeń i refleksji nad zaistniałą sytuacją.

MICHAŁ JAGIEŁŁO: Proces rozpadu koncernu RSW, rozpoczęty jesienią 1989 r., zmusił Ministerstwo Kultury do zajęcia się czasopismami zagrożonymi likwidacją. Słowo „zmusił” jest tu właściwe, albowiem urząd ten nie troszczył się dotychczas o czasopisma. Nie było takiej potrzeby. Zajmował się tym ktoś inny i czynił to, pod pewnymi względami, nieźle. W każdym razie – nie licząc się z pieniędzmi. I nagle okazało się, że kon-

cern ma kłopoty tak finansowe jak i polityczne. Wiele tytułów tym samym znalazło się w sytuacji paradoksalnej – odzyskawszy wolność, straciły zarazem hojnego wydawcę. A wydawanie niskonakładowej prasy stało się problemem, o którym w tym gronie nie wypada przypominać. Krótko mówiąc większość interesujących nas tu tytułów wydawanych przez RSW gwałtownie szukała mecenasa. Znaczne trudności finansowe przeżywały też inne czasopisma, nie związane z koncernem...

Nie wdając się w szczegóły powiedzieć chyba warto, że MKiS przeznaczyło w 1990 r. na dotowanie prasy około 10 mld. złotych. Nie licząc około 3,5 mld. na wspieranie prasy mniejszości narodowych: białoruskiej, czeskiej, litewskiej, Romów, słowackiej, ukraińskiej i żydowskiej. Również w 1991 r. resort chce dotować wybrane tytuły. Sądzę, że właśnie powinno to być dotowanie, a nie utrzymywanie czasopism. Osobiście opowiadam się za formułą otwartą, polegającą na możliwości zlecania swoistych zadań rządowych poszczególnym redakcjom czy stowarzyszeniom. Ministerstwo nie powinno mieć własnych czasopism, powinno natomiast mieć w swym budżecie kwotę na „zadania zlecone”. Najczystsza formą jest tu dotowanie stowarzyszeń twórczych lub innego rodzaju towarzystw z wyraźnym określeniem kwoty przeznaczanej przez mecenas (ministerstwo) na pokrycie części kosztów wydawanego przez to stowarzyszenie czasopisma. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby mecenas zlecał redakcji wykonanie specjalnego zadania (np. wydanie numeru poświęconego konkretnemu tematowi), płacąc oczywiście za jego realizację.

Sądzę, że porządkiem właściwym jest ciąg: grupa osób firmuje pismo, poszukuje sponsorów, poddaje się sprawdzianowi rynku czytelniczego. Ministerstwo Kultury w zasadzie powinno się włączać dopiero wtedy, gdy ów sprawdzian wypadnie pozytywnie. Konieczna jest elastyczność w udzielaniu dotacji. Zresztą sama dotacja ma w sobie coś z jałmużny. Układem czystszym jest system zadań: ministerstwo przeznacza określoną kwotę oczekując w zamian pożądanego produktu. System ten wymusza konkurencyjność. Daje też wysoką rangę samej redakcji czasopisma, która staje się równoprawnym partnerem

ministerstwa, a nie ubezwłasnowolnionym zespołem ludzi trzymanym na łaskawym chlebie przez resort.

Możecie mnie Panowie zapytać, jak się mają te teoretyczne założenia do praktyki. Już odpowiadam. Ministerstwo starało się doraźnie dofinansowywać – właśnie przez zadania zlecone – następujące tytuły: „Arka”, „Brulion”, „Ex libris”, „Jazz Forum”, „Jednota”, „Magazyn Artystyczny”, „NaGłos”, „Plus”, „Poezja”, „Powściągliwość i Praca”, „Tygodnik Literacki”, „Więź”, „Zaranie Śląskie”, „Znak”. Przyznano też dotację dla wydawnictwa „W drodze” (na wydanie dramatów Szekspira w przekładzie S. Barańczaka), co jest pośrednią formą pomocy dla miesięcznika o tej nazwie.

Dotowano Związek Artystów Scen Polskich (ZASP) zlecając mu wydawanie „Gońca Teatralnego” i „Teatru”, a także Polski Ośrodek Międzynarodowego Instytutu Teatralnego (ITI) wydający pismo propagujące teatr polski za granicą („Théâtre en Pologne – The Theatre in Poland”). Wydawcą „Kina” stał się Komitet ds. Kinematografii. Wydawaniem „Dialogu”, „Odry”, „Regionów”, „Ruchu Muzycznego” i „Twórczości” zajęła się Agencja Autorska, Sp. o.o. W połowie roku doszła jej „Literatura na świecie”, zaś pod koniec „Inspiracje” i „Nowe Książki”.

Agencja Autorska jest wydawcą w sensie technicznym, faktycznym „właścicielem” wymienionych tytułów jest minister kultury. Tak więc ja, jako zastępca ministra zajmujący się także czasopismami, jestem poniekąd super-naczelnym. Nie czuję się w tej roli dobrze i nawet nie staram się w nią na serio wchodzić. Obecną sytuację uważam za przejściową. Rozumiem, że redaktorzy naczelni wolą, z dwojga złego, podlegać bezpośrednio wiceministrowi kultury niż prezesom i zarządom stowarzyszeń twórczych, ale ja też mam swoje racje. Uważam, że naturalniejsze jest dotowanie np. Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i zlecenie mu wydawania „Twórczości” niż bezpośrednia podległość tego tytułu ministerstwu.

JAN KOFMAN: Jeśli chodzi o generalną ocenę rynku czytelniczego, to zmniejszył się on z banalnego i wszystkim nam dobrze znanego powodu ubożenia społeczeństwa, a ściślej mówiąc pewnej jego części. Sądząc po tutaj obecnych przedstawicielach

redakcji interesuje nas klientela czytelnicza stosunkowo wąska. Chodzi o inteligencję, i to przede wszystkim inteligencję humanistyczną, bo ona przecież głównie interesowała się naszymi czasopismami. Ta zaś grupa społeczna zubożała w sposób szczególnie drastyczny.

Drugą przyczyną spadku zainteresowania miesięcznikami jest przejściowy, przynajmniej w tym roku, spadek zainteresowania problematyką kulturalną, a zwłaszcza problematyką polityczno-społeczną, która przecież żywiła większość naszych czasopism. Dokonujemy próby przestawienia się na zwyczajność, tzn. odejścia od wielkiego posłannictwa i wielkiej polityki, czyli zagadnień niepodległości, przetrwania narodu, świadomości narodowej itp. Być może część czytelników jest już zmęczona tą problematyką.

Nie można też nie wspomnieć o kolejnej przyczynie spadku nakładów czasopism, jaką są braki kolportażowe. Badanie rynku jest w zupełnych powijakach, „Ruch“ się rozpada, zaś inercyjność zespołów redakcyjnych w zakresie kolportażu jest powszechnie znana.

Przed problemem kolportażu staje też redakcja „Krytyki“, której najbliższy numer będzie już w oficjalnym obiegu. Zaczynamy od nakładu 3,5 tys. (w stanie wojennym nakład sięgał 4–5 tys.) i nie wiadomo, czy on się w pełni rozejdzie. Kampanie reklamowe prowadzi tak naprawdę jedynie kilka czasopism, ale też są one bardzo drogie, zaś pisma nie mają pieniędzy. Przy cenie 1,5–2 mln. złotych za arkusz wydawniczy jeden numer „Krytyki“ może teraz kosztować kilkadziesiąt milionów złotych, czyli ponad 100 mln. zł rocznie.

Kwestia dotacji. Niektóre czasopisma zwracają się o pomoc do Ministerstwa Kultury, inne nie bardzo chcą. Generalnie uważam, że nie jest to zdrowe, bo dotacja zawsze stanowi jakieś zagrożenie dla samodzielności pisma, choć w dzisiejszym położeniu staje się nie chcianą koniecznością.

Czy sytuacja, w której nakłady naszych czasopism są dużo niższe niż kilka lat temu, jest rzeczywiście tak groźna? Nie sądzę. Porównując je choćby z nakładami niektórych znanych miesięczników czy kwartalników zachodnich, nie powinniśmy

się wcale wstydzić. Pisma, które reprezentujemy, mają przecież w jakimś sensie charakter elitarny.

KRZYSZTOF PYSIAK: Moja sytuacja jest nietypowa, bowiem redaguje dodatek do „Życia Warszawy“, który ukazuje się raz na dwa tygodnie, i kłopotów nie mam żadnych, bo niesie mnie gazeta i ona mi daje nakład. Jest to szansa docierania do dużej liczby czytelników w stosunkowo łatwy sposób i warto, by i inne dzienniki zainteresowały się tego typu inicjatywami. Przy kryzysie, jaki w obecnym okresie przeżywają miesięczniki, a także niektóre tygodniki, taka formuła dodatku do gazety codziennej – formuła sprawdzona zresztą na świecie, bo wiele znanych gazet wydaje takie dodatki – jest jakąś propozycją. W stosunku do głównego tematu naszej rozmowy jest to jednak margines, więc chciałbym się podzielić kilkoma refleksjami już na temat miesięczników.

Zgadzam się z J. Kofmanem, że to nic złego, iż miesięczniki mają niskie nakłady. Tak – realistycznie patrząc – wygląda dzisiaj odbiorca, tylu jest czytelników. Problem polega na tym, że realistyczny nakład nie zapewni pismu ekonomicznych podstaw przetrwania. Co więc zrobić, by pismo przy stosunkowo małym nakładzie mogło się utrzymać? Dowiadywałem się niedawno, jak wygląda sytuacja z książkami. Jeszcze 2–3 lata temu w Polsce uważało się, że trzeba wyprodukować 20–30 tys. egzemplarzy książki, żeby ona „wyszła na swoje“, tzn. żeby wpływy ze sprzedaży pokryły koszty produkcji. W tej chwili wielu wydawców, zwłaszcza małych, mówi, że wystarczy im wydać 3 tys., żeby już na książce zarobić. Być może już niedługo wydanie miesięcznika w nakładzie 2000 będzie wystarczało na pokrycie kosztów.

TOMASZ ŁUBIŃSKI: Wydaje mi się, że kryzys prasowy uderzył głównie w tygodniki. Skończyła się – jak sądzę – dotychczasowa formuła tygodnika, społeczno-literacka, charakterystyczna dla lat siedemdziesiątych. Dziś nie ma już ona większych szans. I chyba jedynym pismem, które umie to w tej chwili fachowo robić, jest właśnie „Polityka“.

Myślę, że ten kryzys wiąże się w ogóle ze zmniejszeniem roli kultury, intelektualistów w życiu społecznym. Dotąd twórczość

zastępowała politykę, była często jedyną możliwą polityką. To zaangażowanie, na które się skarżono, przydawało jednak intelektualistom znaczenia: czasem ponad miarę. Sytuacja pisarzy, których wyrывało sobie środowisko dysydenckie i środowisko reżymowe, należy do przeszłości, i to chyba dobrze. A w ogóle rola intelektualistów (często pisujących właśnie w miesięcznikach) stała się skromniejsza, bardziej elitarna.

Co do przyziemnej sprawy kolportażu: jest rzeczywiście nieudolny. Wydaje mi się, że tego typu pisma mogłyby leżeć w jakiś eleganckich sklepach jako artykuł raczej luksusowy dla starobogackich czy nowobogackich.

Jest oczywiste, że jedne tytuły będą upadały, inne powstaną. Niektóre zespoły redakcyjne myślą już po nowemu, np. „Teatr” w nowej formule staje się pismem bardzo atrakcyjnym. Mogło się to wydawać mało prawdopodobne, a przecież powstał jeszcze tygodnik „Goniec Teatralny” – zabawny, przyjemnie anarchizujący, młodzieżowy. Podobnie doskonale prezentuje się „Polityka Polska”. Wspomnę jeszcze sukces eleganckich „Zeszytów Literackich”.

Zgadzam się z uwagami dotyczącymi zubożenia, dotknęło ono również autorów. Z pisania do miesięcznika wyżyć już się nie da. Kiedyś prestiż pisania w miesięcznikach był większy. Dziś trudno sobie wyobrazić jakąś dyskusję w miesięczniku, która nie zostałaby natychmiast przywalona wydarzeniami parlamentarno-politycznymi albo nie zbanalizowałaby się błyskawicznie w telewizji. Znam wielu młodych ludzi, których łatwość gadania przez radio czy telewizję (co jest to o wiele łatwiejsze, daje od razu pieniądze itd.) zepsuła jako autorów piszących. A swoją drogą poziom miesięczników z dotychczasową praktyką, że jest dużo miejsca, że pisze się co najmniej 20 stron, nie jest dostosowany do tej godziny prawdy. Jeżeli to raz czytelnika znudzi, on już więcej naszego miesięcznika nie kupi. Jest to bardzo trudny problem formy, pracy nad formą, którą powinni podjąć autorzy i redaktorzy tych miesięczników.

Na koniec słowo odnośnie do dotacji. Myślę, że władza Ministerstwa Kultury w niebezpieczny sposób paradoksalnie się zwiększyła. Dotąd Ministerstwo Kultury raczej się omijało,

jeżeli ktoś miał z nim konszachty, to wstydlive. Teraz jednak jest to właściwie jedyny filtr, przez który przechodzą stypendia, fundacje, dotacje. A więc może się tak zdarzyć, że jeżeli ktoś się spodoba ministrowi, to on mu dofinansuje książkę czy przedstawienie, a jeśli gdzieś mu zawadził, to mu nie dofinansuje: na zrozumienie potrzeb kultury przez władze terenowe, zdaje się, nie bardzo można liczyć. W sytuacji ogólnej biedy kasa ministerstwa jest więc jedynym sposobem, by ten wolny rynek trochę kulturalnie oszukać i ułatwić moment startu. Trudny problem: z jednej strony dofinansowywanie bywa konieczne, z drugiej – opóźnia jakby godzinę prawdy. Odnosi się to również do miesięczników. Na pewno powinno się pomagać takiemu fachowemu pismu jak „Dialog“, ale gdy dotuje się pisma o różnych orientacjach społeczno-politycznych, rodzi się pytanie o trafność takich decyzji i o to, kto ma o tym decydować.

CEZARY GAWRYŚ: Najpierw podzielę się naszym doświadczeniem, które może być interesujące. „Więź“ przez długie lata, począwszy od lat sześćdziesiątych miała nakład 7 tys. Nakład podskoczył do 10 tys. – paradoksalnie – w stanie wojennym, po „odwieszeniu“ pisma w 1982 r. Popyt na „Więź“ zwiększył się bardzo po wyborze kard. Wojtyły na papieża. W stanie wojennym zainteresowanie wzrosło dodatkowo z uwagi na to, że mieliśmy opinię miesięcznika niezależnego, opozycyjnego. Nakład 10 tys. rozchodził się bardzo dobrze, co można chyba wytłumaczyć tym, że pełniliśmy swego rodzaju rolę zastępczą, tak jak kultura czy Kościół w stosunku do polityki. Nasze pismo odnosiło się jakoś do rzeczywistości i było adresowane do stosunkowo szerokich kręgów inteligencji, nie tylko do intelektualistów. Pismo wyrażało poza tym zawsze określoną postawę: duchowej niezależności, protestu i dlatego – tak nam się wydawało – dla wielu ludzi kupowanie „Więzi“ było jakimś aktem uczestnictwa, identyfikacji z tymi środowiskami. Liczba zwrotów zaczęła się wprawdzie zwiększać w latach osiemdziesiątych, ale gwałtowne załamanie nastąpiło w momencie wprowadzenia reformy Balcerowicza. W 1990 r. nakład spadł do 5 tys. Liczba prenumeratorów utrzymuje się jednak na stałym

poziomie, mimo że prenumerata jest odnawiana co kwartał, więc to są już nasi wierni czytelnicy. Co do kolportażu: dawniej zależało nam na tym, żeby „Więź” była w kioskach, żeby trafiała do nowych czytelników, ale teraz obserwujemy, że pismo sprzedaje się lepiej w wybranych punktach, np. w Warszawie w kioskach przy Krakowskim Przedmieściu czy w MPiK-ach. Prawdopodobnie przychodzą tam ludzie, którzy wiedzą, że tam właśnie mogą „Więź” znaleźć. Szeroka sprzedaż w przypadkowych kioskach jest natomiast nieskuteczna. W porównaniu z kolorową prasą dla „Więzi” nie ma tam miejsca.

Jeśli chodzi o naszą formułę, jesteśmy uważani za czasopismo katolickie, ale zawsze adresowaliśmy się nie tylko do katolików, chcieliśmy być pismem otwartym, pismem-pomocem. W tej chwili, zachowując wierność tamtej postawie, staraliśmy się odpowiadać na nowe wyzwania. „Więź” ma wielu czytelników wśród starszego pokolenia, które od lat jest wierne naszemu piśmiu. Ale właśnie ci ludzie są często ubodzy i dlatego nie zdecydowaliśmy się na jakąś drastyczną podwyżkę. „Więź” kosztowała w 1990 r. 2500 zł. Gdybyśmy chcieli, by zwróciły się nam wszystkie koszty, „Więź” powinna była kosztować 10 000, no ale wtedy zapewne utracilibyśmy wielu czytelników.

STEFAN FRANKIEWICZ: Chciałbym przede wszystkim podziękować za inicjatywę dzisiejszego spotkania. Jest to charakterystyczne signum: od roku trwają narzekania na lekceważenie kultury, lamentsy z powodu spadku czytelnictwa, komercjalizacji itd., natomiast paradoksalnie mało było płaszczyzn spotkania służącego rozmowie takiej jak dzisiejsza.

Dopisałbym się chętnie do głosów moich przedmówców dotyczących normalności sytuacji, która się wytworzyła. Role społeczne się zmieniają, potrzebny jest spokój i jednocześnie szukanie nowych form dystrybucji oraz nowej formuły pisma.

Sytuacja różnych miesięczników jest podobna, podobne jest ryzyko i – chwalać inicjatywę tego spotkania – proponowałbym, by zastanowić się nad jakąś kontynuacją tego typu rozmów dotyczących naszych zadań. Jest znamienne, że w bieżą-

cym roku miesięczniki jako ośrodki opiniotwórcze w szerszej skali prawie nie istniały. Jest to zrozumiałe przy tej natrętnej inwazji żurnalizmu, z jaką mamy do czynienia. Może i to jest jakimś znakiem normalnienia sytuacji, ale przecież na Zachodzie rola periodyków jest silniejsza niż u nas.

KRZYSZTOF PYSIAK: Może to wynika z tego, że sposób pisania w naszych miesięcznikach jest niekiedy anachroniczny i że w warunkach panowania tej żurnalistyki, jak Pan to nazywa, trzeba zmienić sposób pisania również w miesięcznikach. Takie są realia czasu.

STEFAN FRANKIEWICZ: Zgoda. Myślę jednak, że wielkim nieszczęściem tego roku, który się kończy, nieszczęściem, które padło cieniem także na wydarzenia ostatnich dwóch miesięcy, było to, że zabrakło mistrzów w polskim życiu publicznym. Ci, którzy tradycyjnie tę rolę mistrzów wypełniali w czasach zniewolonego społeczeństwa (myślę o elitach intelektualno-artystycznych), nagle przekształcili się w propagandystów. Miesięczniki społeczno-kulturalne, szukając nowej formuły liczącej się z wymogami rynku, nie powinny rezygnować z pełnienia funkcji, które należą do ośrodków opiniotwórczych. Niektóre pisma – stawszy się pismami partyjnymi, wklajając się w walki polityczne, stając się stroną w konflikcie – straciły dużo ze swego prestiżu i ze swojej siły oddziaływania. Mało jest w Polsce miejsc spokojnej, ponadpartyjnej refleksji nad społeczeństwem. Są ludzie, którzy przychodząc do naszej redakcji deklarują, że dobrze czują się z „Więzią”, bo tu nie ma walki, nienawiści, pogardy wobec przeciwników politycznych.

Mówiłem już o nie dość wyraźnej funkcji miesięczników w tym kończącym się roku. Nie wiem, czy nie można by postarać się – w kręgu redakcji mających do siebie zaufanie – o to, by pamiętać o potrzebie komunikowania się. Nie ma tymczasem polemik, nie ma zauważania tekstów. Żurnalizm panuje wszędzie; cytuje się głosy wciąż tych samych dzienników, one są wyrocznią, miesięczników prawie się nie zauważa.

JACEK LUTOMSKI: Nie wiem, czy w ogóle powinienem zabierać głos w tej dyskusji. Reprezentuję dziennik, a więc mój

głos może być odczytany jako *natrętna inwazja żurnalizmu*. Jeśli jednak Panowie pozwolą, dorzucę parę zdań.

Zgadzam się z twierdzeniem, że przeżyła się formuła tygodników kulturalno-społecznych. Sądzę jednak, że dotyczy to także miesięczników o podobnym charakterze. Jest tych pism zbyt wiele i są one adresowane do wszystkich. Dziś tymczasem trzeba mieć określonego czytelnika, bo nie ma już takiej sytuacji, że każdy idący do kiosku kupuje po kilka czasopism. Łatwiej mówić o tym na przykładzie mojego dziennika, który ma bardzo określoną klientelę, ale myślę, że do tego powinni dążyć wszyscy.

Dlaczego te pisma trafiają w próżnię? Mówimy tutaj, że one są adresowane do inteligencji. Operujemy przy tym stereotypem inteligenta, humanisty, odbiegającym od rzeczywistego obrazu współczesnej inteligencji.

Oczywiście, że jest potrzebna spokojna refleksja nad społeczeństwem i zgadzam się, że miesięczniki są do tego powołane. Tempo wydarzeń w bieżącym roku narzuciło jednak zupełnie inny rytm. (Aczkolwiek sądzą, że na taką pogłębioną refleksję będzie nadal zapotrzebowanie.)

„Rzeczpospolita“ zamieszcza omówienia wielu miesięczników, ale taka krótka informacja jest, moim zdaniem, niewystarczająca. Proponowaliśmy niektórym miesięcznikom bliższą współpracę polegającą na publikowaniu interesujących tekstów równolegle czy też z wyprzedzeniem, dając np. skrócone wersje. Tu, niestety, pojawia się często problem, że te materiały są bardzo długie, nudne i współczesny czytelnik nie jest w stanie przez nie przebrnąć. Taka jest prawda i nie ma co się obrażać na czytelnika.

RAFAŁ GRUPIŃSKI: Padło tu tyle trafnych spostrzeżeń, że w zasadzie mógłbym z nich złożyć swoją wypowiedź. Zwróć więc uwagę jedynie na kilka spraw.

Skończył się na pewno czas ogólnohumanistycznych pism społeczno-kulturalnych, które mówią do szeroko rozumianej inteligencji. Elity różnicują się dzisiaj bardzo, i to z wielu powodów: ekonomicznych, politycznych, środowiskowych... Trzeba

więc będzie przede wszystkim wyraźnie określić swojego czytelnika.

Jeżeli chce się wydawać pismo, w którym mówi się o literaturze i o społeczeństwie, o polityce i o sztuce, to albo trzeba pójść w stronę atrakcyjnego magazynu, który jest ekskluzywnie wydawany, na świetnym papierze, dobrze robiony graficznie, i wtedy rzeczywiście można mówić o różnorodnych sprawach, i podawać je w sposób maksymalnie atrakcyjny, albo trzeba wybrać określoną specjalizację, konkretnego czytelnika, pewien zakres zainteresowań. Trzeba to będzie robić także na poziomie dobrej żurnalistyki, a więc trzeba się pogodzić z językiem bliskim np. felietonu, bowiem z czasem bez wątpienia ożywią się środowiska naukowe, przyuniwersyteckie i tam powstaną liczne pisma, periodyki, biuletyny, które będą mówiły o wąsko rozumianych problemach w sposób bardziej fachowy, bliższy zapotrzebowaniu danych środowisk. My już do tych środowisk nie dotrzemy, bo one będą się obsługiwały same.

Jest kilka barier w docieraniu do czytelnika, większość została tutaj wymieniona. Jedną z głównych jest sprawa języka. problem polega jednak na tym, że trudno jest namówić autorów do zmiany sposobu pisania. Nawet ludzie młodzi, którzy przechodzą przez szkołę uniwersytecką, przynoszą do redakcji referaty. Trudno im uzmysłwić, że świat jest nieco ciekawszy niż sprawozdanie z cudzych myśli, bardziej skomplikowany i że można o nim mówić w sposób atrakcyjniejszy, szybciej, sprawniej, w sposób bardziej naturalny.

Inną z barier jest pewna nieruchawość wydawnicza czasopism. Prawdę mówiąc jesteśmy gośćmi redakcji, która jako jedyna utrzymuje regularność w wydawaniu miesięcznika.

Pismo, które redaguję, jest na oficjalnym rynku zaledwie od paru miesięcy i my przez cały czas szukamy własnej formuły. Czy coś z tego wyjdzie, nie wiem. Ze sprawozdania p. min. Jagiełły wynika, że jesteśmy jednym z nielicznych pism nie dotowanych, przynajmniej przez ministerstwo, przez instytucje centralne. Odnośnie do dotacji myślę, że lepiej nie dotować żadnego pisma niż sztucznie podtrzymywać i przenosić w nową

rzeczywistość starą formułę (przykład: „Twórczość“ „Dialog“). Niech lepiej decyduje już sam rynek, bo takie dotacje tworzą sztuczną konkurencyjność i właściwie opóźniają samoregulację rynku, do której wszyscy powoli z pokorą zaczynamy się odwoływać.

IGNACY RUTKIEWICZ: Jestem trochę skrzępowany tym, że mam rzeczywiście doświadczenia z ośmiu lat kierowania pismem, ale w poprzednim okresie, kiedy się wojowało w ogóle o istnienie pisma, o zachowanie tożsamości, o możliwość przekazywania pewnych treści. W tej chwili, kiedy odpadły wszystkie bariery polityczne, kiedy stoimy oko w oko z rynkiem, jest to zupełnie nowa sytuacja. Te zagrożenia i niebezpieczeństwa odczuwa także zespół „Odry“.

Chciałbym jednocześnie wyrazić uznanie dla pisma, które reprezentuje mój przedmówca, że potrafi w ogóle bez dotacji się utrzymać. Jest to dla mnie fenomen.

RAFAL GRUPIŃSKI: Mówiłem jedynie o dotacjach zewnętrznych. My również otrzymujemy pomoc – miesięcznie, jak dotąd, mamy 6 mln. deficytu.

IGNACY RUTKIEWICZ: Jeśli idzie o „Odrę“, to jest ona dotowana przez ministerstwo. Obawiałbym się przyjęcia takiej generalnej zasady, że pismo musi się utrzymać samo, że regulatorem może być tylko rynek. Wydaje mi się, że miesięczniki są pismami, które z natury rzeczy bez dotacji się nie utrzymają, chyba żeby przeszły na jakąś bardzo sensacyjną problematykę polityczną czy obyczajową, co byłoby oczywiście ryzykowne dla tożsamości pisma. Jest pewna liczba pism, które ukształtowały już swój profil, mają swoją klientelę i byłoby chyba stratą puszczenie wszystkiego na burzliwe fale rynku. Pisma tego typu, adresowane do stosunkowo wąskiego kręgu elity intelektualnej, pisma, które są istotne dla obiegu wartości intelektualnych, artystycznych itd., a same się nie utrzymają. Formuła miesięcznika wyklucza właściwie korzystanie z reklam. Wiele z pism tego typu na Zachodzie jest utrzymywanych przez fundacje. Przepraszam, że schodzę tutaj od razu na parter, ale od parteru buduje się dom. Docelowo byłoby może korzystne,

żeby tych czasopism nie finansowało ministerstwo, ale jakiejś formy dofinansowania nie da się chyba uniknąć.

RAFAŁ GRUPIŃSKI: Mówiąc o samoregulacji rynku, nie miałem na myśli rynku w sensie bardzo wąskim. Nie twierdzę, że pismo ma się utrzymać wyłącznie przez nakład, ale że może obudować swoją działalność np. wydawaniem książek, że może szukać sponsorów. Jeżeli już się jakieś pisma dotuje, to powinno to być uwarunkowane czasowo, np. przez rok. Jeżeli otrzymując przez rok pieniądze dane pismo nie potrafi się samo obudować finansowo, to się go już dalej dotować nie powinno.

JAN KOFMAN: Nie mają żadnych szans na to, by się obudować. Mogę o tym powiedzieć z doświadczenia, bowiem uczestnicząc w pracach Rady Funduszu Literatury przyznając te dotacje. Nie mają szans, bo są za słabe, a są to dobre pisma, o dużej tradycji i muszą poszukiwać środków na wydanie. Na Zachodzie podobne pisma są utrzymywane przez fundacje i przez prywatne odpisy podatkowe, których w Polsce nie ma.

Wracając jeszcze do wypowiedzi redaktorów „Więzi” chciałbym zauważyć, że to skłócenie elit jest na Zachodzie normalną sprawą i jakoś to im nie przeszkadza. Nie w tym widziałbym niebezpieczeństwo. I nie proponowałbym ponadpartyjności, bo ta jest dobra jedynie w takich pismach, jak np. „Dialog”. Normalnie czasopisma o jakimś profilu, coś sobą reprezentujące, odpowiadają na zapotrzebowanie pewnych elit.

IGNACY RUTKIEWICZ: Chciałbym jeszcze wrócić do fragmentu dyskusji prasa codzienna a miesięczniki, czyli – od strony miesięczników: ile prasa może nam pomóc? Zamieszczanie informacyjnych reklamówek jest ważne, ale to jest minimum. Należałoby raczej zaproponować włączanie się pism codziennych, a zwłaszcza ich dodatków kulturalnych, w tematy poruszane przez miesięczniki. Można by zaprosić do dyskusji w redakcji, odwołując się do tekstu publikowanego w miesięczniku, albo zrobić wywiad czy podjąć piórem własnego publicysty pewne wątki z miesięcznika. Ważną sprawą jest tu oczywiście zsynchronizowanie w czasie ukazywania się tych tekstów.

JACEK LUTOMSKI: Dokładnie o tym mówiłem. Nas też nie satysfakcjonuje omówienie. Możemy opublikować np. fragment jakiegoś tekstu z miesięcznika, odsyłając czytelników do źródła.

TOMASZ ŁUBIŃSKI: Wydaje mi się, że gdyby również w radiu czy w telewizji zasygnalizowano jakiś tekst miesięcznikowy, gdyby odbywały się nad nim dyskusje, poważne problemy docierałyby lepiej do społeczeństwa: powiedzmy od kwartalnika, przez miesięcznik (tygodnik zgodnie wykreśliliśmy), dziennik, radio i telewizję, aż do domowej dyskusji.

RAFAŁ GRUPIŃSKI: Dla pism regionalnych nie jest to łatwa droga. Mamy przykre doświadczenia: od czerwca zestaw naszego pisma bezskutecznie krążył po wielu redakcjach telewizji, a chodziło tylko o to, by powiedzieć, że wyszliśmy z podziemia.

GRZEGORZ SCHMIDT SJ: Zgadzam się z wyrażonymi wcześniej uwagami na temat konieczności lepszego redagowania miesięczników, szukania własnego profilu, grona czytelników itd. Sądzę jednak, że niezależnie od tych wysiłków nie wrócą „dobre czasy” okresu stanu wojennego, kiedy te nakłady były sztucznie – przez sytuację polityczną – zawyżone. Takiego grona odbiorców i takiego zapotrzebowania na ten typ refleksji chyba nie ma. Mam wrażenie, że miesięcznik, niezależnie od tego czy będzie redagowany w sposób interesujący, czy nie, proponuje jednak zawsze refleksję, powiedzmy umownie, drugiego stopnia. Jest to pewne zaplecze dla kogoś, kto jest zaangażowany w bieżącą działalność społeczną, polityczną, także kulturalną. Problem polega na tym, by w kimś takim obudzić potrzebę sięgnięcia po miesięcznik, by mieć jakiś inny punkt odniesienia w stosunku do bieżących wydarzeń.

„Przegląd Powszechny” ma długą historię. Zaczął się ukazywać pod koniec XIX w. w nakładzie 1200–1300 egzemplarzy. Najwyższy nakład w okresie międzywojennym osiągnął w latach dwudziestych i było to 2500 egzemplarzy. Czasy były inne, ale przecież i konkurencja była znikoma.

Zgadzam się, że trzeba próbować doprecyzowywać profil

własnego pisma po to, by interesującemu się nim gronu czytelników stwarzać coraz lepszą okazję do refleksji. Czeką nas chyba długa droga, zanim nasze miesięczniki staną się ewentualnie czynnikami opiniotwórczymi, zanim – wśród bieżących wydarzeń – będzie się wyczekiwać na opinię takiego czy innego zespołu redakcyjnego miesięcznika. To chyba jeszcze nie ten etap.

Czy są na Zachodzie miesięczniki, które się samofinansują? Z naszych zakonnych mogę wymienić dwa: „Civiltà Cattolica” (wprawdzie dwutygodnik, ale profilem zbliżony do naszych miesięczników) i „Etudes”. Obydwa mają po kilkanaście tysięcy nakładu i ustabilizowaną pozycję.

Życie w naszym kraju musi się bardziej ustabilizować, żeby wzrosło zapotrzebowanie na refleksję proponowaną przez miesięczniki. W tej chwili ciśnienie bieżących wydarzeń społeczno-politycznych jest zbyt wielkie. Życie stało się po prostu szybsze i ciekawsze. Kiedyś chętnie sięgano po miesięczniki, bo w dziennikach czy w niektórych tygodnikach nie było zbyt wiele interesujących materiałów i nieraz więcej się można było dowiedzieć z miesięczników. Słusznie zauważono, że czasu nie mają także autorzy. Wielu spośród nich zajęło się bieżącą działalnością społeczno-polityczną czy administracyjną.

Wkroczyliśmy zatem w okres dla naszych pism krytyczny, weryfikujący i wypada sobie tylko życzyć, byśmy potrafili temu wyzwaniu sprostać.

Dziękuję wszystkim za przybycie i udział w dyskusji.

* * *

MIECZYSLAW ORSKI: Pożądana rola miesięczników społeczno-kulturalnych, społeczno-artystycznych itp. w normalnie funkcjonującym społeczeństwie dzisiejszej doby nie powinna być trudna do zdefiniowania po stronie zwłaszcza zgłaszanych wobec tego rodzaju czasopism postulatów. Można tu mówić o takich opcjach, jak uzbrajanie do życia w warunkach nowoczesnej cywilizacji pojmowanej nietechnologicznie, kształtowanie nawyków kulturalnych, rozbudzanie i zaspokajanie zainteresowań estetycznych, inspirowanie świadomości twórczej jed-

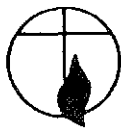
nostek czy wreszcie dostarczanie zainteresowanym grupom, środowiskom wiarygodnej i krytycznej oceny bieżących wydarzeń i procesów szeroko rozumianej kultury. Itp. Niestety, ponad 40 lat PRL-u skutecznie odzwyczaiło czytelników od tego, czego warto i należy szukać w czasopiśmie, zaś same czasopisma, z małymi wyjątkami, od tego, czym powinny zjednywać sobie czytelników i jakie stawiać przed nimi zadania intelektualne (bo bez precyzowania tych zadań cała zabawa nie ma oczywiście sensu). Rynek czasopiśmienniczy czy – mówiąc szerzej i przenośnie – w ogóle rynek kultury został w PRL-u doszczętnie (choć sukcesywnie, można w tej historii wyłonić kolejne etapy) rozbity, podporządkowany fałszywym bądź pozornym wartościom, przeniesiony wreszcie w wymiar niemal schizofreniczny i dobitny skutkami stanu wojennego – pozostawiającymi do dziś trwale szkody; rodząca się demokracja nie tylko nie dokonała szybkiego dzieła odnowy, przewartościowania i rehabilitacji tegoż rynku, ale przynajmniej w niektórych aspektach pogłębiła chaos i degrengoladę. Całe nasze dzisiejsze czasopiśmiennictwo nadal zdradza objawy syndromu czy, jak kto woli, szoku „pobitewnego” (choć, jak wiadomo, tej bitwy czy rewolucji w historycznym znaczeniu u nas nie było), czego wymowną wizytówką są historyczne kampanie w rodzaju tej, która zaćmiła i tak wątpliwy sam w sobie urok ostatnich wyborów prezydenckich.

W sytuacji kiedy dziennikarze prasy codziennej i hałaśliwych tygodników pragną za wszelką cenę dowieść swego dziejowego posłannictwa jakby nadrabiając wstydlive i niesłuszne okresy dyspozycyjności wobec instancji partyjnych albo też kiedy – z drugiej strony – przychodząc z raczkujących pisemek podziemnych usiłują natychmiast wykazać swą kompetencję i (z czym już gorzej) fachowość; w sytuacji kiedy wydawnictwa, księgarnie i kioski rozglądają się zgodnie przede wszystkim za zyskiem; kiedy wszelkie dotychczasowe formacje i „wehikuły” kulturotwórcze wytraciły rozpęd, atrakcyjność albo zanikły, a nowe jeszcze się nie narodziły itp., itd. – w takiej sytuacji trudno JESZCZE rozprawiać o właściwej roli i stosownych zadaniach miesięczników.

Pełnią one często narzucone im – w „teatrze” zbiorowej świadomości polityczno-społecznej – wciąż nadto doraźne role (co wcale nie musi świadczyć przeciw nim); albo, niektóre z nich, spowijają się w chwałę swej przeszłości i trwają siłą bezwładu i bezładu. Niektóre z miesięczników – jak „Res Publica”, „Odra”, „Więź”, „Przegląd Powszechny” – zdaje się, dalej (choć już mniej niż kiedyś) zajmują pozycje czy posterunki przyjętych niepisaną umową społeczną autorytetów publicznych, co jest następstwem faktu, że wciąż jest wiele wakatów w dziale wyznaczonych naturalną opinią publiczną autorytetów; jest paradoksem naszej niedojrzałej demokracji, że nie wierzy się rządowi, demokratycznie wybranym samorządom, sędziom, organizacjom społecznym, posłom, a szuka się potwierdzenia swej wiary m.in. w wybranych czasopismach. Miejmy nadzieję, że wkrótce dyskusja w Sejmie stanie się dla Polaków bardziej miarodajna niż dyskusja w „Res Publice” – i będzie to ruch społeczny we właściwą stronę, także z punktu widzenia miesięczników. Rola zastępczych autorytetów patriotycznych i innych będzie z pewnością opinać je coraz wątlejszym nimbem. „Odry” nie powinno się kupować po to, by przekonać się, jak się określiła np. w sporze Wałęsa–Mazowiecki, ale po to, żeby przeczytać porcję dobrych esejów (oczywiście również politycznych), zorientować się w światowych tendencjach artystycznych czy filozoficznych, poznać krytycznie bieżące nurty literackie, pogłębić swą świadomość historyczną. Ale to wciąż zadanie na przyszłość. Rzeczywistość dowodzi, że duży procent czytelników kupuje „Odrę” wciąż dla – mówiąc przenośnie – Wałęsy czy Michnika na okładce, dla tematów bezpośrednio korespondujących z tą rzeczywistością. I redakcje muszą to brać pod uwagę.

Przyczyny takiego stanu rzeczy należy także dopatrywać się w najbardziej chyba dziś dotkliwym w Polsce braku cieszących się mirem wartościowych tygodników oraz dwutygodników społeczno-kulturalnych (takich, jakimi kiedyś były „Kultura”, „Przegląd Kulturalny”, „Literatura”, niektóre tytuły regionalne, jak gdański „Czas”) – pism predestynowanych do żywego a pogłębionego komentowania procesów i wydarzeń aktualnej

rzeczywistości społeczno-politycznej. Ten stan rzeczy wiąże się wszakże z dezintegracją i rozbiciem całego rynku kultury, o czym już tu było... Kwestią priorytetową dla tego rynku jest dziś, w moim przekonaniu, zbudowanie bodaj jednego tygodnika w rodzaju byłej „Kultury”. Natomiast podstawowe cele miesięczników – w sytuacji kiedy czasopiśmiennictwo i jego zaplecze intelektualne zostanie już uporządkowane – powinny się sprowadzać do korzystającego z dotacji Ministerstwa Kultury podtrzymywania tłącego się jeszcze w tym narodzie ognika aspiracji kulturalnej i kulturowej. Podtrzymywania za wszelką cenę: póki się on jeszcze tli.



TERESA FERENC

Terezin

W obozie koncentracyjnym
w getcie w Theresienstadt
grała orkiestra dżezowa
pod batutą Bedrzicha Weissa
Słyszałam ją
kiedy zwierzyniecki Izaak
dzwonił zębami
pijąc strach z pustej manierki
Jego matka pod ścianą obozu
czekała z kapką mleka
szepcząc wróć synku
stąd ucieka się tylko do nieba
a tobie pachnie jeszcze gotowany kartofel
Słyszałam tego ranka
orkiestrę Birkenau
Wszystkie niemieckie obozy
przejmowała muzyka
A niechby to była pieśń
samego Boga

Panie
w chlebie rozdawanym
przez mojego ojca
na życie
na śmierć Twoich dzieci
Rozstrzelano ich wszystkich
a najbardziej ojca
a najbardziej Izaaka
bo patrzyłam na to

On we mnie

On w tobie nie upadł
nie zatrzasnął za sobą drzwi
Po trzykroć w tym samym miejscu
czeka jak Bóg czeka

Rozejrzyj się
gałęzie w pocałunkach światła
słoneczny wiatr
pod twoim oknem się rozrasta
szpak urodził szpaka

Mówisz
a słowa jak zaprzęg
Znowu się do Niego zbliżasz
Wóz się znów roztrzaska
Wciąż od nowa będziesz
zbierać swoje koła
osie scalać
poganiać samą siebie
aż piana spłynie z boków dnia
Tak przebijesz się poprzez kamień
ciemne tunele nieprzejezdne drogi

On czeka na ciebie
siedemdziesiąt siedem razy
czeka jak Bóg czeka
Dojdziesz
dowleczesz się

Znów będzie można z tobą
jak z Piotrem który się zaparł
On cię wypala
wciąż od nowa
Słowa czyści w ogniu

Po co przyszedłam

- Po co przyszedłaś
- Po światło
- A nosisz w workach mrok
pijesz sól
- A wypatruję gałęzi ze słońcem na liściu
grającej struny ziemi
szpary po świerszczu
wieczności na igłach sosen
- Leżę odziana płaszczem zieleni
Któregoś dnia
obudzona rozejrzę się
znów po raz pierwszy
- O tak – powiem
JAKIMŚ słowem –
już nie bluźnię Bogu

Złoty kubek

- Na czym stoisz
- Na strunie głosu
- Co pijesz
- Kubek blasku
- Jaki to smak
- Jak gdy zgrudziały ptak
dostaje skrzydeł
Pękają pestki w ziemi
chwieją się na cienkich nóżkach
boże dzieci
bezradne dziecko małpy
tak podobne do nas
że patrząc słowo wrasta w serce
- Mądrości pijana
chodząca po ziemi
tak jak biegnie czas
- Światło ziemi bądź z nami
- Kubku pełen blasku
nie opuszczaj nas

Boża kołysanka

– Jesteś w moich czułych rękach
– Mam bryłkę samej siebie
ulepioną ugniecioną z bożą męką
Moje usta nakarmiono szaleństwem
aż Bóg się skrzywił
Aniołowie zachodzą w piekące pestki
szatan wyrósł bujnie
lecz zaraz się zapadł
Wszyscy święci poruszeni
jakby im kto kij w mrowisko
Tylko święta Teresa z Avila
patronka wszystkich posolonych
uśmiech kładzie na wagę wdowi grosz
Dźwięk tamburyna słychać siostry tańczą
spod ich nóg śnieg soli wyptywa
przybliża ziemię
chór wypuszcza niebieskie płomienie

To Bóg śpiewa
Śpij Synu
pij
słodycz mojej krwi



Jeśli nie kochasz – milcz

Poetycki apel Macieja Niemca

I. Jakże zmieniło się wszystko. Nie obowiązują już w krytyczno-literackich opisach dotychczasowe kategorie. Cóż bowiem znaczą hasła „Nowa Fala“, „Nowa Prywatność“, skoro jej twórcy rozeszli się w różne strony. Autor „Płótna“ ma niewiele wspólnego z autorem „Komunikatu“, Kronhold np. zbliżył się do poetyki Zagajewskiego, a Joachimiak czy Pawlak nigdy właściwie nie godzili się na poetyckie wartości pokolenia '68. Literatura żyje pełnią swych możliwości dopiero w przestrzeni sporu, w napięciu wywoływanym przez zgola przeciwnostawne idee. Tylko przekraczając konwencje odnawia się, dostosowując niejako do bogactwa rzeczywistości. A cierpiętnictwo polskiego pisarza bywa jedynie śmieszne. Bałamutne nawet, gdyż odwraca uwagę od człowieka przenosząc zainteresowanie w sferę zaklęć zbiorowych, mających nade wszystko charakter perswazyjny. Literatura (sztuka w ogóle) miałaby – w myśl powyższych postanowień – spełniać funkcje przynależne publicystyce. Nie należy – dlatego – posługiwać się filmem kolorowym, broń Boże, pochodzącym ze składu firmy zagranicznej. Świat mieści się jedynie na kliszy czarno-białej. Kolor (czytaj: zbytnia osobistość wypowiedzi) zamazuje prawdę, oddala od realności. Odnajdujemy tu nawiązania do dawnych sporów sięgających „Poetyki“ Arystotelesa, przekonujących bądź do mimetycznego sposobu istnienia literatury, bądź podkreślających jej możliwości (konieczności) kreacyjne.

Przypomniane wyżej oczywistości poddawane są dzisiaj najróżniejszym przekształceniom, powodując zatarcie się gatunkowej odrębności literatury i sztuki, co – moim zdaniem – wymaga przeciwdziałania. Nie nawołuję do stosowania pragmatyki poetyckiej Boileau, ale domagam się jasnych rozróżnień. Niech poezja staje się sobą w sposób wyrazisty, angażujący także czytelników, nie tylko wrażliwość samego poety. Niech pamięta o rygorach języka, perswazyjnej sile słowa, rytmu i – rymu. Poezja jest umiejętnością (darem) opanowywania żywiołu mowy. Doświadczenie świata jest poetycko ważne wtedy, gdy zostaje artystycznie wypowiedziane; duchowe wartości (choćby najbardziej szlachetne) nie tworzą jeszcze literatury. Określony stan umysłu umożliwia stworzenie sytuacji poetyckiej w momencie, gdy zostanie poddany świadomej kontroli językowej, dzięki której „chaos poetyckości“ uzyskuje strukturę literacką, upo-

urządkowaną i równocześnie odsyłającą do porządku symbolicznego, ponadmysłowego.

Poeeci „Nowej Fali“ często nie pamiętali o tym, zafascynowani samą rzeczywistością. Dlatego posługiwali się „czystym konkretem“: fragmentem gazety, strzępem blachy, rozbitą butelką. Znikał wtedy dystans pomiędzy językiem a opisywanym przedmiotem, gdyż ten stawał się sam środkiem przekazu. Dlatego też doświadczenia wewnętrzne odchodziły na dalszy plan, sugerowane – co najwyżej – w sposób pośredni: jako dalekie tło marzeń przygniecionych sprawdzałą społecznie wrażliwością. Julian Kornhauser dostrzegł dwuznaczność sytuacji:

*Boże, jak trudno wypowiedzieć
to, co leży na sercu. Jak
trudno zamienić słowo „szczerłość“
na zdanie: „jestem bezsilny,
nie wiem, co robić, tracę
orientację“. Maski,
pozory, kłamstwa'.*

Albowiem poezja zawsze podąża śladami wewnętrznych uniesień. Twórcy nie przyznają się do tej „ograniczoności“, lecz – powtarzam raz jeszcze – ich działalność pozostaje sprawą ducha, wyrazem skrajnego subiektywizmu, ubogacanego mądrością poprzedników. Nawijając porozumienie z twórcami nawet odległych epok poeta uzyskuje szansę zrozumienia swego czasu i przekazania owego rozumienia w języku angażującym współczesność. Dlatego cieszę się, że postulaty „Nowej Fali“ odeszły w zapomnienie, zastępowane dzisiaj bardziej poetycko różnorodnymi środkami ujmowania rzeczywistości. Zmiany zauważałem już w twórczości pisarzy tej miary co Polkowski czy Maj, choć i oni z trudem przekraczali nihilistyczne deklaracje. Rozumiem, że nie sposób wyzwolić się od ciężaru teraźniejszości. Gdy odchodzi Bóg, jakże uśmiechać się i radośnie podnosić ręce. Poezja stworzona ostatnimi laty jest pełna ciemnych tonacji, niepokoju, żalu. Twórcy zgodnie rejestrują atmosferę czasu. Polacy na ogół rzadko cieszą się. Na ich twarzach wciąż odnajduję cień narzekań, rozczarowań. Nigdy przecież – powiada się – życie nie przynosi istotnych satysfakcji, bądź to z powodu komunistycznej przeszłości, bądź podziałów politycznych, które doprowadziły do rozbitcia „Solidarności“, a teraz powoli opanowują życie publiczne niemal we wszystkich wymiarach. Dawne resentymenty, antysemityzm, nacechowana przyzwyczajeniem i złączona z postawą polityczną, zamazującą doświadczenia religijne, pobożność, spowodowały tę bezradność. Ireneusz

Krzemiński wymyślił termin: negatywizm. Rzeczywiście. Polska kultura powinna w końcu wyzwolić się z postawy ponuractwa, niedocenywania własnych możliwości, ciągłego dowodzenia swej plagiatowości. Powrót do Europy, o którym marzymy, oznacza przede wszystkim pragnienie osiągnięcia wygody gospodarczej, przepychu charakteryzującego bogate państwa Zachodu. To szlachetne i naturalne pragnienie, choć rodzi ono niebezpieczeństwa.

Europa obecnie zatracza swe kulturowe oblicze. Nic już nie łączy młodego pokolenia Europejczyków z pytaniami Sokratesa, filozofią Arystotelesa czy mądrością św. Tomasza. Subiektywizm, fideizm i najróżniejsze formy gnozy opanowały współczesność. Antyintelektualizm zdaje się etykietą przyjmowaną w sposób świadomy. Słowo „wierzę” ujmowane uczuciowo wystarcza i staje się ważniejsze od poznawania prawdy i etycznych motywacji postępowania. Boję się ludzi, którzy nie próbują jednoczyć uczynków z doktryną wiary, którzy bezmyślnie kierują się emocją i nie uporządkowanymi przez intelekt pragnieniami.

Mimo pozorów odmienności podobną sytuację zauważam w polskiej literaturze. Świat kreowany przez współczesną powieść jest światem odartym z dobra. Dokonuje się opisu momentów granicznych. Wypunktowuje nadmiernie biologizm i agresję ludzkich poczynań. Nawet w twórczości jednego z najwybitniejszych pisarzy, Grzegorza Musiała, brakuje odwołań do porządku, który mógłby usensownić egzystencję. Niestety, polska proza nie potrafi przekroczyć pola nakreślonego przez pisarstwo Gombrowicza z jednej strony i Kafki z drugiej. Prześmiewcza ironia złączona z determinizmem doprowadza do powstawania utworów, które – jak dowodzą publikacje „Twórczości” – zaśmiecają tylko obszary polskiej wrażliwości. Coraz mniej zrozumiałe (przynajmniej dla mnie) stają się wypowiedzi krytyczne pojawiające się w prasie literackiej. Zapanowało złudne przekonanie, że eseiistyczna forma dopuszcza dowolność interpretacyjną, łączenie wszystkiego ze wszystkim. Kiedy w opisie interpretacyjnym znajdują się tuż obok siebie nazwiska Heideggera (cenionego chyba ponad miarę), Derridy czy Levinasa, przywoływane jako „pomoc wyjaśniająca” przy analizie utworów poetyckich, natychmiast tracę cierpliwość. I radzę, nie czytajcie takich wydumań, pełnych wielkich nazwisk i wielkich problemów...

Odwaga mówienia we własnym tylko imieniu oddaliła się od naszej kultury. Poprzednio występowaliśmy jako przedstawiciele wspólnoty pokrzywdzonych, prześladowanych. Wszelkie formy literatury powie-

¹ Wiersz *Języka-tarcza*, z tomu: *Zjadacze kartofli*, Kraków 1978, s. 32.

laczowej były wyrazem przeświadczenia, że artysta powinien występować w imieniu wszystkich, bo inni nie mogą wypowiedzieć prawdy o sobie, zamknięci w świecie cenzury, więzienia, strachu. Pisarz miał tę możliwość, nawet siedząc w więzieniu, jak dowodzą losy np. Adama Michnika, który chwalił sobie odosobnienie, dające swobodniejszy oddech i pasję twórczą.

A dzisiaj?

Nadal w imieniu całego narodu wypowiadamy swe artystyczne wyznania. Trudno spotkać poetę wyciszonego, bez demagogicznego wiejadła w dłoni. Publicystyka znów zagłusza liryczne tony. Rozpamiętywanie kombatanckiej przeszłości unieruchomiło wyobraźnię. Gazety i telewizja aż uginają się pod ciężarem obozowych wspomnień stanu wojennego. Nie przekreślam konieczności tego rodzaju materiałów. Są one potrzebne, choć w poznawczo rozsądnych wymiarach. Bo jak pięknie napisał Maciej Niemiec:

*Bóg mówi zawsze – ponieważ
historia – cokolwiek²*

Właśnie twórczość tego autora jest warta szerszej prezentacji. Wydał on dotychczas dwa tomy wierszy, oba w wydawnictwach nieprofesjonalnych³. Mieszka w Paryżu. Pracuje w redakcji miesięcznika „Kontakt” prowadząc w nim dział literacki. Ma zatem możliwość spoglądania na światek polskich spraw z określonego dystansu. Dręczy go Polska, ale w sposób pozytywny. Przedstawia mu się ona jako miejsce tworzenia się wartości chrześcijańskich, bez których trudno wyobrazić sobie codzienność.

Poezja, w rozumieniu poety, daje możliwość zapisu teraźniejszości, gdyż czas poezji jest zawsze czasem teraźniejszym. Nawet najbardziej przemyślna konstrukcja nie oddala od życia. Jest natomiast wyrazem łączności z konkretem. Wiersze poety przynoszą takie oto przesłanie: łączą nas przedmioty, rzeczy porządkujące i rozdzielające jednocześnie doświadczenie rzeczywistości. Realne jest i dobro, i zło. Dlatego sztuką jest wzajemne porozumienie. Wysiłek poezji kieruje się i w tę stronę – zaświadczenia o możliwości autentycznego dialogu. Mimo że trudno rozmawiać przez szyby, ściany, oczka krat („List”, s. 22), rozmawiać trzeba i należy. Lecz nie wolno konstruować słów, które byłyby pozbawione miłości, albo inaczej, które nie miałyby w sobie jej bogactwa. Jeśli nikogo nie kochasz, raczej milcz. Zdanie to stanowi punkt, wokół którego ogniskują się twórcze poczynania Niemca. Nie zauważyłem w nich oznak zniechęcenia czy beztroskiego smutku. Obecność cierpienia, słabości, grzechu (*są szpitale, więzienia,*

domy starców, ławki w parku) nie wskazuje przecież na ludzką bezradność, podobnie jak zgoda na tajemnicę nie niszczy poznawczych możliwości człowieka. Poruszamy się w granicach naturalnych wyobrażeń i doświadczeń. I działamy najbardziej autentycznie w momentach zgody na świat taki, jaki jest, a nie jaki się nam wydaje. Raz jeszcze powracam do spostrzeżenia: kreacja nie staje w sprzeczności z realnością. Punktem wyjścia sztuki poetyckiej jest (i być musi) konkret. Może to być *dźwięk dzwonka z wieży albo wróble podskakujące w topniejącym śniegu*. Od uchwycenia czegoś realnego zaczyna się akcja wiersza. Niemiec zapewne przejął się wydarzeniem opisanym przez Gombrowicza w „Dzienniku”, a dotyczącym (o ile pamiętam) żuka zasypywanego przez morską wydmgę. Autor „Opętania” wysnuwa z tego faktu najdziwniejsze uogólnienia, dotyczące ludzkiej egzystencji. Podobny motyw ujawnia się w wierszu Niemca:

*Forma zawsze jest pusta i to tak przeszkadza
zrozumieć co znaczy wypełnienie jej.
Tylko wielkie oko patrzące z góry może widzi to,
lecz czy także toleruje wszystkie nasze próby?*

*Jak bardzo niezwykle wydaje się wahanie
insekta, przy całym refleksie jego czulek i nóżek –
pozostać w tym świetle, czy skryć się
choćby za grzbietem książki⁴.*

Poeta decyduje się na *pozostanie w świetle*, to znaczy odsłonięcie siebie. Zdaje się, że mówi: Zobaczcie, jaki jestem. Zobaczcie moje radości i trudy, moje zmagania. Jesteśmy podobni do siebie nie tylko w grzechu. Otacza nas ten sam tajemniczy i piękny zarazem świat, wciąż znaczonego Bożą obecnością. Lecz bez gestu przyjaźni nie spełni się porozumienie. Troska, jedno z najpiękniejszych słów ludzkiego języka, pojawia się tylko w przestrzeni dobra. Jakakolwiek forma przewagi niszczy rozmowę. Konsekwencją takiej postawy jest założenie o konieczności drugiego ty (Ty). Poeta mówi do kogoś, kto umożliwia osiągnięcie dobra. Często przez zburzenie dotychczasowego obrazu świata prowadzi do przyjęcia wartości odmiennych od dotychczas przyjmowanych. Egzystencjaliści przestrzegali: drugi człowiek paraliżuje wyobraźnię, czyni z nas przedmioty-rzeczy. Niemiec

² Wiersz *Cokołwiek, ponieważ*, z tomu: *Cokołwiek, ponieważ*, Oficyna Literacka, Kraków 1989, s. 22.

³ Maciej Niemiec, *Cokołwiek, ponieważ*, dz. cyt., ss. 74; *O tej porze świata*, Wydawnictwo „Kret”, Wrocław 1989, ss. 32.

⁴ Wiersz *Studium na co najmniej dwa tematy*, z tomu: *Cokołwiek, ponieważ*, s. 38.

wprost przeciwnie: drugi człowiek umacnia miłość, daje siłę. Podkreślam te afirmujące elementy w twórczości pisarza, gdyż są one czymś wyjątkowo rzadkim w aktualnie tworzonej polskiej poezji.

II. Jeżeli kolor odgrywa w poezji jakąś rolę, to Niemiec wybrał na swą literacką patronkę biel. W formie przymiotnikowej określenie to pojawia się przed nami w rodzaju żeńskim. Czy to sugerujące? Być może. Ważne pozostaje chyba to, że biel, w sposób przyjęty w kulturze europejskiej, oznacza radość i świąteczny nastrój. Jest także podstawowym w chrześcijaństwie kolorem sakralnym. Niemal wszystkie strony Biblii bieleją, wręcz ciemnieją od jasności. Kapłani Starego Przymierza na ogół przystępowali do wykonywania czynności kulturowych ubrani w szaty koloru białego. Aniołowie i wreszcie sam Chrystus noszą szaty *białe jak światło* (Mt 17,2). Tak więc rzeczywistość ludzka winna respektować biel jako znak tego, co szlachetne, czyste:

*Nie oczekiwany nadejdzie
poranek, kiedy głośno wypowiesz siebie
jasną barwą, o której myślałeś, że nic nie znaczy.
(...) Biel
wciąż waha się, i wciąż decyduje się być
niepełna, wątpliwa, prawie niemożliwa⁵.*

Cóż, doskonałość bywa możliwością, pragnieniem realizowanym w niektórych momentach życia. Dlatego i biel jest raczej kolorem pytań niż odpowiedzi. Stwarza początek, źródło. A równocześnie umniejsza krzykliwość poetyckiego zdania, ucisza nadmierne emocje wywoływane przez rzeczywistość:

*Tylko czy
spokojne
oczy duszy⁶.*

III. Twórczość Macieja Niemca – uogólnimy nasze rozważania – jest odpowiedzią na negatywistyczne tendencje poezji najnowszej. Wyzwała nadzieję, której brakuje wszystkim. Poetom również.

ks. Jan Sochoń

⁵ Wiersz *Biel*, z tomu: *Cokolwiek, ponieważ*, s. 47.

⁶ Wiersz *** (inc. *Myśl różni się od nocy...*), z tomu: *O tej porze świata*, s. 9.

Przed portretem Salazara*

Praia do Mastro, 3 IV 1960 r., plakat: *Portugal Europe's Best Kept Secret. Fly TAP*. Jakiś rybak idzie za psem, który prowadzi go samotną plażą w pobliżu Lizbony do makabrycznego odkrycia. *Na dnie doku zobaczył przy zwłokach mężczyzny zajadłą sforę psów. Niektóre z nich odskoczyły na bok, kiedy pojawił się rybak, ale szybko wróciły do swego łupu. Inne były tak zacięte w swej pracy, że gryzły się nawzajem ponad zwłokami*¹. Powieść pt. „Ballada o psiej plaży” portugalskiego pisarza José Cardoso Piresa, urodzonego w 1925 r., ukazała się właśnie w niemieckim tłumaczeniu. Powieść ta stanowi próbę rekonstrukcji życia w Portugalii późnego okresu dyktatury Salazara, więc lat sześćdziesiątych, wojny kolonialnej oraz małych codziennych szyszan małostkowej cenzury. Zabójstwo dokonane na majorze Luís Dantas Castro jest pretekstem, impulsem, kluczem do rozumienia kraju znajdującego się pod ołowianym kapturem dyktatury.

Elias Santana, szef brygady policji kryminalnej otwiera śledztwo: zmarły major, mężczyzna w średnim wieku, został znaleziony z licznymi dziurami w ciele. W grudniu 1959 r. był zatrzymany i uwięziony w Forte de Graça w rejonie Elvas na granicy hiszpańskiej z powodu udziału w spisku przeciwko reżimowi Salazara. Przy pomocy trzech współników, w tym jednej kobiety, udało mu się ucieczka z więzienia. Krętymi drogami spiskowcy dostali się do nowego więzienia. Jest to opuszczony wiejski dom na portugalskim wybrzeżu atlantyckim, w którym mjr Luís Dantas Castro, architekt Fontenova, starszy szeregowiec Bernardim Barroca oraz Filomena, ukochana majora, w ciągu nie kończącej się deszczowej zimy uczynią sobie życie piekłem. Nieliczne kontakty ze światem zewnętrznym, nawiązywane poprzez wziętego adwokata z lizbońskiego śródmieścia, rzekomych sympatyków, a także nadzwyczaj niebezpieczny z powodu podsłuchu telefon, wkrótce zostają całkowicie zerwane. Czworo mieszkańców wiejskiego domku, symbolizującego zamkniętą twierdzę dyktatury jest całkowicie wyizolowanych i zdanych na siebie. Żyją oni tytoniem, grą w karty oraz tabletkami nasennymi i stają się ofia-

* *Unter einem Porträt von Salazar*, w: „Orientierung” nr 10 z 31 V 1990 r.

¹ J. Cardoso Pires, *Ballade vom Hundestrand. Roman*, z portugalskiego (na niemiecki) przeł. Curt Meyer-Clason, Hanser, München 1990, s. 9–10. Cytując dalej tę książkę w tekście artykułu zaznaczamy numer strony w nawiasie.

rami własnych obsesji i podejrzeń, ofiarami własnej nieufności i trwogi. Major obawia się starszego szeregowca oraz intelektualnej przewagi architekta. Dla obu młodszych mężczyzn Luís Dantas Castro, który przy każdej okazji wyciąga strój, w który był przebrany, a mianowicie pochodzącą ze składu rekwizytów sutannę kapłańską, jest wcieleniem pewnego rodzaju represyjnej, tyranicznej postaci ojca. Postacią kluczową owego makabrycznego kręgu spiskowców jest Filomena, która kocha majora, lecz jest przez niego tylko tyranizowana i poniżana. Major traktuje ją jak swą własność i by to podkreślić zawiesza jej na nodze mały złoty łańcuszek, symbol jego prawa własności. Stosunki miłosne między majorem a Meną są tylko wstępem do śmierci, symbolizowanym jednocześnie przez Erosa i Thanatosa, preludium do nieuniknionego końca spiskowców.

Impotencja i zazdrość doprowadzają majora do szaleństwa. W końcu zostaje on zastrzelony przez starszego szeregowca i przez architekta w jadalni wiejskiego domku. By podkreślić postępujący u majora proces choroby umysłowej, autor powieści posłużył się cytatem z książki Jacka Londona „Wilk Morski”: *Dowodził on przegraną bitwą i nie obawiał się gromów Bożych* (s. 59).

Szalony taniec

Ukryć główny wątek opowiadania i oświetlić go tylko na mgnienie oka obrazami – to sztuczka, za pomocą której narrator i bohaterzy książki robią z tekstu grę, układankę informacji, którą tylko taki czytelnik może ułożyć w sensowną całość, który sam bierze udział w grze. Tak opisała w 1977 r. Maria Lúcia Lepecki² technikę opowiadania J. Cardoso Piresa na podstawie jego powieści „Delfin”³ przetłumaczonej również na język niemiecki. Podobnie jest w omawianej powieści: przewodniczący Komisji Badawczej, szef brygady Elias Santana, przedziera się krok po kroku przez gmatwaninę politycznych spisków, oczernień i manewrów policji politycznej PIDE. Policja ta przekazuje policji kryminalnej („Policia Judiciária”) uciążliwego i „śmierdzącego” polityką trupa, licząc, iż wpadnie przy nim w tarapaty. Santana starannie wyciszając wszelkie drażliwe problemy polityczne usiłując osiągnąć takie wyniki dochodzenia, które nie podważałyby status quo. Cenzura i autocenzura powodują, iż w swych poszukiwaniach koncentruje się on na wyuzdanym życiu seksualnym ofiary i Many. Santana, kawaler, staje się coraz bardziej podglądaczem, psem gończym, którego pytania nie tyle koncentrują się na przebiegu sprawy, motywach i okolicznościach towarzyszą-

cych, ile na intymnych szczegółach, które zaspokajają jego chorobliwą ciekawość. Podglądaczami są też dziennikarze, którzy krótko trzymani przez cenzurę rzucają się na skandal jak sfora psów. *To, co na pewno da się powiedzieć o dziennikarzach to to, że są oni ciemnymi typami* – stwierdza podczas spisywania protokołu przyjaciółka Meny, Norah Bastos d'Almeida. – *Horda frustratów, którzy nawet w łóżku żyją w strachu przed cenzurą* (s. 116). Metafory psa, szczura, hieny cmentarnej ciągle powracają w nowych obrazach. Nawet sam Elias Santana nie może oprzeć się następującemu wrażeniu: *Wiejąca z wypowiedzi Norah pogarda była w rzeczywistości majestatyczna. Dla tych ludzi zabity był buhajem, pasożytem, narkomanem, który polował na Menę i znalazł się w tym domku wyłącznie w celu szpiclowania* (s. 229). Wszędzie zaś widnieje portret dyktatora: w koszarach, na stacjach, w kasach biletowych. Ów portret jest okiem, które wszystko widzi, które nie szanuje intymności żadnego człowieka i ze wszystkich robi nieufnych samotników, którzy muszą się czuć bezustannie obserwowanymi.

Ortopedyczny bazar

1 X 1961 r. J. Cardoso Pires otrzymał 22-stronicowy raport od L.V., który w ambasadzie brytyjskiej w Lizbonie poprosił o azyl polityczny. Była to relacja dotycząca głównych przestępstw reżimu spisana przez człowieka, który w powieści jest określony jako architekt Fontenova. Dopiero po 1975 r., kiedy archiwum policji politycznej PIDE zostało odtajnione Pires mógł wyrobić sobie jasny obraz wydarzeń. To były bardzo niespokojne lata. W Lizbonie w marcu 1959 r. został odkryty spisek, w którym znaczący udział mieli katolicy. W kwietniu 1961 r. gen. Botelho Moniz dokonał zamachu stanu przeciw Salazarowi. Zamach ten jednak nie powiódł się. Wreszcie 1 I 1962 r. w Beja w okolicach Alentejo wybuchła rewolta, która kosztowała życie ministra obrony. Potem nastąpiły niepokoje studenckie, które brutalnie stłumiono. Ta atmosfera lat sześćdziesiątych, trwoga, samotność, kres dogorywającej dyktatury, jest głównym bohaterem powieści. Nie są nim spiskowcy lub policja, lecz miasto Lizbona, jego znana prowincjonalna, rodzinna topografia. Miasto, w którym arogancja władzy mieszka drzwi w drzwi z wszelkimi podłościami i nik-

² M.L. Lepecki, *Ideologia e imaginário: ensaio sobre José Cardoso Pires*, Lissabon 1977, s. 101.

³ *Der Dauphin*, przeł. Curt Meyer-Clason, Tübingen 1973.

ciemnościami⁴. *Muzyka lat sześćdziesiątych jest tłem dla książki, ożywiającym ją* – powiedział autor w pewnym wywiadzie⁵. *Oto samotny policjant, który mieszka z jaszczurką (...), a paniom lekkiego prowadzenia w swej dzielnicy nuci piosenki. Oto typowe postacie owego czasu opanowują scenę: kapitan Maia Loureiro, postrach przestępców drogowych, stary Cabaret Arcádia i kapitan Maltês Uzbrojony w broń z celownikiem, tarczę i pałkę podczas jednego z jego polowań na studentów* (s. 61). Wreszcie tortury, stała praktyka dyktatury, mają swój opis w „ortopedycznym bazarze” znajdującym się na jednej z bocznych ulic Lizbony, która leży na drodze do pracy policjanta Eliasa Santany. *Stromo opadająca ulica, przed każdym sklepem pod drzwiami wystawiony wózek inwalidzki (...). Po zachodzie słońca są one na powrót wciągane do domów (...). Wystawiają one ruchome członki, są jakby dramatycznymi gorsetami, które przypominają pałace kaźni. Są tam i metalowe kołnierze ortopedyczne, protezy i szyny na złamania (...). Gdzie indziej stoi samochód z protezą ręki (...). Owa ręka spoczywa ciągle na kierownicy z plastiku, jest skórzana i prawie ziemista. Czy ten stary samochód może jeszcze jechać prowadzony ową odciętą ręką? Oto trafny obraz okaleczonego, zablokowanego narodu, w którym przestępstwem są: zaangażowanie, chęć przemiany, nadzieja. Oczy to widziały, a przestępca znika.*

Drukowany cmentarz

Ten dziennik, „Diário de Notícias”, działa na czytelnika tak, jak widok wozu pogrzebowego ciągniętego przez muły – stwierdza w pewnym momencie Elias Santana. – *Nie tylko strona gazety z krzyżami, ogłoszeniami o mszach za zmarłych, informacjami agencji „Magno” itp. (...) Oto katastrofa statku w Goa, jakby wieczna tęsknota (...). Wydrukowany cmentarz, całość jest po prostu wydrukowanym cmentarzem* (s. 112). Innym ważnym tematem tej książki jest cenzura, a więc to, co nie zostało powiedziane, albo to, co było systematycznie fałszowane. Ślady cenzury spotykamy nie tylko w wypowiedziach wszystkich świadków, które łączą się jakby w układankę i na koniec wypełniają dokładne sprawozdanie policyjne Eliasa Santany. Istotne problemy owego czasu pojawiają się co najwyżej w osobliwym przebraniu. Śladem wojny kolonialnej w Afryce jest np. pewne zdjęcie z Mozambiku, które przedstawia ojca Meny i majora polujących na hipopotamy nad rzeką Save i wznoszących karabin w dramatycznym geście. Brak gwarancji prawnych w państwie symbolizuje przezwisko pokątnego adwokata – dr Habeas Corpus. Skostnienie politycznej

i intelektualnej elity kraju wyraża statua dr. Sousa Martinus, który pośmiertnie dokonuje cudownych uzdrowień. Wdzięczni mu pacjenci składają wokół pomnika listy, niepotrzebne już kule inwalidzkie i zapleśniałe buty ortopedyczne.

W balladzie o spiskowcach z psiej plaży cenzura zajmuje główne miejsce, ponieważ uniemożliwia poszukiwanie prawdy. Pokazuje tylko stronę zewnętrzną rzeczywistości, a ukrywa jej kulisy i skutek tego, jak to kiedyś stwierdził J. Cardoso Pires⁶, przez przemilczenie podnosi kłamstwo do rangi systemu. Będąc jednocześnie zasadą kolektywnego myślenia i środkiem zapobiegawczym stosowanym przez państwo cenzura chce nie tylko kontrolować myślenie. Chce stworzyć całkowicie nowy rodzaj myślenia, które zmusza każdego do noszenia maski i do życia w kompletnym wyizolowaniu i trwodze. Wszelkie cnoty zamieniają się w swe przeciwieństwo. Jeszcze do 1974 r. większość twórczych pisarzy kraju była pomijana milczeniem, zaś obcy autorzy i domorośli pisarze drugiej lub trzeciej kategorii byli głośno fetowani. W powieści Piresa dziennik „Diário de Manhã” zniekształca wiadomość, wedle której mjr Dantas Castro zostaje oczerniony przez swych towarzyszy broni. Elias Santana komentuje to następująco: *Właśnie tak, bez dalszych wyjaśnień i przy zamilczeniu wszystkiego tego, co nie pasuje do narodowej prawdy. Tak jak jest to w wiernopoddających dziennikach* (s. 210). Szef brygady policji kryminalnej staje się milczącym kronikarzem wydarzeń. Będąc od początku w posiadaniu całej prawdy przekazuje ją tylko po kropelce i przy nieustannej autocenzurze. Jest on jakby zwierzęciem w klatce. *Nagle dostrzega wyłaniające się trzy klatki przejeżdżające obok (...). To są trzy wozy cyrkowe, które jadą wczesnym porankiem zakratowane, ale bez dzikich zwierząt. Siedzą w nich opiekunowie zwierząt z tępych wyrazem zaspanych twarzy. Defilują oni opuszczonymi ulicami siedząc na podłodze, z nogami wywieszonymi na zewnątrz, z twarzami między kratami* (s. 286). *Kocham wydrukowaną balladę oraz życie, ponieważ wówczas jesteśmy pewni, że one są prawdziwe*⁷. Tym Szekspirowskim cytatem ze sztuki „Dwaj panowie z Werony” Pires wyjaśnia tytuł powieści. Ta „ballada” nie jest więc jakąś muzyką. Jest raczej koro-

⁴ A. Mega Ferreira, *José Cardoso Pires sobre „Balada da Praia dos Cães”*, w: „Jornal de Letras”, 7 XII 1982; historyczne dane i fakty w: A.H. de Oliveira Marques, *History of Portugal*, t. 2, New York 1972, s. 222-223.

⁵ M. Ventura, *Fotos, papéis e personagens da „Balada da Praia dos Cães”*, w: „Diário de Notícias”, 13 I 1983.

⁶ *E agora, José?* Lissabon 1977, s. 201.

⁷ „I love a ballad in print, a life, for then we are sure they are true”, s. 8.

wodem, tańcem spiskowców, w którym wszyscy wzajemnie się okłamują, ale jeden bez drugiego nie może sobie poradzić. Reżim potrzebuje spiskowców, a spiskowcy przeciwnika. Cicero i Catilina podają sobie ręce, aby uniemożliwić rzeczywisty początek nowego. Cały kraj obraca się w zamkniętym kręgu. Jest dawką absurdałnej zabawy, groteskową karuzelą, na której wszyscy się szpiegują i obwąchują: policja, dzienniki, wojskowi, spiskowcy. Dzięki swej wyrafinowanej technice kolażu José Cardoso Pires stworzył z różnych wskazówek, wersji i cieni, półprawd i błędów nie tylko trafny obraz dyktatury w Portugalii, co więcej, tyranii, ale jedną z najlepszych portugalskich powieści ostatnich lat⁸.

Albert von Brun

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ

⁸ Oscar Lopes, *Os tempos e as vozes na obra de Cardoso Pires*, w: „Jornal de Letras” 15 IX 1986. Por. Eduardo Prado Coelho, *Cardoso Pires: o circulo dos circulos*, w: *A noite do mundo*, Lissabon 1988, s. 83–94.

Sztuka – procent do kontemplacji

Requiem dla portretu

Nie może być obojętne pytanie, dlaczego w naszych czasach upadła sztuka portretu – tak z punktu widzenia artysty i jego technik jak i społeczeństwa. Być może, artysta stracił już środki wyrazu niezbędne w tej dziedzinie, zaś ludzie, spłaszczeni demokracją, zagubili tego rodzaju potrzeby i zadowala ich fotka w automacie.

W 1987 r. zaproszono mnie do Radomia, na czwarte już Triennale współczesnego portretu. Niestety, nie mogłem skorzystać z zaproszenia, ale został mi starannie wydany katalog z dobrymi, częściowo barwnymi reprodukcjami. Potwierdzał wymownie sytuację portretu w dzisiejszej twórczości. Został on jakby wyeliminowany z rozgrywek. Obchodzi się zasadnicze przesłanki portretowania i jego cele. Co prawda we wstępnym artykule katalogu można było przeczytać: *Okazuje się zatem wręcz namacalnie, że portret niezagrozenie pozostaje nadal na czołowym miejscu w grupie sposobów artystycznego artykułowania swoich przemyśleń i wynikających z nich racji bądź wątpliwości* – ale to było tylko wyartykułowanie zwykłej blagi, bo namacalnie okazuje się coś innego: że portret, którego zadaniem było oddanie indywidualnego obrazu człowieka w całej złożoności, stał się już tylko wspomnieniem. Proszę przy okazji zwrócić uwagę na pretensjonalność werbalną tego wstępniaka. *Czas, w jakim przyszło nam żyć* – ciągnął autor – *nakłonił artystów do porzucenia egoistycznej manieri spoglądania na otaczający świat z pozycji własnego „ja” na rzecz wartości natury ogólniejszej*. To już zupełne głupstwo. Artysta patrzył i nie przestanie patrzeć na świat przez pryzmat swego „ja”, bo sztuka jest wytworem najgłębiej osobistym i egocentrycznym, nie znosi kryteriów kolektywnych. Nie ma dla niej żadnych wartości ogólniejszych, tylko subiektywnie postrzegana forma i w tym słowie wszystko się mieści. Nie zmienia to faktu, że imprezy radomskie świadczą o odwadze i uporze godnych najwyższego uznania. Pełnią funkcję demaskatorską odsłaniając nicość współczesnego portretu. Ilustracje katalogu są wymowne. Portrety, w których chodziło o jednostkowy obraz ludzkiej twarzy, jak to było według klasycznej koncepcji, są artystycznie bez większego znaczenia; utwory bardziej udane artystycznie po prostu nie są portretami, tylko jakimś komentarzem formalnym, wariacjami na temat, innymi słowy – najzwyczajaj-

niej się rozmiągają z kardynalnym założeniem tego gatunku. Nie ma już portretu. Istnieje na jego miejscu jakaś mściwa wersja maltretowania ludzkiej twarzy, dobrze się mieszcząca w serii charakterystycznych sygnałów epoki. (Polecam niedawną analityczną książkę prof. René Huyghe, z Akademii Francuskiej, pt. „Les Signes de Temps et l'Art moderne”, w której te i pokrewne zjawiska zostały metodycznie, z ekspresją właściwą temu pisarzowi, ukazane i omówione.)

I tu rolę zwiadowcy spełnił Picasso, zawsze na przedzie. Zresztą Picasso stale działał na dwóch skrzydłach: jednym mocno związany z tradycją śródziemnomorską, czego dowodzą niezliczone przepyszne rysunki przypominające wazy greckie; z drugiej strony – malował liczne obrazy człowieka w stadium destrukcji. Nawet osoby, które kochał, jak np. Dorę Maar, przedstawiał w postaci okrutnej, z twarzą rozbitą na części – jak by uciekając przed pięknem musiał je przedtem rozszarpać. Zaraził się tym inny Hiszpan, Carlos Saura, który w 1983 r. namalował twarz jeszcze bardziej rozczłonkowaną i dał temu tytuł „Dora Maar według Dory Maar”.

Deformacja ludzkiej twarzy zaczęła się u ekspresjonistów. Belg James Ensor jeszcze się zadowalał nakładaniem masek na swoje postaci, ale już Rouault otwarcie zaatakował twarz w cyklu „Têtes à massacre”; w londyńskiej Tate Gallery wisi jego „La Mariée” z 1907 r.: trzy zmasakrowane wizerunki. Latynowie okazali się w tym procederze nieco powściągliwsi w porównaniu z Belgami, Holendrami, Niemcami i Austriakami (Frits van den Berghe, Nolde, Kokoschka). Odnaczył się także Żyd rosyjski, Chaim Soutine, przykładem jego „Kobieta w czerwonej sukni” z 1922 r. W Amsterdamie po II wojnie objawiła się gwałtowna reakcja na tradycję geometryzmu De Stijl, czego rezultatem była w 1948 r. międzynarodowa grupa „Cobra”, skupiająca Holendrów, Belgów, Duńczyków, z Alechinskym, Appelem i Jornem w czołówce. Estetyka „Cobry” zakłada niszczenie. Appel wyraził się wprost, że *trzeba unicestwić to, co było poprzednio*. Rozpaczliwa dekompozycja zostanie potem skodyfikowana w art brut, w mizerabilizmie, w art cru czy art minimal. Trendy te najlepiej uosabia Jean Dubuffet, który najpierw był handlarzem wina. Po tej wojnie wystąpił z postulatem radykalnego przewrotu w hierarchii wartości i zredukowania sztuki do punktu zero, zaczynając od materii. Używał piasku, asfaltu, słomy. Jako wzór zalecał rysunki chorych umysłowo. Takie dzieła, jak „Mikrobolus, macadam et compagnie” z 1944 r. czy późniejsze „Corps de dames” polegały na destrukcji substancji cielesnej, zwłaszcza twarzy: szczególna radość zepsucia i poniżenia. To trwa nadal. W 1983 r. Włoszka z pochodzenia, Simonetta

Jung, wystawiła obraz pt. „Anthroposcopie“ przedstawiający dekompozycję człowieka: ludzki zewłok w tle geometrycznym.

Zdarzało się, u narodzin tej fali, że postać zachowywała swój kształt, ale nie miała twarzy, jak u Chirico, który sprowadził ją do formy jajka – bez włosów i rysów. Carl Carra tworzył manekiny z twarzami w postaci kuli („Matka i syn“, 1917). Kubańczyk Mario Carreno w „Ciszy Kordyliarów“ z 1975 r. też wyobraża głowę jako jajko na rozłupanym kadłubie – a dodajmy do tego aurę jego tytułów: „Zmierzch strachu“, „Geografia trwogi“, „Ściany melancholii“... Kilka lat temu Jean-Claude Ambrieu malował kobiety o jednym, prawym oku, reszta była płamą; ale obok, na parapecie, stało lustro z pełnym odbiciem kobiecej twarzy, nie wiadomo czy tej samej. Umyslnie niejasna symbolika tych dewastacji albo redukcji ma tylko jedno niepełne wyjaśnienie: strach i uczucie beznadziejności.

Przecież całkowicie inaczej wyglądał stosunek do ciała i ludzkiej twarzy w dotychczasowym biegu historii sztuki. Malarz też nierzadko podsuwał lustro swoim postaciom, ale dlatego, że lubował się w ich cielesności i nie mógł się nacieszyć psychicznym bogactwem twarzy, chciał to powtarzać w nieskończoność! Tycjan, Rubens, Velázquez malowali swoje wersje Wenus odbijające się w lustrze, a Ingres podstawił taflę lustra portretom, żeby głowę modela ukazać pod wieloma kątami. Łatwo zauważyć, że współczesny malarz–portrecista jest artystą niższego rodzaju, traktuje się go w kategoriach usługowych. Sukces takiego malarza bardziej zależy od reklamy niż od talentu, zresztą któż zamawia portrety? Dawniej domy chlubiły się własnymi galeriami rodzinnych portretów, była to także sprawa prestiżowa, oznaka zamożności. Portretowane osobistości nie musiały być czarujące, wystarczyło, że wzbudzały szacunek. Artyści nie wahali się przedstawiać ich w sposób brutalny, z wielką korzyścią dla ekspresji realistycznej. W XV, XVI w. i później jeszcze potężni wielmożę wysokich rodów często ukazywali oblicza bandytów czy opojów.

To każe pomyśleć o zjawisku na wskroś oryginalnym, jakim był tzw. portret sarmacki, w Polsce doby Baroku i Oświecenia, wykonywany przez malarzy zrzeszonych przeważnie w cechach, wędrujących od dworu do dworu. W fazie wcześniejszej byli oni także twórcami wizerunków trumiennych na blasze, płasko malowanych, na ogół uderzająco werwicznych, bez cienia pochlebstwa, a przecież ich zarobki zależały wyłącznie od rodzin portretowanych: dobrze to świadczy o fantazji ówczesnej szlachty. Ta szczególna kultura portretowa XVII w. i co najmniej całego XVIII w. najpełniej się wyraziła w

pracach takich artystów, jak Konstanty Aleksandrowicz, autor portretu Karola Radziwiłła Panie Kochanku, czy świetny Józef Faworski, który namalował uroczy portret generałowej Madalińskiej nieco podobnej do lalki. Rozbierającym przykładem sarmackiej sztuki portretowej jest twór nieznanego malarza, podobizna Mikołaja Bazylego Potockiego, wykonana około 1780 r. Uderza tu niemal płaskie położenie popiersia modela na gładkim tle, bardzo prymitywne światłocienie i kolorystyka, uproszczenie zadzierzystych rysów i ludowa dekoracyjność orderu z szarfą oraz herbowego kartusza. Przyznajemy temu portreciarstwu pełną rangę artystyczną i oryginalność, tchnie ono szczerością, spontaniznością; własnymi środkami, różnymi od uczonych Europejczyków stanisławowskich, jak Baciarelli czy Kucharski, sarmaccy malarze osiągnęli swoje nieskomplikowane a pożyteczne cele.

Portret jest tym rodzajem malarskiego spektaklu, którego nie da się niczym zastąpić. Nie można go równać z fotografią. Malarz ma w tej domenie zdumiewającą władzę, znacznie większą od możliwości fotografa. Ciało nie jest wiernym odbiciem duszy. Z medycyny wiadomo, że między życie wewnętrzne człowieka a jego wygląd fizyczny wkraczają mylące nas mechanizmy fizjologiczne, nie tylko chorobowe, bez żadnego związku ze stanem naszej psychiki i intelektu. W fizjonomikę teraz już się nie wierzy. Ale chociaż struktura twarzy nie zależy przyczynowo od cech charakteru, to jednak fenomenologicznie wyraża cechy moralne osobnika. Malarz wie, że wysokie czoło jest tylko anatomicznym przypadkiem, ale gotów jest skorzystać z dawnych uprzedzeń fizjonomicznych, wedle których jest ono oznaką szczególnej inteligencji. To mu się przyda, gdy będzie tworzył obraz twarzy „prawdziwszy od natury” modyfikując rysy zgodnie ze swoją wiedzą o charakterze modela. Powiększy czoło myśliciela, uwydatni wargi smakosza, wzmocni szczękę człowieka upartego. A ponieważ oblicze ludzkie nie jest w pełni sobą, jeżeli nie pozostaje w ruchu, portrecista się postara, poprzez zgrane ze sobą deformacje, symultanicznie uwydatnić zespół wyrazów, które w rzeczywistości następują kolejno. Dlatego portret wychodzący spod ręki mistrza góruje nad fotografią, która odtwarza jeden przypadkowy moment fizjonomii.

Najgłośniejsi portreciści dzielą się, z grubsza, na trzy grupy. Mistrzowie portretu francuskiego XVII i XVIII w. mieli dar uchwycenia osobowości, nic nie mający wspólnego z mistycyzmem Niemców, na przykład, czy z drobiazgowością flamandzką. Budowali charakterystykę modela na podstawie całości jego zachowania się. W portrecie

Catherine de Montholon pędzła J. Tassela gra paru zmarszczek, miejscowe obrzmienie i suchość skóry, momentalnie przełamuje wyraz niedostępnej surowości cechujący stare oblicze tej zakonnicy. Ale wyniosły charakter i pozycja tej damy tak angażują i malarza, i widzów, że dla obu stron mniej ważna wydaje się malarska strona portretu. Istotnie, mimo nieposzlakowanej faktury, to raczej dokument niż dzieło sztuki.

Drugą kategorię dobrze ilustruje słynny „Karol I” Van Dycka. Malarz dba oczywiście o podobieństwo, troszczy się o oddanie pańskich manier swego klienta, jego flegmy i uprzejmości, ale będąc prawym uczniem Rubensa nie może na tym poprzestać – manipuluje świetnie specyficznie malarskimi składnikami, które na trwałe wejdą w ciąg dwóch wieków do angielskiego portreciarstwa.

Trzecia grupa obejmuje Rafaela, Tycjana, Veronesa, Tintoretta, El Greca, Ingesa, Goyę i inne wielkie nazwiska. Tu materia pikluralna rozstrzyga o wszystkim. Portret jest przede wszystkim obrazem malarskim. Mistrzowie ci ofiarują oczom widza mniej interesujących szczegółów, mniej informacji i diagnostyki psychologicznej niż XVII i XVIII-wieczni Francuzi w rodzaju rysującego trzema kredkami Dumoustiera albo Duplessisa. W olejnych portretach Tycjanowskich modele, jak Granvelle czy Paweł III, pozostają w pełni sobą – ale przede wszystkim są tycjanami takiej a takiej maniery. Co do wielko-luda Rembrandta, ten pod każdym względem czuł się całkiem swobodny, co pokazał dowodnie zostawiając nam ze 20 odmiennych wersji tego samego modelu, matki, ojca, Saskii i siebie samego w autoportretach.

Wierność portretu wobec modelu nigdy nie jest równoznaczna z jego *qualité* malarską czy inaczej: jakość malarska nie jest funkcją wierności portretu względem osoby pozującej. Raczej bywa odwrotnie. W malarstwie historycznym artysta jest w zasadzie skrepowany wagą wydarzenia, które maluje, i tym lepszy osiąga rezultat malarski, im mniej o tym pamięta. Podobnie w portrecie. Tycjan jest w wyższym stopniu Tycjanem w „Danae” czy w „Nimfie i pasterzu”, dziełach czystej wyobraźni, choć musiał mieć modela, niż w „Jacobo da Strada”. Najpiękniejszymi portretami Rembrandta są te dzieła, w których osobisty charakter modelu został wtopiony w uniwersalną medytację nad fenomenem człowieka.

Jak wytłumaczyć, wobec tego, że tylu było znakomitych portrecistów, a tak niewielu dobrych malarzy religijnych czy historycznych? To sprawa nie do rozwikłania. Można tylko posunąć się w pewnym kierunku. Próżność możliwych faworyzowała malarstwo portretowe.

Malarz musiał z czegoś żyć. Jednak, o ile potrzeba zarobku tłumaczy gotowość do tego zadania, to nie wyjaśnia tak częstych świetnych wyników. Między malarzem a osobą portretowaną musi się wytworzyć pewien rodzaj sympatii – w głębszym, antropologicznym znaczeniu terminu. Rodzaj wyczucia i odgadnięcia drugiej natury, przy czym ważniejsze to jest na linii od malarza do modelu niż odwrotnie. Sprzyjał temu jeszcze inny czynnik łączący obu partnerów: duch epoki i środowiska, to, do czego aż przesadną wagę przywiązywał Hipolit Taine zbyt daleko idąc w swojej doktrynie sztuki zdeterminowanej przez klimat i ukształtowanie powierzchni. Faktem jest, że Rubens malujący swoich zażywnych, tryskających zdrowiem mieszczuchów z Antwerpii czuł się ich pobratymcem, znał ich na wskroś. Goya wobec przerasowanych, zdegenerowanych członków rodziny monarszej, ukrywających strach pod koronkami, bezbłędnie rozumiał epokę krwi, nadużyć i rewolucji. Dürer i Cranach byli dziećmi wzbierającej reformacji, epoki udręki duchowej i rozbratu z naturą – tą samą, która pełnią siły obdarowała mistrzów włoskiego cinquecenta. Kanonik van der Paelen, ze swoją średniowieczną niewzruszonością, jakby czekał na spokojny i pedantyczny pędzel Van Eycka; nie było między nimi dwuznaczności. Również artyści nowocześni – tak przecież subiektywni i niecierpliwi wobec przymusów narzucanych im przez modela i okoliczności – stworzyli w dziedzinie portretu nie tak liczne, ale niekwestionowane arcydzieła pędzlem Van Gogha, Cézanne’a Juan Grisa, Picassa. Między wizją Picassa z 1906 r. a twarzą Gertrudy Stein, którą nazywał swoim jedynym przyjacielem, istniały jakieś pokrewieństwa i autentyczna odpowiedniość, choć na innym krańcu pola – w samej imaginacji! Umysłowość Gertrudy, niezawisłość jej wyobraźni od świata rzeczy i sytuacji, urzeczywistniona w trybie i aurze jej dziwnej prozy, spotykały się doskonale z analogicznymi cechami w osobowości Picassa. W tym samym czasie pracował jeden z wychowanków Szkoły Paryskiej, który znaczną część swego dzieła zawarł w portrecie: mam na myśli Keesa van Dongena, autora quasi-plakatuowych, bezlitosnych a okazałych wizerunków osób z tzw. wielkiego świata.

Trochę historii będzie tu, sądzę, na miejscu, bo trzeba zważyć, że obraz człowieka interesował już pierwszych artystów paleolitu i potem rozwijał się coraz śmielszymi etapami. W grotach okresu magdaleńskiego, jak Isturitz, Altamira, Les Combarelles i innych znaleziono prymitywne rysunki ludzkich twarzy o ekspresyjnym, właściwie karykaturalnym wyrazie. Nie będziemy się cofać aż tak daleko. W Mezopotamii, u Hetytów i Egipcjan obowiązywał hierarchiczny

kanon przedstawiania twarzy i postaci, choć nie było to tak jednoznaczne w wesołym i inteligentnym społeczeństwie egipskim. Słynny „Skryba“ z okresu Starego Państwa, ze swoją jakby współczesną, niesłychanie ludzką twarzą i mądrym spojrzeniem wydaje się antenatem najpełniej rozumianego portretu. Także w Egipcie wydarzy się potem niepojęty epizod herezji w Amarna, gdy nowy władca raptem zakwestionuje całą tysiącletnią konwencję estetyczną. To nader charakterystyczne dla dziejów portretu, więc jeszcze do tego wrócę.

Grecy, cudowne dzieci ludzkości, nigdzie, więc i w portreciarstwie, nie znali przeszkód, ale zostały nam tylko dzieła rzeźbiarskie. W Rzymie ustalili się obyczaj zdejmowania woskowych masek pośmiertnych, tzw. *imagines*, na tej podstawie świetnie rozwinął się portret werystyczny, nie bez greckiego wpływu. Mało wiadomo o antycznym portrecie malarskim, dotarły tylko pisemne opinie. Słynne trumienne portrety z Fajum o bezbrzeżnym spojrzeniu czarnych oczu, malowane na drewnie techniką enkaustyczną, są zapewne pierwszym sygnałem dematerializacji wizerunku człowieka. Średniowiecze utrzymywało dystans do fizycznej strony człowieka, a św. Jan napominał: *Dobrze malować, nie znaczy odtwarzać, tylko dojrzeć duszę*. W Bizancjum, ale i w papieskim Rzymie, portret nabrał solenności łącząc nieraz barbarzyńską gwałtowność z orientalnym przepychem. Fatalny kryzys obrazoburczy odebrał ochotę do malowania człowieka. Tylko skromne figurki donatorów w obrazach ściennych świadczą, że temat ten w ukryciu i cierpliwie czeka na lepsze czasy. Te właśnie podobizny umożliwią na początku XIII w. niespieszny rozkwit portretu indywidualnego, w stylizacji naturalistycznego gotyku. W 1305 r. Giotto namalował postać donatora Enrico Scrovegni w jego kaplicy w Padwie; sławny to obraz, ale słaby. Podobna próba – pod pędzlem Simone Martiniego, w Assyżu. Z czasem podobizny ofiarodawców przeniosą się na skrzydła dyptyków i tryptyków, co zaprowadzi potem do odrębnego obrazu portretowego; najpierw będzie to portret heroizujący, czego plonem staną się bardzo liczne posągi konne. Rozwój portretu świeckiego przypada na okres 1360–1420, w środowisku dworskim tzw. Gotyku międzynarodowego, które ogarnęło Paryż, Londyn, Wiedeń i Pragę, kompromisowo łącząc elegancję z realizmem. Książę de Berry posiadał w Bicêtre galerię wizerunków papieży i wielkich panów, żyjących i zmarłych. Tzw. gabinet portretów urządził w swoim paryskim pałacu książę Orleanu, od tego poszła moda na portret o wyszukanej elegancji, profilowy, na czarnym lub złotym tle. W Italii i Flandrii nastąpiła teraz istna eksplozja portretu. Van Eyck dwukrotnie portretował

Arnolfiniego; Pisanello, zyskawszy rozgłos po namalowaniu cesarza Zygmunta, był rozrywany przez dwory całej Europy: wśród jego nielicznych zachowanych portretów olejnych najwybitniejszy wydaje się portret księżniczki d'Este, profilowy, linearny, na tle roślinnym, wysoce dekoracyjny.

We Francji bez konkurencji działał sławny Fouquet, wzywany nawet do Rzymu, gdzie malował papieża Eugeniusza IV z dwoma kardynałami. To on wykonał podobiznę Karola VII (dziś w Luwrze) zwróconego twarzą do widza: portret przez tak długi czas profilowy albo *en trois quarts*, teraz obrócił się ku widzowi całym swoim spojrzeniem. Na południu, w Prowansji, Hiszpanii i Portugalii, dążono coraz wyraźniej do indywidualizacji psychologicznej. Zacieśnienie stosunków między Włochami a Flandrią i rozpowszechnienie techniki olejnej wzmogło w portrecie ekspresję realistyczną, zacierały się odniesienia religijne czy antyczne wobec tendencji do pogłębienia wyrazu psychologicznego. I z wolna portret przestawał być luksusem, teraz go także zamawiała mniej zamożna burżuazja. Dzięki Antonellemu, uformowanemu na Sycylii i w Neapolu, gdzie sięgały wpływy hiszpańsko-flamandzkie, rozwijało się portretowanie osób stanu niższego. Te portrety świętego Antonella z Messyny już zapowiadają pełną fantazji swobodę XVI w. Największy portrecista kończącego się XV w., Botticelli, błyszczy wytwornością kryjącą jego niepokoję. U Piera della Francesca florencki profil zostanie zniuansowany iście umbryjską łagodnością. Dzięki braciom Bellinim spotężnieje portret na północy Italii. XVI w. odzwierciedla organizację społeczną i namiętności epoki, mnożą się galerie portretu: na jeziorze Como, u Kosmy Medyceusza we Florencji, Ferdynanda z Tyrolu w Ambrass. Katarzyna Medycejska miała w Blois 341 portretów. U Leonarda da Vinci biust wylania się spoza parapetu, Tycjan umieszcza figurę *en pied* między kotarami. Całkowita swoboda kompozycyjnej inwencji. Prócz tego XVI w. jest okresem refleksji nad sztuką, teorii i polemik: Czy artyście wolno swego modela idealizować, czy może go karykaturalnie deformować, czy raczej winien odtwarzać naturę obiektywnie?

Wystarczy tej podmalówki historycznej, portret w Europie wyszedł na wielki gościniec. Dysputy XVI stulecia przypominają to, co miało miejsce dokładnie 30 wieków wcześniej, w Egipcie: pisałem już, że jeden z faraonów XVIII dynastii wprowadził herezję, która wyraziła się także w przewrocie estetycznym. Oto, co się wydarzyło.

Amenofis IV, przekonany monoteista, który nie ukrywał swoich

reformatorskich zamiarów, po objęciu rządów zmienił imię na Akhenaton i przeniósł stolicę z Teb do miejscowości, gdzie dziś jest arabska miejscina Amarna. Zniósłszy wszystkie kulty ogłosił jedyną religię ku czci Słońca, co oznaczało powrót do najstarszego dogmatu egipskiego, z Heliopolis. W sztuce odrzucił oficjalny manieryzm nakazujący przedstawianie istot młodych i pięknych. W egipskiej kulturze hierarchii i kanonów, spojonej tradycjonalizmem, nieoczekiwanie pojawił się teraz dziwaczny postulat naturalizmu, jakieś szczerości za wszelką cenę i prawdziwości! Egipcjanie, jak długo Nil płynie do morza, nigdy nie dociekali, czym jest prawda w rzeźbie czy malarstwie; wierzyli w moc przekazu przodków i symboliki zaczerpniętej ze skomplikowanego świata form hybrydycznych, zwierzęco-ludzkich. Estetyka nowego władcy była szokująca. Akhenaton nakazał, aby w przedstawieniach jego osoby i całej rodziny nie tylko przestrzegano prawdy naturalnej, ale żeby wręcz uwydatniano każdą fizyczną niedoskonałość, w duchu tego, co w późniejszych czasach i w innej kulturze zostanie nazwane karykaturą. Ta autokarykatura była w swojej intencji koncepcją najzupełniej serio i służyła nowej mistyce. Akhenaton spowodował, że przedstawiano królewskie osoby w sytuacjach codziennych, najpospolitszych, co dotąd było zakazane, bo faraon był bogiem. Teraz wizerunki ukazują to wybrane grono przy posiłkach, w scenach małżeńskich, dzieci królewskie w trakcie zabawy: te idylliczne sceny w kontekście cywilizacji egipskiej miały cel rewolucyjny.

Faraon sam sprawował kontrolę nad pracą artystów, zachowały się płaskorzeźby ukazujące go wraz z żoną, Nefreteti, wizytujących pracowników rzeźbiarską. Jedna z płaskorzeźb pokazuje faraona, królową i księżniczki wznoszących ramiona z darami ku promieniom Słońca: korpus króla jest jakby kobiecy, o szerokich biodrach, profil twarzy naturalistycznie szpetny. Na innych wizerunkach postaci mają wzdęte brzuchy i rachityczne kończyny. Gdy zabrakło dawnego kanonu, większość artystów (i ich klienci) poczuła się wytrącona z równowagi. Świadczy o tym uderzające zmniejszenie się liczby posągów w całym okresie Amarny – znaleziono tylko dwa! Wysocy dygnitarze, od wieków stali klienci rzeźbiarzy, stracili teraz ochotę do zamawiania swoich podobizn w tak zdeformowanym a obowiązującym kształcie. Sztuka ograniczyła się prawie wyłącznie do rodziny faraona. Gdy trzeba było wyobrażać zmarłych w grobowcach, oportunistycznie wybierano najprostsze rozwiązanie stosując typowe cechy nowego stylu: wyciągnięte szyje, wydłużoną czaszkę, duży brzuch i słabowite nogi. Ktoś z zewnątrz mógłby wtedy sądzić, że to rzeźkie, z natury

optymistyczne społeczeństwo nawiedziła jakaś zniekształcająca choroba! Nieporozumienie, tragiczne w istocie, trwało 12 lat. Zastąpienie tzw. pięknego kanonu karykaturalnym schematem Akhenatona nie stanowiło żadnego postępu estetycznego. A jednak – dało pewne rezultaty. Po pierwsze dowiedziono wtedy w Egipcie, że nawet ciasna tysiącletnia formuła może być naruszona. Po wtóre najlepsze dzieła następnego okresu nie byłyby do pomyślenia bez eksperymentu Amarny. Odrzuciwszy dogmatyczne skrajności Akhenatona zdołano wprowadzić do kolejnej fazy klasycyzmu pewne cechy ciepła i ludzkiej melancholii. Epizod Akhenatona zostawia rodzaj żalu, ale i sympatii. Temu przedziwnemu człowiekowi o zuchwałym charakterze nie udało się zawrócić sztuki w stronę postulowanej szczerości i naturalizmu. Chciał czegoś, co będzie możliwe dopiero u niezrównanych Greków, gdy postać ludzka – obok mrowia posągów idealizowanych – zostanie dostrzeżona także w swojej brzydocie czy śmieszności, po prostu w swej prawdziwości. Akhenaton był niefortunnym prorokiem nowoczesnego portretu.

Ale jak się przedstawiał portret w dalekich cywilizacjach poza basenem Morza Śródziemnego? Afryka wybrała skrajną ekspresję mistyczną, reprezentowaną przez maskę, z jej dynamiką, różnorodnością, barwną i zaskakującą deformacją. Ze znamienym wyjątkiem: w Ife, dawniej świętym mieście ludu Joruba, gdzie wedle ich mitologii był środek zamieszkanego świata, już od XIII w. rozwinęła się rzeźba w brązie zdumiewająca naturalistyczną perfekcją i łagodna w wyrazie, przedstawiająca głowy ludzkie naturalnej wielkości, o rysach tak zindywidualizowanych, że trzeba przyjąć istnienie konkretnych modeli. Wykonywano te rzeźby znaną w czarnej Afryce metodą straconego wosku. Głowy z Ife mają w sobie coś helleńskiego. Przeważnie pokrywają je równoległe, ciasno prowadzone linie przypominające proceder skaryfikacji (nacinanie) etnicznej, do dziś stosowany w Afryce. Pochodzenie tej wysokiej kultury rzeźbiarskiej wciąż stanowi zagadkę, niektórzy uczeni sądzą, że łączyło ją bliskie pokrewieństwo z klasycznym Egiptem.

Za to niepodobna sobie wyobrazić portretu w kulturach prekolumbijskich, w których niepodzielnie panował schemat sztuki hierarchicznej, w obrębie kilku stylistycznych wersji. Ale i tamte strony obdarzyły archeologów niespodzianką. Oto w cywilizacji Mochica, na terenie dzisiejszego Peru, około V w. po Chr. pojawiły się formy opisowe, zwłaszcza w mistrzowsko wykonanej ceramice grobowcowej. Świat zmarłych był w kulturze Mochica intensywnie obecny, podobnie jak u Egipcjan. W tzw. naczyniach portretowych z gliny

wyraźnie widać naturalistyczne przesłanki tej twórczości. Na wystawie światowej w 1967 r. w Montrealu oglądałem jedno z tych naczyń, ukształtowane na „Głowę wojownika” 12-centymetrowej wysokości – eksponat pochodzący z nowojorskiego Museum of Primitive Art. W tym garnkowym portrecie fizyczne detale są tak starannie ukazane i tak wyrazista jest fizjonomiczna odrębność zmarłego, że nie można wątpić w portretowe funkcje tej rzeźby. Pod skórą twarzy wyczuwa się mięśnie, jedno oko, prawe, jest przymknięte, prawdopodobnie z powodu rany. Na południowo amerykańskim kontynencie Mochica byli pod tym względem osobiwością.

Nie widać oczywistych intencji portretowych w burzliwej i zmysłowej sztuce Indii, wraz z krajami tą kulturą ogarniętymi, ani w rzeźbie, ani w malarstwie ściennym. Dopiero miniaturowe malarstwo mużmańskie świadomie zajmie się portretem, głównie za sprawą tolerancyjnego cesarza Akbara, który chciał mieć opisową kronikę swego panowania. Dziełem reprezentatywnym będzie interesujący portret cesarza Dżahangira trzymającego w dłoniach miniaturową podobiznę Akbara Wielkiego. Oba portrety cechuje prawda fizjonomiczna, a szlachetności przydają im delikatne barwy i pajączy rysunek. Co do Chin i Japonii, roi się tam od dobrych portretów malarzkich i rzeźbiarskich, te ostatnie górują realizmem, nieraz wstrząsającym. Przypominam sobie z owej wystawy w Montrealu 80-centymetrowy posąg duchownego, Taira-Kiyomori, w kapłańskich szatach, wykonany w drewnie hinoki w końcu XII w. Wtedy do rozkwitu portretu przyczyniła się rozstrzygająco religia Zen, mianowicie idea, że prawdziwa mądrość kryje się w człowieku i jego charakterze, nie zaś w symbolice kultowej. Ów portret mistrza-nauczyciela, czyli chinzo, przedstawia mędrca swobodnie siedzącego na podwiniętych nogach, z lekko pochyloną głową. Twarz porwana siecią zmarszczek, oczy utkwione w trzymanym w dłoniach zwoju księgi. Poza, ruch głowy i charakter twarzy mają absolutną siłę prawdy. Przypisuje się to dzieło wielkiemu Unkei, który zrewolucjonizował japońską rzeźbę zapoczątkowując tzw. styl Kamakura odznaczający się wielką siłą realizmu.

W połowie XIX w., po odkryciu dagerotypu i udoskonaleniu fotografii, zawodowych portrecistów w Europie i Ameryce ogarnął popłoch. Straciwszy znaczną część klienteli musieli szukać zarobku w barwieniu fotosów i retuszowaniu. To było wielkie nieporozumienie – nigdy mechaniczne zdjęcie nie zastąpi portretu malarskiego. Czymże jest portret? Syntezą charakteru odgadniętą intuicyjnie przez malar-

rza, który ją tworzy z namysłem i wnikliwością. Jest to wynik gry pewnej liczby kombinujących się ze sobą danych, zawartych w dwóch postawionych naprzeciw siebie temperamentach, osoby portretowanej i portretującej. Tych żywych treści nie zastąpi najlepszy sprzęt fotograficzny i chemiczne manipulacje w ciemni.

Miałem i ja swoje portretowe, dość charakterystyczne, przygody, które na zakończenie opowiem. Działo się to w Sandbostel, koło Bremy, w obozie jeńców wojennych, gdzie znalazłem się z kilkusetosobową grupą kolegów z powstania, przeważnie z mojego pułku Baszta, walczącego na Mokotowie. Udało mi się wtedy odnaleźć i zakupić (funkcję pieniędzy pełniły papierosy przesyłane w bardzo ograniczonych ilościach przez Czerwony Krzyż) kasetę malarską z kompletem marnych, przelakierowanych farb olejnych i z przybarami. Tylko cudem można było wytłumaczyć znalezienie czegoś takiego w Sandbostel. Założyłem wtedy, trochę jak Witkacy, portretową firmę obozową, która miała ułatwione zadanie, z powodu zupełnego braku konkurencji. Kolegów z jenieckich baraków nie było stać na olejny konterfekt, robiłem im tanie szkice ołówkowe na kartonikach. Zaplanowałem, że za oleje będą bulić miejscową monetą podoficerowie niemieccy z różnych magazynów. Najwięcej wart był magazynier zarządzający zapasami żywności. Namalowałem w sumie tylko dwóch Niemców, bo wojna się skończyła; obaj zachowywali się dość przyzwoicie. Pierwszym modelem był mały jak karzeł i pomarszczony lagermajster od koców, misek, menażek i łyżek, który tym że towarem mi płacił, co następnie wymieniałem na żywność. Drugi, spasiony i różowy, z perkatym noskiem i w binoklach, bardzo mi przypominający, za przeproszeniem, zagranicznego korespondenta, „Trybuny Ludu“, Broniarka, uiszczał honorarium bezcenną margaryną i kaszą jęczmienną, a nawet, z rzadka, połówką jakiejś niby-mięsnej konserwy. Kiepskie chwile upokorzenia przeżywałem przed drzwiami magazynu, gdy trzeba było wejść i dopominać się o swoje, bo Niemiec lubił nie pamiętać. Ale zanotowałem sobie bardziej zabawne szczegóły.

Ponieważ zapłatę inkasowałem po każdym seansie, zależało mi naturalnie, aby malowanie, jak można, przeciągać. Niestety, wszystko ma swój kres, więc po dwóch tygodniach musiałem zapowiedzieć, że nazajutrz będzie fertig. Wtedy mój klient w graumundurze ożywił się, coś zabłysło w binoklach – i zapowiedział, że wobec tego przyjdzie jutro z kompletem dekoracji na piersi. Uważał, że orderzy maluje się na ostatku, tak jak się je na ostatku przypina do munduru. Pomyślałem sobie: „No, to posiedzisz jeszcze ze dwa dni, albo i trzy!”

Tak się też stało, z korzyścią dla mojej kuchni. Gdy kilkanaście dni przed zakończeniem działań przeprowadzono nas do Westertimcke, w pobliże frontu, zostało mi jedno nie spieniężone dzieło, widok obozu Sandbostel z grupką naszych dziewcząt, prowadzonych przez wachmana do dentysty, na które gapią się zza drutów Francuzi w charakterystycznych kepi. Na znak zgody narodów podarowałem je owemu pomarszczonemu lagermajstrowi od koców i menażek.

Mieliśmy w Polsce dobrych i paru świetnych portrecistów, z genialnym Michałowskim na czele. Rodakowski, obdarzony autentycznym talentem portrecisty, całe życie marzył o malarstwie historycznym: jego portret generała Dembińskiego pod skrzydłami namiotu, wizerunki matki i ciotki, o skomplikowanym wyrazie dobrej twarzy, są arcydziełami. Wielką portrecistką była Olga Boznańska, jakby mgłą osnuwająca malowane postaci i głowy, co tajemniczo rozpraszało ich rysy. Pyszne portrety malował arcywszechstronny Wyczółkowski. Stanisław Lenz miał coś z geniuszu holenderskiego. Ale najbardziej uderzającym, wręcz niesamowitym portrecistą był mistrz dźwięcznej czerni, Konrad Krzyżanowski. Spójrzmy na portret Dagny Przybyszewskiej albo na portret pani Makowskiej, zapewne spokojnej sobie damy, która tu wygląda jak harpia czy czarownica. Zabawni krytycy ówczesni zarzucali Krzyżanowskiemu brak kultury i elegancji, jakby malowanie portretów, w ogóle malarstwo, było czymś w rodzaju menueta czy francuskiej konwersacji. Krzyżanowski dostrzegał w swoim modelu znacznie więcej niż maskę pozorów i wywlekał to na wierzch, dlatego te portrety mają tyle drapieżności.

Pisałem ten szkic w nastroju melancholii, bo dziś nikt utalentowany do portreciarstwa się nie kwapi, i trzeba głośno mówić, że to jest nierozumna wstrzemięźliwość, na szkodę człowieka, bo zubaża gamę jego dotychczasowych kontaktów ze światem.

Zbigniew Florczak

sesje · sympozja

O TYCH, KTÓRYCH
PRZEKROCZYŁA GRANICĄ

Konferencja naukowa
„Mniejszości polskie
i Polonia w ZSRR”,

Instytut Badań Polonijnych UJ,
Kraków, 6–8 XII 1990

Instytut Badań Polonijnych UJ zyskał nową siedzibę. Na obrzeżach Krakowa, obok położonej na malowniczym wzgórzu willi będącej niegdyś własnością prof. Adolfa Szyzsko-Bohusza, zbudowano oryginalny gmach Kolegium Polonijnego im. Kazimierza Pułaskiego. Działalność IBP w tym miejscu zainaugurowała konferencja poświęcona Polakom w ZSRR, tej części diaspory polskiej, której nie można bynajmniej nazwać emigracją. Są to ci Polacy, o których mówi się słusznie, że oni nigdy nie przekraczali granicy polskiej. To granica ich przekroczyła. Są to Polacy, którzy wbrew własnej woli znaleźli się poza granicami własnego kraju. Polacy, których znaczna część wbrew własnej woli po wrześniu 1939 r. została pozbawiona obywatelstwa polskiego. Są to Polacy, którzy wbrew własnej woli znaleźli się jeszcze dalej, gdzieś w Syberii, gdzieś w Kazachstanie. Jest to ta część Polaków, o których oficjalne statystyki twierdzą, że mniej niż 40% uważa język polski za język ojczysty. Są to Polacy, którzy

przez dziesięciolecia, przez bolesne dla nas dziesięciolecia, byli ofiarami przestępczej polityki narodowościowej reżymu komunistycznego (z przemówienia Ity Kozakiewicz, przewodniczącej Związku Polaków na Łotwie, wygłoszonego na spotkaniu Polonii w Rzymie w październiku 1990 r.; cyt. za „Wschód. Biuletyn tygodniowy PAP” nr 10/90).

Przemiany polityczne ostatnich lat w Polsce i w ZSRR sprawiły, że zainteresowanie Polakami zamieszkałymi za wschodnią granicą znalazło publiczny i oficjalny wyraz. Ukazały się liczne prace o losach Polaków w ZSRR podczas II wojny światowej (m.in. krajowe oficjalne wydania publikacji emigracyjnych lub podziemnych), wspomnienia z łagrów i deportacji, wreszcie wiele tekstów publicystycznych i reporterskich relacji o dzisiejszej sytuacji Polaków w różnych republikach Związku Radzieckiego. Ta fala zainteresowania nie ominęła także środowisk naukowych. Jak mogłem się zorientować, w ośrodkach badań polonijnych z wyjątkiem KUL nie prowadzono dotąd systematycznych badań nad Polakami w ZSRR. Podejmowanie tej problematyki było raczej wyrazem osobistych zainteresowań poszczególnych osób, rezultaty do niedawna spoczywały w szufladach lub archiwach instytutów.

Konferencja w IBP UJ dowiodła wszakże, iż stan badań w wielu dziedzinach zasługuje na baczną uwagę. Dotyczy to szczególnie historii, ale także np. językoznawstwa. Historycy mieli możliwość korzystania ze źródeł krajowych i zachodnich, od niedawna – nie bez trudności, lecz jednak – otwierają się przed nimi

archiwa radzieckie. Językoznawcy także nie mieli specjalnych kłopotów i prowadzili swe prace zwłaszcza w republikach sąsiadujących z Polską. W innych dziedzinach większość problematyki nie wykroczyła poza fazę postulatów lub projektów badawczych.

Konferencja zgromadziła socjologów, historyków, językoznawców, historyków literatury, bibliotekoznawców, archiwistów. Sądzę jednak, że zabrakło wśród jej uczestników ekonomistów i politologów. Ich nieobecność oznacza, jak sądzę, brak zainteresowania przedstawicieli tych dziedzin nauki sprawami Polaków w ZSRR. Ten brak zainteresowania rodzi pewne konsekwencje, dlatego warto poświęcić mu nieco uwagi.

Badania naukowe nad Polakami w ZSRR dotyczą przede wszystkim przeszłości. Większość referatów traktowała o czasach należących już do historii, bardzo niewiele wypowiedzi dotyczyło aktualnej sytuacji społeczności polskich. Jeśli już były, to wręcz rażąco kontrastowały z głosami „historycznymi”. O ile większość prezentowanych tekstów pozostawała w zgodzie z regułami metodologii i warsztatu naukowo-badawczego, o tyle w sprawach współczesności dominował naiwny sentymentalizm. Metodologię zastępowały emocje, a warsztat – subiektywne wrażenia odniesione podczas pobytu w środowiskach polskich. Żeby nie być gołosłownym – jeden przykład: referat zatytułowany „Wybrane problemy życia kulturalno-oświatowego Polaków w Wilnie” został opracowany wyłącznie na podstawie lektury artykułów z rocznika „Kuriera Wileńskiego” (dawniej „Czerwony Sztan-

dar”). Nie prowadzi się badań stanu świadomości polskiej mniejszości w ZSRR, analiz jej sytuacji społecznej i ekonomicznej. Brakuje analiz politologicznych, które pozwalałyby określić ich usytuowanie w kontekście polityki Moskwy wobec Polski i wobec republik, w kontekście polityki poszczególnych władz republikańskich, wreszcie last but not least w kontekście polityki wschodniej Rzeczypospolitej Polskiej. Wydaje się, że tylko takie kompleksowe badania stanu aktualnego mogłyby, jak zakładano w programie konferencji, stworzyć naukowe podstawy polskiej polityki zagranicznej wobec sąsiadów ze wschodu i polityki wobec Polaków tam zamieszkających.

Uwagi te nie umniejszają w niczym wartości i konieczności badań nad historią. Czynię je wszakże z punktu widzenia praktyka zajmującego się sprawami Polaków zamieszkających poza krajem. Chciałbym w rezultatach badań naukowych znaleźć materiał do moich działań, a także punkt odniesienia do weryfikacji koncepcji, według których staram się działać.

Niewątpliwą zasługą konferencji, pierwszej, która zajęła się problematyką Polaków w ZSRR, było sformułowanie licznych postulatów badawczych, wśród których znalazła się także wspomniana przed chwilą konieczność rozpoznania stanu aktualnego. Nie po raz pierwszy sformułowano postulat utworzenia Instytutu Wschodniego, który miałby koordynować badania, gromadzić i udostępniać informacje. Istnieje zresztą wiele koncepcji organizacyjnych i funkcjonalnych instytutu. Tylko w kwestii, iż powinien on być instytu-

cją rządową, nie było różnicy zdań.

Wreszcie na koniec chciałbym wspomnieć o interesującej koncepcji Wojciecha Lizaka, historyka i publicysty, który podczas dyskusji zaproponował, by w działaniach instytucji rządowych wobec Polaków w ZSRR skorzystać z wzorów polityki niemieckiej wobec Niemców żyjących w tym kraju. Niemcy z RFN wyliczyli, że mniej będzie ich kosztować pomoc gospodarczą swoim ziomkom niż przyjęcie fali imigrantów. Powinniśmy zatem i my zacząć się zastanawiać, jak pomóc gospodarczo Polakom za wschodnią granicą, jak im pomóc, by mogli stać się ludźmi zamożnymi. Wtedy nie będą potrzebować od nas pomocy kulturalnej i edukacyjnej w takiej skali jak obecnie, będzie im też łatwiej samodzielnie rozwiązywać problemy polityczne i społeczne. Udzielenie takiej pomocy wydaje się niemożliwe w obliczu kryzysu trapiącego polską gospodarkę. Bogata RFN ma nieporównywalnie większe możliwości w tym zakresie. Być może jednak kraj mógłby pośredniczyć między Polakami z Zachodu i Wschodu? My wszakże nie znamy nawet skali potrzeb, nie mówiąc o skali możliwości (brak analiz politologicznych i ekonomicznych!). Postępująca destabilizacja polityczna i gospodarcza ZSRR powinna właściwie wymóc takie analizy, musimy bowiem liczyć się z ewentualną imigracją Polaków z ZSRR. Obawa, bardzo poważna, że tym razem oni zechcą przekroczyć granicę, towarzyszyła wielu wypowiedziom w auli kolegium im. Pułaskiego.

Andrzej Dziurdzikowski

książki

POEZJA JAKO ZDRADA?

Papusza

Lesie, ojciec mój

tłum. z jęz. cygańskiego, wstęp
i przypisy Jerzy Ficowski

S.W. „Czytelnik“, Warszawa 1990,
ss. 90

Jerzy Ficowski nie poznał Cyganów ani przez lektury, ani przez przypadkowe kontakty z nimi na warszawskich ulicach. Poznał życie cygańskie od wewnątrz wędrując przed laty z taborami, mieszkając z Cyganami w leśnych obozowiskach. Owocem jego badań jest kilka książek o historii i folklorze cygańskim, m.in. „Cyganie polscy“, „Cyganie na polskich drogach“, „Demony cudzego strachu“. We wstępie do „Demonów“ – zapisów cygańskich wspomnień – autor pisze: *Cygańska rzeczywistość, osobliwa kraina, która jest wszędzie i nigdzie zarazem, na marginesie społeczeństw, poza rubieżami historii, ów Ganges płynący przez Mazowsze – okazała się tak zaskakująco ciekawa w swej prawdzie nie upiększonej żadną ingerencją fantazjotwórstwa, że z pokorą odłożyłem pióro służące wytworom pisarskiej wyobraźni*. Książki Ficowskiego o Cyganach są cenne ze względu na weryfikację pewnych stereotypów myślowych o wędrujących plemio-

nach rodem z Indii, systematyzują wiedzę na temat ich pochodzenia, tradycji, obrzędów i praktyk wróżbiarskich. Przekład wierszy Bronisławy Wajs używającej przezwiska Papusza (po cygańsku – lalka) stanowi uwieńczenie cyganologicznej twórczości Ficowskiego. Pisał przed laty o Papuszy Julian Przyboś: *Utwory Papuszy są zjawiskiem na naszych ziemiach niezwykłym nie tylko z tego względu, że objawiają one pierwszą poetkę cygańską. Przedstawiają rzadki przykład poezji pierwotnej, autentycznej.* Owa podkreślana przez Przybosia pierwotność i autentyzm wynikają przede wszystkim z umysłowości Papuszy nie skażonej odkryciami cywilizacji, z jej naturalnej, wywiedzionej z obserwacji ludzi i przyrody, wiedzy o życiu, z jej magicznej, posługującej się własną symboliką, wyobraźni. Sztuka pisania opanowana przez poetkę z własnej woli w akcie samouctwa wymagała od niej wielkiej energii i niepospolitego uporu, nie pozbawiła jej wszakże dziecinnej świeżości widzenia świata i bezpośredniości w nazywaniu praw nim rządzących. Zakres doświadczeń, a więc i artystycznych penetracji, ogranicza się do najbliższego środowiska: żywiołów natury, krajobrazu, powszednich czynności cygańskiego życia. Talent poetki sprawia, że ta zwyczajna szara rzeczywistość nabiera w jej słowach nie-rzeczywistego uroku, staje się światem zaczarowanym, rajem, w którym w cudownej symbiozie współistnieją ludzie, rośliny, zwierzęta i siły przyrody. Metafory i porównania Papuszy są aż naiwne w swej prostocie, a przecież nie pozbawia to jej poetyckiego świata bajecznego kolorytu i

kunsztowności. Wiersze Papuszy opisują dotykającą realność, nie ma w nich pojęć filozoficznych, nie ma metafizyki, a jednak rządzą tym światem prawa nadrzędne, zaś Bóg jest w nich obecny nie poprzez natrętą moralistykę, ale przez owo tchnienie niepojętego, które poetka czuje i artykułuje po swojemu, bez patosu: *Tam, gdzie wiatr śpiewa pieśni, / jesienią modlą się do Boga / liście złote / i Cyganka czarna. / W lasach. / u krzyżowych dróg / gdzie wiatry śpiewają pieśni, / Cyganka Boga prosi / i liść złoty spada.* W tych wierszach najpełniej został wyrażony najgłębszy wymiar cygańskiej duszy: tęsknota za wędrowaniem, za ruchem w przestrzeni, za życiem na wolności w lesie, który stanowi nie tylko miejsce postoju, nie tylko źródło pasyżniczej egzystencji, ale jest także jakby lustrem mrocznej cygańskiej duszy. Las w całości i w szczegółach to metafora cygańskiego losu. O borowikach, *co na śladach ognisk wyrosły*, mówi poetka, że są *czarnogłowe jak Cyganięta*, a *złoty liść niesiony przez wiatry* jest dla Cyganów drogowskazem, *co prowadzi we wszystkie strony*. Poetka nie tylko antropomorfizuje przyrodę, ale, co ciekawsze, animizuje człowieka, to znaczy zrównuje go na powrót w jego podstawowych funkcjach istnienia z pozostałymi elementami natury. W świecie Papuszy jak w świecie pierwotnym przyroda jest nauczycielką i wychowawczynią, *ziemia jest matką, las – ojcem*; to do lasów właśnie zwraca się poetka z tą inwokacją-dziękczynieniem: *Wychowywałyście wy Cyganięta jak zagajniki własne.* Miejszem akcji fabularyzowanego poematu „Krwawe łyż” bę-

dącego opisem martyrologii Cyganów na Wołyniu w latach 1943 i 1944 jest także las i, jakby nie Niemcy, ale jakieś moce tajemne były przyczyną zbrodni, kończy Papusza ten utwór następującą pointą:

*Jak las zaśpiewa,
tak tańczą Cyganie –
lekko jak piórko,
ciężko jak kamień.*

Dramatyzm poczci Papuszy polega na tym, że jej wiersze to głównie wspomnienia minionego życia, nostalgiczny opis świata, który należy do przeszłości. Poetka nakłoniona przez Ficowskiego zaczęła zapisywać swoje utwory już w okresie, kiedy Cyganów zmuszono do osiadłego trybu życia. I nowe warunki życia, i odwagę pisanía Papusza przytłaczała ciężką chorobą. Niezwykły to zaiste przypadek, żeby uprawianie sztuki poetyckiej stało się przyczyną życiowej klęski poety. Po pierwszych publikacjach wierszy współplemieńcy oskarżyli Papuszę o zdradę cygańskich tajemnic i nawet uniewinniające poetkę artykuły tłumacza nie oczyściły jej w oczach ortodoksyjnych w swym zaślepieniu oskarżycieli. Przejmująca jest ambiwalencja samoświadomości Papuszy, która tworzy z potrzeby serca i zgadza się na publikację swoich utworów ryzykując utratę szacunku własnych braci. Gorycz samotności i niezrozumienia przez bliskich wynagradza poetce myśl o przetrwaniu we własnych pieśniach.

Twórczość Papuszy to już proces zamknięty. Ostatnie wiersze zapisała w 1970 r. A przecież przypomniana teraz nowym wyborem zasługuje na chwilę uwagi. Jakże głębokie musia-

ło być rozdarcie wewnętrzne tej kobiety naiwnej i twardej, która stała się igraszką w zręcznych rękach koniunktury? własnej czy cudzej ambicji? pasji? życiowego konformizmu? może wręcz ofiarą pomyłki, skoro wyznała pod koniec życia: *Gdybym się nie nauczyła czytać i pisać, ja głupia, byłabym może szczęśliwa.* Stare cygańskie porzekadło mówi: *Utnij sobie język, zanim język utnie ci głowę.* Być może prawda tego porzekadła odbiła się w losach Papuszy. A przecież dzięki temu możemy dziś wejść w pełen urody i cygańskich czarów świat poezji, która zatrzymała w słowie kruche i migotliwe istnienie nie istniejącego:

*Patrzę tu, patrzę tam –
jak się księżyc myje w ciepłych
[wodach,
niby w strumieniu pod lasem
Cyganeeczka młoda.*

*Cóż to się dzieje?
Wszystko się chwieje.
To świat się śmieje.*

Zapamiętajmy tę pełną pogody i swawoli impresję utrwaloną jakby na przekór życiowym smutom i niepowodzeniom.

Adriana Szymańska

PIERWSZE SPALENIE TROI

Zofia Kossak-Szczucka

**Pożoga. Wspomnienia
z Wołynia 1917–1919**

Księgarnia Św. Jacka – Towarzystwo
im. Zofii Kossak
Katowice – Cieszyń 1990, ss. 307

Tak się składa, iż owocem tzw. okrągłych rocznic związanych z ważnymi datami życia i twórczości mistrzów pióra są często specjalne, okolicznościowe wydania ich dzieł. Edycje te bywają cenne bądź z powodu niezwykle starannej szaty edytorskiej, bądź ze względu na sam fakt ukazania się drukiem. W pierwszym przypadku stają się chlubą i ozdobą domowych bibliotek, w drugim bywają czynnikiem sprzyjającym ujawnianiu się nowego wymiaru starej przestrzeni zwanej literaturą... Tak się szczęśliwie stało z rzeczywistością, „zapomnianym” debiutem Z. Kossak-Szczuckiej (formalnym debiutem było opowiadanie „Bulli zaginął”). Jesienią 1990 r. na rynku wydawniczym pojawiła się bowiem po przeszło 50-letniej nieobecności (nie licząc oczywiście jej reedycji w „drugim obiegu” w 1985 r.) niezwykle interesująca i ważka pozycja – „Pożoga”, którą autorka „Legnickiego pola” i „Krzyżowców” rozpoczynała swój szlak pisarski, ale rozpoczynała niemal tryumfalnie, wpisując się od razu w poczet wielkich. Obecne wydanie „Pożogi” nie jest więc edytorską ciekawostką o marginalnym znaczeniu przypominającą publiczności literackiej pierwociny

twórczości popularnej pisarki. Merytorycznie jej zaistnienie ma ciężar i miarę jednego z częstych dzisiaj aktów wypełniania wielkich luk w obrazie literatury polskiej, choć opracowanie graficzne jest raczej ubogie.

W 1925 r., w niespełna trzy lata po ukazaniu się „Pożogi”, Jarosław Iwaszkiewicz pisał: (...) *trzy znakomite książki opowiadające nam kłęski, nadzieje i pogromy trzech ziem kresowych: Wołynia, Ukrainy i Podola, napisały nam kobiety. Rola ich na kresach co prawda zawsze była ważna, umiały zrozumieć swój obowiązek i dochować mu wierności do końca – lepiej niż niejeden mężczyzna*. W tym samym roku Stefan Kołaczkowski na marginesie rozważań nad powyższymi dokonaniem literackimi konstatował, iż to niezwykle bujna atmosfera tych ziem niejako samostnie, per naturam, rodzi wielkie, niepowседневne talenty, które zadziwiają, bo zadziwiać muszą stołecznych krytyków nawykłych do obcowania ze *zdławionymi, oprzeżonymi, zszarzałymi ludźmi*. Książki, o których mowa, to inicjująca wówczas całą dyskusję na temat swojego „wybuchu” pisarstwa wyrastającego z kręgu polskich kresowych doświadczeń najnowszej historii, historii lat 1917–21, „Pożoga”, a także „Burza od Wschodu” Marii Dunin-Kozickiej (która również doczekała się wznowienia w 1990 r.) oraz „Na ostatniej placówce” Elżbiety Dorożyńskiej.

Trudno dziś, dysponując odmienną perspektywą, stawiać obok siebie na literackim Parnasie Dunin-Kozicką czy Dorożyńską obok Szczuckiej, nie umniejszając znaczenia wspomnień obu pierwszych autorek,

które pozostają ciekawym i cennym dokumentem epoki, ilustracją nieodwracalnych w swej istocie przemian dotyczących boleśnie polskie ziemiaństwo. „Pożoga” została wysoko oceniona już przez współczesnych, zarówno krytyków jak i czytelników. Zyskała światowy rozgłos i przed wojną miała wiele wydań krajowych. Na tle literatury o podobnym charakterze i tematyce jawi się jako swoiste arcydzieło, niedościgniony twór mistrza, odcisnięty obraz doświadczenia formującego osobowość ludzką i pisarską, obraz kształtowania się zrębu całej dalszej postawy autorki. Zarazem należy traktować ją – nie przeceniając całościowego sensu – jako swoiste imago mundi in statu nascendi świata aksjologii pisarki, z którego podstaw wyrosną jej dalsze dzieła, będące może ciągłym dopisywaniem znaczeń do wartości raz już odkrytych, zaakceptowanych i zhierarchizowanych. „Pożoga” w przeciwieństwie do wspomnianych wcześniej utworów Dunin-Kozickiej i Dorożyńskiej nie była „jednorazową erupcją” literackiego talentu bujnej natury kresowej wywołaną ciśnieniem wstrząsających wydarzeń. Owszem, była literackim requiem dla świata, który odszedł, i ocalałym z pożogi ludzkim credo przeniesionym w nową przestrzeń, rodzącym wielki talent pisarki historycznej.

Przytoczone wcześniej wypowiedzi J. Iwaszkiewicza i S. Kołaczковского zostały przywołane m.in. dlatego, iż pobrzmiewa w nich to, co wydaje się najistotniejsze w literaturze, z której wywodzi się i wyrazem ewolucji której jest przecież „Pożoga” Z. Kossak. Tradycja zado-

wiona od dawna w polskiej kulturze: mityczno-legendarne traktowanie i odczuwanie kresów i ich roli, prowadzące do realizacji mitów własnym heroicznym przykładem w czasach szczególnych. Bo choć paradoksalnie Szczucka nie pochodziła ze wschodnich kresów Rzeczypospolitej (urodziła się przecież na Lubelszczyźnie), to jednak jej związki z Wołyniem były stosunkowo wczesne (dzierżawa majątku na Wołyniu przez rodziców), a umocniły się jeszcze w 1915 r., kiedy po ślubie ze Stefanem Szczuckim osiadła tam na stałe.

„Pożoga” nosi podtytuł „Wspomnienia z Wołynia 1917–1919” i jako taka jest nie tylko lustrem ówczesnych wydarzeń historycznych, dokumentem, a więc źródłem wiedzy o epoce, prawdach i czasach celowo zapomnianych. Jest również lustrem osobowym, jednostkowym dokumentem, obrazem swoście widzianego świata. Rzeczywistość tego niepowtarzalnego utworu to przestrzeń, w której historia najnowsza (patrz rewolucja bolszewicka) ujawnia się jako siła niszcząca i demoralizująca. Obce idee zaczynają funkcjonować w konkretnym wymiarze ingerując barbarzyńsko w świat jednostki. Katastrofa, która spotyka nowosielicki dworek Szczuckich, depcząc dotychczasową arkadię ma znamiona typowości. Bo mimo iż autorka rejestruje osobiste tragedie, atmosferę grozy i beznadziejności, której doświadczyła ona sama i jej najbliższe otoczenie, jest to połączone z poczuciem polskiej typowości, doświadczeniem uniwersalnego zła. Bohalterka „Pożogi” i jej postawa są realizacją typu polskiej kresowej

niewiasty spełnianego z całą konsekwencją i determinacją.

Relacja o wydarzeniach z lat 1917–19 dotyczy początków rewolucji i pierwszych pogromów dworów polskich, czasów hetmańszczyzny, a także powstania Petlury i okresu bolszewickiego, nie pomija również jaśniejszych kart naszej historii, owszem rysuje je z wielkim pietyzmem i radością (rozdział dotyczące formacji polskich na Wołyniu). Zawierucha rewolucyjna rysuje się jako niszcząca siła, która unicestwiając świat wartości i tradycji, ładu i bezpieczeństwa nie ofiarowuje w zamian nic, co można by w jakikolwiek sposób porównać z harmonijną strukturą mijającej przestrzeni. Książkę rozpoczyna niezwykle subtelna scena przywoływania przeszłości z niezniszczalnej płaszczyzny wewnątrzosobowej, krainy pamięci: *Dom, w którym ubiegły najpiękniejsze nasze lata, tak żywo mi stoi zawsze przed oczyma, że nie potrzebuję przymykać ich, aby go przed sobą widzieć jak na jawie.*

Motyw utraconego Domu rozpoczyna „Pożogę” i kończy ją. Ta ramowa konstrukcja zamykając treść i sens utworu pomiędzy wspomnieniem utraconego realnego domostwa a rozszerzoną metaforą Domu-Wołynia, *ziemi polskiej mimo planów partii*, w litanijno-elegijnym zakończeniu nie tylko sytuje „Wspomnienia” w kręgu literatury pamięci, jako utraconej arkadii, ale i pozwala wpisać debiut Z. Kossak w poczet realizacji pisarskich ilustrujących mechanizmy ingerencji historii w świat jednostki i społeczności, do której ta jednostka należy, w krąg wypowiedzi historiozoficznych. Efek-

ty powyższego konfliktu bywają rozmaite. Bohaterka „Pożogi” pozostaje mimo rzeczywistej klęski nie tylko jako człowiek pokonany, ale także, a może przede wszystkim, jako homo-Victor zachowując przekonanie i wiarę, iż: *W strasznej zawierusze, w wirze bez dyrektyw i kierunku, wśród ruiny wartości dusz, umysłów, trzy rzeczy tylko pozostały niewzruszone, niepokonane i nad wszystkim górujące. Więc z ludzkich rzeczy ODWAGA, DOBROĆ (...) Rzeczą trzecią najwyższą i ponad wszystko stojącą, pozostał przez cały czas KOŚCIÓŁ.*

Tak więc historia piętnująca swą siłą ludzką jednostkowe istnienie, formująca kształt dziejów, pozostaje w przekonaniu Szczuckiej jedynie rodzajem katalizatora, nieświętego ognia, w którym hartują się i uszlachetniają autentyczne, nieprzemijające wartości. „Pożoga”, która w stulecie urodzin autorki doczekała się powtórnego „wyjścia z mroku”, na którą dziś patrzymy z nowej, pełniejszej perspektywy, przyciąga nie tylko jaskrawością i siłą obrazu, sugestywnością i prawdą dokumentu dającego świadectwo czasom, ale i wielkimi walorami literackimi, swym epopeiczno-kasandrycznym memento, które dopiero my, współcześni, potrafimy w pełni odczytać i pojąć, choć już dla wielu ówczesnych była obrazem całkowitego spalenia Troi. Ponowne pojawienie się tego utworu jest więc ważne z jeszcze jednego powodu – uzupełnia ono kolejną lukę w ciągle niepełnym uniwersalnym obrazie literatury (jest to jedna z pierwszych pozycji wśród tzw. literatury sowietologicznej) i indywidualnym portrecie pisarskim popu-

larnej autorki, jest być może kluczem do jej historiozofii...

Ewa Tarka

**POLSKA
W POLITYCE MOCARSTW**

**Włodzimierz Borodziej
Od Poczdamu
do Szklarskiej Poręby.
Polska
w stosunkach międzyna-
rodowych 1945–1947**

„Aneks“, Londyn 1990, ss. 376

Jako cel swojej pracy autor określił przedstawienie polskiej polityki zagranicznej „okresu przejściowego“. Borodziej wyraźnie wyodrębnił czas od utworzenia Rządu Tymczasowego Jedności Narodowej i konferencji w Poczdamie w lecie 1945 r. aż do odrzucenia przez Polskę zaproszenia do uczestnictwa w planie Marshalla i rozpoczęcia konferencji dziewięciu partii komunistycznych w Szklarskiej Porębie jesienią 1947 r. Górna cezurą wyznacza podział Europy na dwa antagonistyczne bloki i stabilizację mapy politycznej naszego kontynentu, ale w odmiennym niż dotychczasowy kształcie.

Czy taką tezę autora należy bezwarunkowo przyjąć? Wydaje się raczej, że to właśnie w „okresie przejściowym“ wszystko już się stało. Komuniści swój cel – zdominowanie polskiej sceny politycznej – rozpo-

częli konsekwentnie realizować już wcześniej, co najmniej od 1944 r. Oczywiście początkowo były niezbędne pewne niuanse. Warunki dyktowały specyfikę posunięć taktycznych, ale cel strategiczny pozostawał niezmienny, zaś ustępstwa od II poł. 1944 r. już coraz rzadziej dotyczyły generalistów. Niejednorodny był przecież i późniejszy okres PRL-u z kilkukrotnymi „odwilżami“, nie sposób jednak całkowicie ich oddzielić od całości dziejów powojennej Polski. Okres 1945–47 miał z pewnością swą specyfikę, ale – jak sądzę – była ona coraz mniej różna od okresów następnych.

Zagadnienie polskiej polityki zagranicznej w latach 1945–47 autor ukazał na szerokim tle działań podejmowanych przez dyplomację USA, ZSRR, Wielkiej Brytanii i Francji. Taki charakter pracy umożliwiła kwerenda przeprowadzona przez autora nie tylko w archiwach polskich, ale i wykorzystanie materiałów zgromadzonych w archiwach brytyjskich i francuskich. Imponująca jest również bibliografia, która oprócz wspomnień i opracowań polskich autorów zawiera wiele bardzo ważnych i nowych pozycji niemieckich, angielskich i francuskich. Niewątpliwą zasługą Borodzieja jest to, że wprowadził do polskiej historiografii wiele hipotez i opinii przedstawionych w trudno dostępnych w Polsce opracowaniach obcojęzycznych.

W omawianym okresie sprawy zagraniczne stanowiły marginalną część myśli programowej najważniejszych ugrupowań działających w kraju. Było to charakterystyczne zarówno dla PPR i PPS jak i dla

PSL. Koncepcje i kształt polityki zagranicznej były raczej funkcją polityki wewnętrznej. Jednak już w tym czasie polską politykę zagraniczną zdominowali komuniści, i to mimo że ministrem spraw zagranicznych w Tymczasowym Rządzie Jedności Narodowej był przewodniczący SD Wincenty Rzymowski, a np. ambasadorem w Rzymie – Stanisław Kot. Od początku jednak faktycznym kierownikiem resortu był ówczesny wice-, a od 1947 r. minister spraw zagranicznych Zygmunt Modzelewski, były członek KPP i ZPP. Zerwanie z zasadą ciągłości prawnej i oparcie polskiej polityki zagranicznej po 1945 r. na całkowicie odmiennych zasadach niż przed wojną uniemożliwiało pracę wielu fachowo przygotowanym dyplomatom. Wielu nowym brakowało natomiast odpowiedniej oglądy, znajomości w świecie polityki. Przeszkodą okazywała się też nieznanomość języków. Elementy te ujemnie wpływały na i tak niewielką rangę polskiej dyplomacji. Nad fachowością często dominowała po prostu niekompetencja.

Polska w polityce USA, ale także Wielkiej Brytanii i Francji, była zagadnieniem marginalnym (może poza krótkotrwałymi epizodami). Jedynie dla ZSRR stanowiła jeden z podstawowych problemów. Jest to, jak się wydaje, element, który w sposób decydujący wpłynął na ukształtowanie się nie tylko polskiej polityki zagranicznej, ale i na kształt ustroju oraz oblicze państwa polskiego po 1945 r. Początków PRL należy niewątpliwie szukać właśnie w „okresie przejściowym”. Determinacja i konsekwencja działań Stalina w latach wojny okazała się oplatcalna.

Utworzony w połowie 1945 r. Rząd Tymczasowy Jedności Narodowej był zdominowany przez komunistów, ale jednocześnie został uznany przez Zachód. Zgodnie z interesami ZSRR już wówczas zostały w zasadzie rozwiązane również wszystkie kluczowe problemy (granice, kształt polityczny i gospodarczy Polski). Umożliwiły to opcje i preferencje wybrane przez rządy państw, które wywierały decydujący wpływ na politykę światową.

Nie można mówić o ówczesnej samodzielności czy niezależności polskiej polityki zagranicznej. Istotnym problemem pozostaje jednak pytanie, czy Bierut i Modzelewski mieli w zakreślonym przez Rosjan polu możliwość manewru i czy starali się to pole rozszerzać. Nawet przy niemożności odwołania się do odpowiednich zbiorów w archiwach sowieckich możemy stwierdzić, że stosowane przez Rosjan „luzy” jeśli były – to bardzo niewielkie. W tej kwestii Borodziej skłania się do opinii, że *najwyraźniej Moskwa była zainteresowana w działaniach polskich niekoniecznie zbieżnych z aktualną linią radziecką, ale długofalowo linii tej służących.*

Dla poczynań amerykańskich za prezydentury Roosevelta charakterystyczna była optymistyczna wiara w nowy, lepszy ład stosunków międzynarodowych, zaś w okresie powojennym podstawowy cel stanowiła stabilizacja Europy Zachodniej i problem niemiecki. Europa Wschodnia (a wraz z nią Polska) to dla USA były peryferie świata. Już podczas II wojny światowej, jak słusznie zauważył Borodziej, *w imię dobrych stosunków z Moskwą Waszyngton*

zdecydował się nieoficjalnie uznać szczególnie charakter interesów radzieckich w Polsce, poświęcił rząd na emigracji; jednocześnie zaś na zewnątrz starał się podtrzymać wrażenie, że w sprawach dotyczących Rzeczypospolitej pozostaje pełnoprawnym partnerem ZSRR. Po 1945 r. działania amerykańskie ograniczały się do „polityki protestów”. Z werbalnie ostrych i zdecydowanych w formie not dyplomatycznych faktycznie niewiele wynikało i tak też chyba miało być. „Polityka protestów” była w rzeczywistości grą pozorów i co najwyżej demonstracją votum separatum. Faktycznie jednak, jak zauważył Borodziej, *nadawcy nie liczyli na zmianę zachowania adresata*.

Stosunki polsko-amerykańskie i polsko-brytyjskie były przede wszystkim funkcją związków między Waszyngtonem a Moskwą i Londynem a Moskwą. Według Borodzieja stosunki polsko-brytyjskie w omawianym okresie nie mogły być „normalne”, a to ze względu na istnienie rządu polskiego na uchodźstwie mającego swą siedzibę w Londynie, Polskie Siły Zbrojne liczące w 1945 r. 250 tys. żołnierzy, zobowiązania brytyjskie. Po referendum i wyborach w Polsce „przegranych” przez Mikołajczyka dyplomacja brytyjska ograniczyła swój cel do jak najdłuższego utrzymania i tak już malejących wpływów w Polsce. Według Borodzieja *w kontekście globalnej strategii brytyjskiej Polska nie mogła być traktowana inaczej niż jako fragment przedpola służącego do opóźnienia tempa działań radzieckich*.

Spośród państw zachodnich najbardziej poprawne stosunki bezpo-

średnio po zakończeniu działań wojennych Polska miała, jak się wydaje, z Francją. Kraj ten m.in. jako pierwsze mocarstwo zachodnie uznał Rząd Tymczasowy Jedności Narodowej. Rządzący w Polsce komuniści próbowali nakłonić Francję do ściślejszych związków z Polską wykorzystując antyniemieckie tradycje. Próby te zakończyły się jednak fiaskiem.

Czy była możliwa bardziej ofensywna i zdecydowana polityka Anglosasów wobec ZSSR? Z perspektywy czasu możemy już chyba odpowiedzieć (ułatwia to lektura pracy Borodzieja), że zasadniczą przyczyną ówczesnego stanu rzeczy było, iż w strategii państw zachodnich Polska nie stanowiła podstawowego elementu. Nie była nawet elementem istotnym, lecz jedynie marginalnym.

Interesujące są końcowe partie książki przybliżające zagadnienie stosunków polsko-niemieckich, których według Borodzieja *w pierwszych latach powojennych w zasadzie nie było*, gdyż Niemcy faktycznie nie istniały i były jedynie przedmiotem przetargów między zwycięskimi mocarstwami. Dla Polski podstawową kwestię stanowiła obrona granicy na Odrze i Nysie. W kontekście tego zagadnienia nie można było dopuścić do dyskusji o wytyczeniu granicy polsko-niemieckiej, gdyż ona już istniała w określony sposób. Ściśle wiązało się z tym problemem zagadnienie niemieckiego rewizjonizmu, cechujące w omawianym okresie nie tylko polityków niemieckich z zachodnich stref okupacyjnych, ale i ze strefy sowieckiej. Tematem chyba zupełnie nieznanym, choć faktycznie również mało znaczącym, który

przedstawił Borodziej, jest polski rewizjonizm, czyli sprawa Łużyc.

Nad polską polityką zagraniczną „okresu przejściowego“ (a sędzę, że można ten okres rozciągnąć i na późniejsze lata), jak trafnie zauważył Borodziej, zaciążył fakt, że *tak jak dla Waszyngtonu brak szans w Polsce przesądził o poparciu dla Niemców, tak dla Moskwy nad wyraz wątplę szanse w grze o całe Niemcy przesądziły o poparciu dla Polaków.*

Krzysztof Tarka

ETYKA ŻYCIA GOSPODARCZEGO

Gernot Gutmann, Alfred
Schüller (wyd.)

Ethik und Ordnungs- fragen der Wirtschaft

Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-
-Baden 1989, ss. 449

Od końca lat 70. wzrasta zainteresowanie etycznymi podstawami życia społecznego. Obecnie pojawia się wprost koniunktura na badania w zakresie etyki życia gospodarczego. Głoszone dotąd koncepcje skrajnie liberalne i socjalistyczne okazały się nieskuteczne, gdy chodzi o efektywne kształtowanie życia gospodarczego. Świadectwem tego jest m.in. całkowite załamanie się gospodarki w krajach „realnego socjalizmu“ jak również korekty liberalnych mechanizmów rynkowych przez interwencjonizm państwowy. Obecnie przyjmuje się, że *ustrój gospodarczy sta-*

nowi złożoną kombinację morfologicznych, prawnych, a także moralno-etycznych elementów kształtujących. Teoria ustroju zajmowała się dotąd głównie analizą morfologicznych i prawnych aspektów gospodarki (K.P. Hensel, „Grundformen der Wirtschaftsordnung“, München 1978, s. 18 n.).

Ważne znaczenie w dyskusji o etycznych problemach gospodarki ma książka „Etyka, a problemy ustrojowe gospodarki“ wydana przez znanych niemieckich profesorów, G. Gutmanna i A. Schüllera. Punktem wyjścia ich rozważań było przekonanie, że określony ustrój gospodarczy i polityczny jest wyznaczony przez normy etyczne, świadomość obowiązków i odpowiedzialności oraz ich powiązania z religią i światopoglądem. Książka składa się z dwóch części: „Podstawowe stanowiska w zakresie etyki gospodarczej“ i „Koncepcje sprawiedliwości z punktu widzenia teorii ustroju i polityki ustrojowej“. Pierwsza z nich zawiera 10 artykułów, druga – 8.

W I części przedstawiono podstawowe koncepcje w zakresie etyki gospodarowania w chrześcijańskiej nauce społecznej, filozofii europejskiej, a także w innych kręgach kulturowych. W. Meyer omawia wzajemną zależność etyki, teorii poznania i ekonomii. Istniejące systemy etyczne, takie jak: utylitaryzm, idealizm Kanta, czy nowa koncepcja V. Krafsta, są obciążone wieloma uproszczeniami i błędami. Dlatego Meyer proponuje wyjaśnienie moralności na podstawie zasad klasycznej doktryny własnej korzyści i socjobiologii uzupełnionych o adekwatną teorię uczuć moral-

nych. M. Zöller zwraca uwagę na wzajemną zależność pomiędzy liberalizmem a religią. Autor odrzuca pogląd, że pomiędzy liberalizmem a chrześcijańską nauką społeczną istnieje sprzeczność. Współczesna wersja liberalizmu i chrześcijańska nauka społeczna są obecnie *braćmi bliźniaczymi* (s. 65). Należy uznać za zamknięty, *smutny rozdział* polemiki pomiędzy liberalizmem a chrześcijańską nauką społeczną.

L. Roos zajmuje się znaczeniem społecznej encykliki papieskiej „*Sollicitudo rei socialis*” we wzajemnym dialogu pomiędzy etyką społeczną a naukami ekonomicznymi. W ujęciu tej encykliki nie jest rzeczą Kościoła dostarczanie kompetentnych rozwiązań społecznych. Tych mogą dostarczyć jedynie nauki społeczne. Autorytet Kościoła ogranicza się do etycznego wymiaru problemu, co daje możliwość krytyki społecznej jak i formułowania etycznych sądów wartościujących. Według Roosa papież opowiada się za społeczną gospodarką rynkową (s. 84–85), a własność prywatna i *prawo do swobodnej inicjatywy gospodarczej* należą do podstawowych praw człowieka. Podstawowa teza tej encykliki brzmi: *Społeczne stosunki przekształcają się wtedy, gdy zmieniają się osoby i powołają nowe struktury społeczne* (s. 82). Ciekawy charakter mają rozważania S.G. Schoppe’a o kanonicznym zakazie procentu. Zakaz ten odpowiadał ekonomicznym warunkom starożytności i średniowiecza i nie był wcale tak absurdalny, jak to się niekiedy wydaje współczesnym ekonomistom.

Kolejne artykuły są poświęcone etyce życia gospodarczego w różnych

kręgach kulturowych (protestantyzm, judaizm, islam, konfucjanizm, Czarna Afryka). A. Barthel wskazuje, że etyka gospodarcza w protestantyzmie nie stanowi ani jednolitej koncepcji, ani nie zawiera wyraźnych kryteriów oceny moralnej. Występuje tam jednak skłonność do krytyki społecznej i gospodarczej, co prowadzi do rozwoju koncepcji utilitarystycznych i socjalistycznych. Natomiast K. Weigelt uważa, że podstawą etyki protestanckiej jest rozróżnianie dwóch państw (Państwa Bożego i Świata), a także samoistnych prawidłowości poszczególnych obszarów życia społecznego, zwłaszcza gospodarki. W teologicznej doktrynie H. Thielickego widzi on dobry punkt wyjścia do rozwoju etyki gospodarczej i społecznej zgodnej z wymogami gospodarki rynkowej. S. Paraskewopoulos zajmuje się etyką gospodarczą judaizmu. W ujęciu tego autora etyka ta była pierwotnie także „antykapitalistyczna”. Jest to sprzeczne z popularnym poglądem W. Sombarta (s. 149). Podstawą aktywności gospodarczej było – według Paraskewopoulosa – przestrzeganie prawa Mojżeszowego i humanitaryzmu w stosunku do ludzi. Znaczenie islamu jako religii jest bardzo duże w wielu krajach świata, a Organizacja Konferencji Islamskiej obejmuje 45 państw członkowskich. Trudno obecnie mówić – według V. Nienhausa – o islamskim ustroju gospodarczym (abstrahując od kilku szczegółowych uregulowań).

C. Herrmann-Pillath zajmuje się konfucjańską syntezą jako podstawą polityki gospodarczej oraz życia społecznego w Chinach. Konfucjanizm

funkcjonował w tej roli przez ponad dwa tysiące lat. Stabilizował on istniejący tam system społeczny i gospodarczy, legitymizując władzę centralną i jej wpływy finansowe. Komunistyczne władze chińskie nadal wykorzystują podstawowe wartości tej syntezy, przystosowując ją do swoich potrzeb. Natomiast Czarna Afryka należy do najuboższych obszarów gospodarczych. Według F. Schauma główną przeszkodą jest gospodarcza stagnacja wynikająca z utrzymywania się tadcynnych stosunków społecznych i wartości moralnych, zapewniających jedynie przeżycie biologiczne. Utrwalone statycznie-konserwatywne postawy przeszkadzają w zmianach społeczno-ekonomicznych i rozwoju kreatywno-dynamicznych sposobów zachowania. Negatywny jest również wpływ afrykańskiego socjalizmu, który eliminuje elementy gospodarki rynkowej.

II część książki jest poświęcona sprawliwemu kształtowaniu społeczeństwa, państwa i gospodarki. Dużo miejsca zajmują próby usunięcia najbardziej znanych nieporozumień pomiędzy teologami a ekonomistami. W rozważaniach tych podstawowe znaczenie ma m.in. problem sprawliwej ceny. Stopniowo krystalizowało się przekonanie, że cena sprawliwa, to cena rynkowa, która się tworzy w określonych warunkach rynkowych, przy istnieniu konkurencji. Współcześnie problem ceny sprawliwej wiąże się raczej z oceną normatywną warunków ramowych i reguł na rynku. L. Bress wskazuje, że liberalizm gospodarczy A. Smitha był kompleksową teorią sterowania gospodarki, gdzie

prawo i konkurencja kontrolowały egoistyczne interesy ludzi. Stopniowo jednak społeczna sprawliwość została zwiężona do podziału. Wczesny socjalizm i marksizm opierały się na przekonaniu, że przyczynami nędzy są warunki instytucjonalne, a zwłaszcza prawo własności. Związana z tym była niewiara w możliwość późniejszych korekt wyników rynkowych.

A. Rauscher wskazuje, że czyste liberalne i socjalistyczne koncepcje nie gwarantują *sprawliwego ustroju gospodarczego*. Niezbędna staje się chrześcijańska nauka społeczna, która odrzuca apoteozę własności prywatnej kładąc nacisk na społeczne funkcje własności i sposoby jej przejawiania. Kościół zawsze bronił własności prywatnej jako prawa człowieka i niezbędnej instytucji życia społecznego i gospodarczego. Sprawliwość musi być bowiem traktowana jako integrujący element ustroju gospodarczego. H. Gröner zajmuje się wyobrażeniami sprawliwości u W. Euckena i K.P. Hensela. Formuluje on tezę, że: *Prawdziwy chrześcijanin musi być liberałem, jeśli poważnie przyjmuje zależność rzeczowe w gospodarce i mówi „tak” wolności i tolerancji. Prawdziwy liberał musi być jednocześnie chrześcijaninem, jeśli nie chce zapomnieć „etycznego uwarunkowania” swojego rozumienia wolności* (s. 320). G. Gutmann zajmuje się etycznymi podstawami i implikacjami *społecznej gospodarki rynkowej*. Jedynie społeczna gospodarka rynkowa umożliwia osiągnięcie ogólnego dobrobytu i sprawliwości. Warunki ramowe i istniejące bodźce skłaniają podmioty do działań w tym kierunku. Gutmann

wskazuje na wiele cech wspólnych katolickiej nauce społecznej i ewangelickiej etyce społecznej. Przyjmują one podobne przesłanki antropologiczne: personalizm, subsydiarność i solidarność. Społeczna gospodarka rynkowa stanowi więc jedyną propozycję inną niż socjalistyczna gospodarka kierowana centralnie i czysty kapitalizm typu *laissez-faire*. Gospodarka rynkowa jest oparta na wzajemnych umowach. Ten aspekt gospodarki rynkowej wyjaśnia H. Leipold na podstawie koncepcji Buchanana, Nozicka i Rawlsa.

Dwa ostatnie artykuły krytycznie zajmują się etycznymi podstawami gospodarki scentralizowanej (R. Peterhoff), a także problematyką sprawiedliwości w rozwoju gospodarczym (A. Schüller). Scentralizowana gospodarka była ukierunkowana oficjalnie na realizację interesów proletariatu i ostatecznego stanu szczęśliwości ludzkości – komunizmu. W praktyce decydujące znaczenie miała niewielka grupa przywódcza, tzw. nomenklatura (s. 402). Chociaż ta ostatnia reprezentowała racjonalność działania, to jednak nie stworzyła efektywnej etyki pracy. Oficjalna etyka była oparta na błędnym wyobrażeniu natury ludzkiej, co prowadziło do szkodliwych moralnie i nieefektywnych zachowań gospodarczych.

A. Schüller zajmuje się problematyką etyczną w rozwoju gospodarczym odrzucając doktrynę rozwojową szwedzkiego ekonomisty, G. Myrdala. W ujęciu Schüllera logika koncepcji Myrdala odpowiada najlepiej romantycznej wizji oświeconego despoty (s. 429), gdyż proponował on politykę rozwojową opartą głów-

nie na działalności państwa przy wykorzystaniu środków biurokratycznych. Prowadzi to do trwałej inflacji, wysokiego zadłużenia państwa, braku ducha przedsiębiorczości gospodarczej, rozwoju *gospodarki ukrytej*, narastania korupcji, permanentnych konfliktów społecznych i dezintegracji. Odmienny charakter ma koncepcja rozwojowa P.T. Bauera. Dla tego ostatniego najważniejsze są podstawowe reguły funkcjonowania w zakresie ustroju państwowego, prawnego i gospodarczego. Rozwój gospodarczy zależy – według Bauera – od wykształcenia się odpowiednich ludzkich zdolności, przyzwyczajenia i instytucji społecznych.

Książka „Etyka a problemy ustrojowe gospodarki” zasługuje na uwagę polskich czytelników. Stanowi ona kompendium wiedzy na temat wzajemnych zależności pomiędzy etyką a działalnością gospodarczą. Problemy etyczne przedstawiono tutaj rzeczowo, w ścisłym związku z realnymi procesami gospodarowania. Obecnie pojawia się konieczność wykorzystania w polskiej praktyce gospodarczej sprawdzonych w innych krajach koncepcji teoretycznych i praktycznych rozwiązań gospodarczych. Prezentowana książka może być bardzo pomocna w tym zakresie.

Eugeniusz Kośmicki

**KOŚCIÓŁ O „STARSZYCH
BRACIACH”**

***Żydzi i judaizm
w dokumentach Kościoła
i nauczaniu
Jana Pawła II
(1965–1989)***

zebrali i opracowali ks. Waldemar Chrostowski, ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

ATK, Warszawa 1990, ss. 254

Niezmierznie ważną sprawą nazwali kardynałowie, arcybiskupi i biskupi polscy *nasz stosunek do narodu żydowskiego i religii mojżeszowej, z którą nas, chrześcijan, łączy jedynie i niepowtarzalnie więzi* (List pasterski z okazji 25. rocznicy ogłoszenia soborowej deklaracji „*Nostra aetate*”). Słowa swe skierowali do narodu, który w większości mieni się katolickim, do mieszkańców kraju, w którym dokonała się Zagłada. Jej naczynym świadkiem był także ten, który dziś zasiada na Stolicy Piotrowej. O stosunkach polsko-żydowskich i katolicko-żydowskich, ich historii na naszych ziemiach, o obustronnych urazach, przełamywaniu barier, których korzenie tkwią głęboko w podświadomości obu wspólnot, o reorientacji teologicznej datującej się od *Vaticanicum Secundum*, o działalności Jana Pawła II w tej mierze napisano i powiedziano w Polsce w ostatnich latach wiele, piórami i głosami obu stron (także na łamach „PP”). Można uznać, że dialog, choć nie bez przeszkód, trwa, a nawet jest

owocny. Wciąż jednak jest to dialog elit, o którym da się zasadnie powiedzieć, że niekoniecznie znajduje on oddźwięk wśród szerokich kręgów społeczeństwa. Tu nadal przeważają fobie i uprzedzenia, czasem wręcz przekonanie o „żydowskim spisku”, tu jest manifestowana – nierzadko agresywnie – niechęć. Dało się to wszystko dostrzec, niestety, chociażby w trakcie kampanii prezydenckiej. A przecież: *Ta sama ziemia, która przez wieki była wspólną Ojczyzną Polaków i Żydów, wspólnie przelana krew, morze potwornych cierpień, doznanych krzywd powinny nas nie dzielić, a łączyć* (List pasterski...).

Tym bardziej więc każda inicjatywa, która ma na celu przełamywanie stereotypów stanowiących pożywkę dla antysemityzmu, jest niezwykle cenna. Ta, o której będzie mowa, jest tym cenniejsza, że wyraża stanowisko Kościoła katolickiego. Warszawska Akademia Teologii Katolickiej przy współpracy Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem (przewodniczy jej bp Henryk Muszyński) zamierzyła serię publikacji na temat dialogu chrześcijańsko-żydowskiego pod wspólnym tytułem „*Kościół a Żydzi i judaizm*”. W ostatnich dniach ubiegłego roku ukazała się pierwsza książka z tej serii. „*Żydzi i judaizm w dokumentach...*” to zestawienie ogłoszonych dotychczas przez Stolicę Apostolską aktów (cz. I) i wszystkich wypowiedzi Jana Pawła II wygłoszonych w latach 1979–89 (cz. II) dotyczących tytułowego tematu. Redaktorzy książki opracowali ją bardzo starannie. Zebrali dokumenty i wypowiedzi wprowadzili w większości publiko-

wane po polsku, lecz rozproszone w różnych, czasami trudno dostępnych źródłach. Inne przetłumaczyli z oryginałów włoskich i angielskich. Całość zaopatrzyli w wykaz źródeł tekstów. By ułatwić czytelnikom korzystanie z obfitego materiału, zestawili indeks przedmiotowy oraz cytaty biblijne. Chronologiczny układ dokumentacji pozwala śledzić w pierwszej części rozwój reorientacji teologicznej wyznaczającej kierunki katolickiego myślenia o judaizmie, zaś w drugiej zwraca uwagę na niesłychaną dynamikę papieskiego nauczania odnoszącego się do dialogu chrześcijaństwa z judaizmem, które trzeba określić – tylko patrząc na daty i miejsca przekazywania go – jako permanentne. Nie sposób w krótkiej recenzji nawet pobieżnie przedstawić ogromnego bogactwa myśli teologicznej i doświadczenia historycznego zawartych w tej książce. Zachęcając teologów, duchowieństwo, katechetów i wszystkich chrześcijan do czerpania z niej pozostaniemy przy wciąż żywym w naszym społeczeństwie antysemityzmie.

Oddając do rąk Czytelnika polskiego ten tom (...) chcielibyśmy zwrócić uwagę na przedziwny paradoks – niezrównana wspaniałość dziełnictwa polskich Żydów łączy się dziś z niemal całkowitą ich nieobecnością na ziemiach polskich – napisał we „Wstępie” do prezentowanej tu książki bp H. Muszyński. Na pytanie o liczbę mieszkających wśród nas Żydów Stanisław Krajewski, przedstawiciel Amerykańskiego Kongresu Żydów w Polsce, odpowiada (w rozmowie z K. Lubelską, „Życie Warszawy” nr 20 z 24 I 1991), że tych, którzy są związani z organizacjami

żydowskimi, którzy uczestniczą, choćby rzadko, w życiu religijnym czy kulturalnym (...) – jest tylko kilka tysięcy. I dalej: Antysemityzm jest zjawiskiem, które występuje nie tylko w Polsce (...) Problem w tym, że w naszym kraju jest tolerowany (...) U nas można być porządnym obywatelem, a równocześnie zajadłym antysemitą. Jedno drugiemu jakoś dziwnie nie przeszkadza. Pokutujące tu i ówdzie oskarżenia Żydów o Bogobójstwo, nieraz występujące w kazaniach i katechezie akcenty antyżydowskie, wciąż funkcjonujący stereotyp Żyda wiecznego tułacza – stanowią dobry grunt dla argumentu antysemitckiego, będącego niebezpieczną kartą przetargową w społeczeństwie, które samo uwalnia się od najrozmaitszych prześladowań, jakich doznawało w ciągu ostatnich dziesiętków lat, i które wyznaczyło sobie jako zadanie i cel budowanie demokracji.

Przypomnijmy: Kościół w deklaracji „Nostra aetate” z 1965 r. *opłakuje (...) akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom* (nr 4). Jan Paweł II stwierdza: *Nie ma żadnego teologicznie umotywowanego uzasadnienia usprawiedliwiającego akty dyskryminacji czy prześladowania Żydów. W rzeczy samej takie czyny muszą być uważane za grzeszne* (Sydney, 26 XI 1986). Zaś Episkopat Polski, pomny że wielu Polaków ratowało Żydów podczas II wojny światowej, dziś (List pasterski...) *szczególnie boleje nad tymi spośród katolików, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do śmierci Żydów. I głosi: Pozostaną oni na zawsze*

wyrzutem sumienia także w wymiarze społecznym. Choćby tylko jeden chrześcijanin mógł pomóc, a nie podał pomocnej ręki Żydowi w czasie zagrożenia, lub przyczynił się do jego śmierci, każe to nam prosić nasze Siostry i Braci Żydów o przebaczenie. Warto o tym wszystkim pamiętać tu i teraz.

Jeszcze raz zachęcając do zapoznania się z zebranym i już dostępnym 25-letnim nauczaniem Kościoła katolickiego odnoszącym się do Żydów i judaizmu chcę na koniec oddać głos stronie żydowskiej. W maju ubiegłego roku przybył do sercem umiłowanej, choć nigdy nie widzianej Polski rabin Byron L. Sherwin. Do swych słuchaczy w ATK powiedział: *Wierzę, że uczucia wyrażone w latach 60. w deklaracji „Nostra aetate”, wskazówki odnośnie do jej wdrażania wydane w latach 70. oraz słowa papieża wypowiedzane w latach 80. zachowają swoje szczególne znaczenie dla polskich katolików w latach 90., a także w następnym tysiącleciu. Oby nadzieja ta okazała się niepłonna.*

Maria Magdalena Matusiak

teatr

BERLIŃSKI PRZEKŁAD SCHULZA

Theater am Ufer w Berlinie

Sklepy cynamonowe

Bruno Schulza

reżyseria, scenografia i kostiumy

– Andrej Woron

choreografia – Zbigniew Papis

muzyka – Janusz Stokłosa

Kiedy berlińscy przyjaciele zaproponowali mi obejrzenie spektaklu zatytułowanego „Die Zimtläden”, moją pierwszą reakcją było zapytanie o autora przekładu. W końcu niemalą sztuką jest oddanie po niemiecku takiego choćby zdania: *Leżąc twarzami na futrzanym brzuchu ciemności, odpływaliśmy na jego falistym oddechu w bezgwiezdną nicłość.* Albo też takiego: *Wyhupałyste pałuby łopuchów wybałuszyły się jak babska szeroko rozsiadłe, na wpół pożarte przez własne oszalałe spódnice.*

Przyjaciele nie potrafili mi odpowiedzieć, a już w samym teatrze okazało się, że moje pytanie nie dotyczyło kwestii szczególnie istotnej. W przedstawieniu, które obejrzeliliśmy, tekst – polskie zdania Schulza wyrażone w języku niemieckim – jest ograniczony do paru niewielkich fragmentów z „Traktatu o manekinach” i odgrywa zaledwie pomocniczą rolę. A. Woron – reżyser spektaklu i zarazem twórca scenografii oraz kostiumów – nie poszedł bowiem drogą werbalnego od-

tworzenia opisów, z których składają się „Sklepy cynamonowe”, lecz podjął próbę przełożenia tej prozy na obrazy. Chciałoby się napisać „żywe obrazy”, chociaż w tym przypadku określenie owo odbiegałoby istotnie od swego tradycyjnego sensu. Na scenie ustawiają się (lub też są ustawiane) w malownicze grupy nie tylko osoby, lecz również kukły i sprzęty. I jakkolwiek punkt wyjścia wszystkich scen stanowi nieruchomość fotografii, to zaraz po niej przychodzi faza pobudzenia – aktywność, która w momentach szczytowych ociera się o drgawki szaleństwa.

By pełniej zaprezentować treść i zasadę zadania artystycznego wykonanego przez Worona i jego zespół, trzeba koniecznie sięgnąć po dłuższy fragment utworu Schulza: *Na kupie śmieci i odpadków, starych garnków, pantofli, rumowiska i gruzu stało zielono malowane łóżko, podparte zamiast brakującej nogi dwiema starymi ceglami.*

Powietrze nad tym rumowiskiem, zdziczłe od żaru, cięte błyskawicami lśniących much końskich, rozwścieczonych słońcem, trzeszczało jak od nie widzianych grzechotek, podniecając do szatu.

Tuż siedzi przykucnięta wśród żółtej pościeli i szmat. (...) Muchy obsiadają nieruchomą gestym rojem. Ale z nagłą ta cała kupa brudnych gałganów, szmat i strzępów zaczyna poruszać się, jakby ożywiona chrobotem lęgających się w niej szczurów. (...) I podczas gdy gałgany zsypują się na ziemię i rozbiegają po śmietniku jak spłoszone szczury, wygrzebuje się z nich, odwija z wolna jądro, wyłuszcza się rdzeń śmietnika: na wpół naga i ciemna kretynka dźwiga się powoli i

staje, podobna do bożka pogańskiego, na krótkich, dzieciennych nóżkach, a z napęczniałej napyłwem złości szyi, z poczerwieniałej, ciemniejącej od gniewu twarzy, na której, jak malowidła barbarzyńskie, wykwitają arabeski nabrzmiałych żył, wyrывa się wrzask zwierzęcy, wrzask chrapliwy, dobytý ze wszystkich bronchij i piszczałek tej na pół zwierzęcej, pół boskiej piersi.

W berlińskim Theater am Ufer stoi na scenie zielone łóżko. Jest lekko pochylone, bo z jednej strony jego nogi zastępują podłożone cegły. Wokół łóżka piętrzą się sterty zniszczonych lalek, starych butów i przepalonych garnków, nad którymi góruje wielki, pozbawiony przykrywkę czajnik. Samo łóżko pokrywa gruba warstwa różnobarwnych szmat. Wszystko jest pogrążone w zupełnym bezruchu, a czerwono-złote światło reflektorów potęguje wrażenie sennej martwoty. I nagle z wibrującym szczękiem odskakuje sprężyna starego materaca, a przez gałgany przebiega gwałtowny dreszcz. Jedna szmata leci w głąb sceny wyrzucona przez niewidzoczną siłę. Po chwili druga. Z samego jądra śmietnika, które jeszcze przed chwilą mogło się wydawać puste, z mozołem wygrzebuje się półnaga kobieta. A kiedy wreszcie w pełni uwalnia się od krępujących ją strzępów materii, z jej szeroko otwartych ust wydobywa się przejmujący krzyk.

Powyższe zestawienie fragmentu „Sklepów cynamonowych” z relacją o fragmencie berlińskiego spektaklu wydobywa na jaw sedno transformacji, która dokonuje się w Theater am Ufer: wszystko, co u Schulza zawiera się w opisach, w wersji scenicznej dzieje się przed oczyma widzów.

Obrazy przez pisarza skomponowane ze słów stają się obrazami skomponowanymi przez reżysera z aktorów, rekwizytów i światła. A mimo wszystkich odmienności środków wyrazu oba rodzaje obrazów cechuje daleko sięgającą identyczność. Przede wszystkim są sobie bliskie nastrojem – zmysłowością i grą wyobraźni. To, co oglądamy na scenie, nawet na chwilę nie przestaje należeć do utkanej ze snu, ulotnych wrażeń i baśniowych zmysłów rzeczywistości Schulza. Widz zostaje wprawiony w stan ducha bardzo bliski temu, w jaki czytelnika wprawia lektura prozatorskiego oryginału.

„Sklepy cynamonowe” są wspomnieniami z dzieciństwa. Pod koniec lat 20. liczący sobie wówczas już prawie 40 lat Schulz odtwarzał na papierze drohobyckie obrazy, które na progu stulecia ukazały się oczom 11-letniego chłopca. Jak napisał kiedyś Artur Sandauer: *Nigdy Schulz nie wyszedł poza krąg tej dziecięcomatomiastowskiej tematyki. Źródłem prozy Schulza jest więc pamięć. I właśnie świadomość charakterystycznych cech pamięci przenika cały berliński spektakl. A. Woron tłumaczy: Kiedy rozmawia się wśród bliskich o jakimś wszystkim znanym, ale od dawna nie oglądanym miejscu – na przykład o mieszkaniu zmarłej przed laty ciotki – zawsze znajdzie się ktoś, kto przypomni pozostałym o takim lub innym szczególe: dajmy na to o lustrze w owalnej ramie, które wisiało nad kanapą. Wtedy zaraz ktoś inny zaprzeczy: lustro było w przedpokoju i kwadratowe, a owalna rama nad kanapą mieściła obraz przedstawiający Ledę z łabędziem. A jeszcze ktoś inny zgodzi się na Ledę, ale zupełnie*

inaczej pamiętać będzie ramę. Tak z naszej pamięci wyłania się przedmiot, który jest i lustrem, i obrazem; i owalnym, i kwadratowym; i znad kanapy, i z przedpokoju. Takie właśnie przedmioty wypełniają naszą pamięć. I takie też przedmioty wypełniają scenę w Theater am Ufer. Fotel, na którym siaduje Ojciec, składa się z fragmentów dwudziestu różnych foteli, krzeseł i taboretów. Armata, z której daje ognia Dzielny Ułan, jest i armatą, i jaszczykiem, i taczka, i kamerą fotograficzną, i nawet kołowrotkiem. Podobne zjawisko dotyczy również ludzi. Najważniejsze z przewijających się przez scenę osób (Ojciec, Matka, Adela) mają swoje dopełnienia w postaci kukieł, które i są, i nie są nimi. Istnieją równolegle symbolizując wspomnienia może bardziej już zatarte, a może po prostu nieco odmiennie zabarwione uczuciowo, chociaż odnoszące się do tych samych osób. Są zresztą sceny, w których ruchy aktorów nabierają mechanicznej kanciastości, zaś wydaje się, że kukły ożywają i nie sposób już rozróżnić, gdzie człowiek, a gdzie manekin (to znowu dowód wierności wobec Schulza).

W powszechnym doświadczeniu bieg obrazów, z których składają się wspomnienia, często przypomina projekcję filmu fabularnego. Filmową „płynność” ma też berliński spektakl. Jego ingrediencją, która zasadniczo się do tego przyczynia, jest znakomita muzyka J. Stokłosy: pobudzająca emocje, podkreślająca nastrój poszczególnych scen, przemieniająca ruchy aktorów w taniec.

Uczłowieczona kukła i aktor zdegradowany do roli manekina, maski i rekwizyty będące rzeźbami, a więc

samodzielnymi dziełami sztuki, oniryczność i filmowość – te elementy nie są nowością we współczesnym teatrze. W Theater am Ufer nie ukrywa się (także w programie!) źródeł inspiracji – rozwiązań formalnych Kantora i estetyki Felliniego. Uważny widz dostrzeże nawet sceny, na których dwa wielkie wzorce odcisnęły swoje piętno w sposób zupełnie bezpośredni. Nie zmienia to faktu, że cały spektakl jest ich twórczą, interesującą syntezą.

Theater am Ufer jest instytucją o bardzo indywidualnym, szczególnym profilu. Działa w Berlinie jako przedsięwzięcie najzupełniej prywatne. Obok Niemców grają w nim Polacy (Danuta Kisiel, Dżidek Starczynowski, Zbigniew Papis, Janusz Cichocki, Tomasz Szymocha), a także Grecy, Turcy, Amerykanie. Za brzmieniem z rosyjska pseudonimem Andrej Woron kryje się Andrzej Woroniec, absolwent warszawskiej ASP z 1978 r. (wychowanek prof. J. Sienickiego). Zarówno międzynarodowość teatru jak i jego mocny polski akcent mają w dzisiejszym Berlinie głębokie znaczenie. Marzy się tutaj o odzyskaniu tej pozycji, którą miasto zajmowało w europejskiej kulturze u schyłku XIX i na początku naszego wieku, w dobie secesji i ekspresjonizmu. Marzy się chyba nawet o czymś więcej – o pociągnięciu w stronę Berlina przyszłego, ogólnoeuropejskiego centrum kulturalnego. Wizja taka, zważywszy siłę niemieckiego mecenatu, nie jest pozabawiona realnych podstaw. Swoją pracą i swoim milieu Theater am Ufer, jak się zdaje, już należy do tej nowej, nadchodzącej epoki.

Dariusz Filar

film

OPOWIEŚĆ O STARYM DOKTORZE

Andrzej Wajda

Korczak

Ostatnie dzieło Andrzeja Wajdy pt. „Korczak” jest znane tylko nielicznym i bardzo upartym kinomanom. Ciernista droga na ekrany sprawiła, że do polskich widzów wcześniej dotarły plotki (np. o trudnościach z dystrybucją w Paryżu) niż sam film. A przecież atmosfera skandalu nigdy nie sprzyja obiektywnemu spojrzeniu na utwór artystyczny, wynosi go lub pograża, co w tym przypadku wydaje się szczególnie krzywdzące.

O genezie swego filmu A. Wajda mówił na konferencji prasowej w trakcie ubiegłorocznego festiwalu w Gdyni i na styczniowym spotkaniu w PEN-Clubie. Początkowo narodził się pomysł zrobienia filmu dla Amerykanów, właścicielem pierwotnego scenariusza był producent z USA, który chciał nakręcić fresk w rodzaju „Doktora Żywago”. Reżyser oparł się tym zamysłom. W przekonaniu, że rodzima produkcja, chociaż ograniczy liczbę odbiorców w świecie, z pewnością będzie bliższa prawdy o Starym Doktorze, przystąpił do realizacji filmu polskiego. Konsekwencje tego wyboru są widoczne od pierwszego kadru. Na kanwie scenariusza Agnieszki Holland powstał film czarno-biały, w którym z pie-

czołowościścią dokonano rekonstrukcji realiów getta (w dzisiejszej Warszawie nietrudno o widoki odrapanych kamieniec, ciasnych podwórek i zniszczonych bruków ulicznych, zwłaszcza na Pradze). Wiarygodność scenografii podbudowano przez wykorzystanie dokumentalnych materiałów zdjęciowych z propagandowego filmu niemieckiego, który miał udowodniać tezę Goebbelsa, że Żydzi za murem wyniszczają się nawzajem – bogaci żerują na biednych. W swym ostatecznym kształcie dwugodzinny, kameralny, rozegrany w półtonach szarości film A. Wajdy stawia w centrum uwagi publiczności postać tytułową – Doktora Korczaka: lekarza i pedagoga, pisarza i wielkiego przyjaciela dzieci.

Pochylony, sterany kłopotami człowieka w drucianych okularach i w lichym płaszczu idzie uliczkami getta, niosąc na plecach ogromny wór z dobytkiem na wagę złota – żywnością dla dzieci. Taki obraz utrwała się w pamięci widza, taki wizerunek Korczaka był według reżysera ważniejszy niż dokładny opis jego działalności. Stary Doktor nigdy nie przestał bowiem być troskliwym opiekunem swoich sierot, nawet wtedy, gdy zapewnienie im egzystencji stało się prawie niemożliwe. Uważał, że procesu wychowania nie można przerwać w połowie i nie ma takiej sytuacji zewnętrznej, która zmusiłaby go do odstąpienia od własnych zasad. Dlatego odizolował sierociniec od spraw ulicy, stworzył dzieciom poczucie bezpieczeństwa i sprawiedliwości. Świat dzieci od świata dorosłych różniło to, że w tym pierwszym nieodmiennie przestrzegano kodeksu praw i obowiązków,

który już dawno stracił rację bytu za murem sierocińca. Przykładem jest scena sądu, w której jurysdykcji dziecięcej ławy sędziowskiej podlega posądzona o kradzież nauczycielka. W pedagogice Korczaka nie było miejsca na walkę o przetrwanie, o życie za wszelką cenę (dlatego w przeczuciu zagłady nie rozdzielono dzieci), było miejsce na godną śmierć. We wstępie do powieści „Król Maciuś Pierwszy” Janusz Korczak napisał: *Dzieci myślą, że nie mogą być ministrami, podróżnikami, pisarzami, a to nieprawda*. Niestety tragiczne jest to, że mogły być także skazańcami skierowanymi do komór gazowych.

Epilog filmu nie wie dzie jednak ku barakom Treblinki. Wagon z dziećmi odłącza się od całego składu i na zwolnionych, pełnych senniej poetyki zdjęciach widzimy wybiegających z niego małych pasażerów. W jasnych ubrankach, rozpromienieni, wysypują się całą gromadą, podążają za swoim sztandarem, znikają we mgle. Ta scena, łagodząca wymowę Holocaustu, okazała się iskrą zapalającą stos zacieklých polemik. W Paryżu na głowę A. Wajdy posypały się gromy, od zarzutów zniekształcania historii (niektórzy odczytali finał dosłownie), aż po ataki, że wprowadził żydowskie dzieci do *chrześcijańskiego nieba*. Rzeczywiście taka wizja „nieba” jest sprzeczna z poglądami Żydów, dla których miejsce zagłady jest przeklęte, na zawsze opuszczone przez Boga. Czy umieszczenie tej kontrowersyjnej sceny było konieczne? Zdaniem reżysera jest ona ucieczką przed pokazaniem krematoriów, co byłoby nie do przyjęcia. W ocenie odtwórcy głównej roli,

Wojciecha Pszoniaka, lepiej by się stało, gdyby *potem, gdy się wagon zamyka, nie było już nic*. Osobiście przychyliłabym się do opinii aktora. Oniryczna wizja przejścia w zaświaty jest podyktowana chęcią udowodnienia, że dobro jest silniejsze niż zło i przyjdzie pora jego zwycięstwa.

Podobnie oburzenie wywołała aureola, która zabłysła nad główką jednego z dzieci przed snem. Autorzy bronią się, że takie przeżycie opisał sam Korczak. Był on człowiekiem, który odnajdywał moc w modlitwie, podtrzymywał dzieci w poszukiwaniu Boga. Aureola – symbol świętości, okalająca głowę Szłomy płaczącego po śmierci matki, jest znów obca symbolice Żydów. Ale przecież Korczak był również Polakiem, pisał po polsku... Czy można zatem jednoznacznie negatywnie rozstrzygać o fakcie wydobytych z dzienników?

Kontrowersje wokół „Korczaka” z największym natężeniem wybuchły we Francji (ukazała się np. ostra krytyka pióra Danièle Heymann w „Le Monde”), gdzie reżysera i film oskarżono o antysemityzm. Ciekawe że tego samego argumentu nie wysunięto w Izraelu. Utwór zaprezentowany w kwietniu 1990 r. w Jerozolimie spotkał się z życzliwym przyjęciem, a nawet został zalecony do oglądania w szkołach. To zalecenie wydaje się ze wszech miar uzasadnione.

Postać Korczaka można postawić za wzór, W. Pszoniak gra idealnego

nauczyciela. Jest to rola nasycona szczególnym ciepłem. Stary Doktor, choć uparty i czasami apodyktyczny, nigdy nie zapomina, komu poświęca swoje zmagania. Dzieci są osią wszystkich jego zainteresowań, dla nich bije jego serce. Ta rola wymagała od aktora wyjątkowych umiejętności – można ją było przerysować, posunąć się do ckliwości i łatwych wzruszeń albo uderzyć w patetyczny ton spiżowego bohatera. Za sprawą W. Pszoniaka tak się nie stało. Jego Korczak jest prawdziwie ludzki.

Obok tej znakomitej kreacji trzeba wyróżnić role dzieci. Mali aktorzy wywiązali się ze swych zadań z profesjonalną wirtuozerią. Dzieci, chwilami naiwne, rozpalone wigorem, kiedy indziej poważne i skupione przemawiają do widza z dojrzałością, która zaskakuje i zdumiewa na ich twarzach.

Cały film wyreżyserowany mistrzowską ręką A. Wajdy jest piękną, subtelną opowieścią o świecie, którego już nie ma. Ta opowieść jest – jak mówił sam twórca – *próbą odbudowania tej części polskiej kultury, która była przez lata przemilczana. Jeśli się stwarza przemilczenia, to potem powrót do tego tematu musi być manifestacyjny*. Tego filmu, tej manifestacji pod sztandarem z gwiazdą Dawida i liściem kasztana nie sposób zapomnieć.

Anna Pietrzak

Książki nadesłane

Akademia Ekonomiczna w Krakowie

Zbigniew Pucek, *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej (Na przykładzie poglądów F. Koniecznego i F. Znanieckiego)*
Kraków 1990, nakł. 210+22 egz.

„Aneks“

Małgorzata Szejnert, *Śród żywych duchów*
Londyn 1990

Biblioteka „Więzi“

Krzysztof Kopczyński, *Przed przystankiem Niepodległość. Paryska „Kultura“ i kraj w latach 1980–1989*
Warszawa 1990, wyd. I

Gdańska Inicjatywa Wydawnicza

Erich Fromm, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*
przeł. Piotr Kuropatwiński, wstęp i red. naukowa Piotr Pankiewicz
Gdańsk 1989

Instytut na rzecz Demokracji w Europie Wschodniej

Arabowie i Żydzi (Konfrontacje 12)
Nowy Jork 1990, wyd. II poprawione

Instytut Wydawniczy Pax

Francis Clifford, *Opóźniony*
przeł. Wanda Olędzka
Warszawa 1990, wyd. III, nakł. 39 650 + 350 egz.

Giacomo Fantuzzi, *Diariusz podróży po Europie (1652)*
z rękopisu przeł., wstępem i przypisami opatrzył Wojciech Tygielski
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Tadeusz Jurga, *Obrona Polski 1939*

życiorysy dowódców jednostek polskich w wojnie obronnej 1939 r.
oprac. Waldemar Strzałkowski
Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 19 650+350 egz.

Sigrid Undset, *Olaf syn Auduna* t. I–II

z niem. tłumaczenia przeł. Wanda Kragen, postłowie Stefan Lichański
Warszawa 1990, wyd. X, nakł. 49 650+350 egz.

Melchior Wańkowicz, *Monte Cassino*

Warszawa 1990, wyd. X, nakł. 49 650+350 egz.

Polska Fundacja Kulturalna

Sąsiedzi wobec wojny 1920 roku. Wybór dokumentów

oprac. Janusz Cisek

Londyn 1990

Wydawnictwo Znak

Jerzy Damsz, *Lwowskie puchacz. Wspomnienia lotnika*

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 19 650+350 egz.

Krzysztof Górski, *Papiestwo w Rzymie*

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 10 350 egz.

Malcolm Muggeridge, *Jezus, człowiek, który żyje*

przeł. Mirosław Nowakowski, wprowadzenie Józef Życiński

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Nasze sprawy rodzinne

oprac. Józefa Hannelowa i Marek Skwarnicki

Kraków 1990, wyd. II, nakł. 5350 egz.

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

Henryk Pietras SJ, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła.*

Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego

Kraków 1990

Tadeusz M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym a stacjonarnym*

obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki

Kraków 1989

Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego
w Krakowie 1989

Kraków 1990

