"ANEKS" 34

321

kwartalnik polityczny

MARCIN KRÓL

Dylematy liberalizmu

BRONISŁAW BACZKO

Stalin – spreparowany charyzmat

GENE SHARP

Walka bez użycia przemocy

ROZMOWA Z WIKTOREM ERLICHEM

"ANEKS" LONDYN

WYDAWNICTWO KRĄG WARSZAWA 1984

"ANEKS"

kwartalnik polityczny 34/1984

WYDAWNICTWO KRĄG WARSZAWA 1984

spis treści

Marcin Król: Dylematy liberalizmu 3
Bronisław Baczko: Stalin – spreparowany charyzmat 26
Gene Sharp: Walka bez użycia przemocy 53

•

WYWIAD *ANEKSU*

Rozmowa z Wiktorem Erlichem: 72

•

WOKÓŁ „SOLIDARNOŚCI"

Stanisław Ernest: Misja „Solidarności" 99

•

KSIĄŻKI

Jakub Andrzejewski: KOR od wewnątrz 127
Andrzej Łodyński: Rosja Sowiecka czy ZSRR? 139
W. D.: Prawda, która zabiła 151
Ewa Bieńkowska: Historia i my 156

O autorach 159

NAKŁADEM «ANEKSU»

Jan Józef Lipski

KOR

„Jest to książka o wysiłkach gromady ludzi, bardzo różnych, którzy postanowili wystąpić w obronie bitych i więzionych robotników, stworzyć ruch budujący przyszłą Polskę niepodległą i demokratyczną od podstaw, pokazać swym przykładem, że można się przeciwstawić totalizmowi – o ludziach, których połączyły wspólne postawy moralne i którzy byli tylko ludźmi, a więc nieraz mylili się, kłócili się między sobą, a przy tym potrafili być zespołem – Komitetem Obrony Robotników". – J. J. Lipski

Str. 436 CENA: £8,90; US$17,90

Tadeusz Mazowiecki
INTERNOWANIE

DZIENNIK wybitnego intelektualisty katolickiego, działacza ruchu ZNAK, redaktora naczelnego *Więzi*, a następnie *Tygodnika Solidarność*, czołowego doradcy kierownictwa Związku.
INTERNOWANIE jest nie tyle fotografią zdarzeń – chociaż miejscami daje ich bardzo wyrazisty rysunek – ile raczej zapisem myśli i odczuć człowieka z drugiej strony muru czy drutów.

Str. 67 CENA: £2.50; US$6.00

Waldemar Kuczyński
OBÓZ

Internowanie oczyma uczestnika demokratycznej opozycji, eksperta MKS-u w Gdańsku w sierpniu 1980 r. i zastępcy redaktora naczelnego *Tygodnika Solidarność*.

Str. 120 CENA: £2,75; US$6,50

Marcin Król

DYLEMATY LIBERALIZMU

Problem sacrum – czy to chrześcijańskiego Boga osobowego, czy w szerszym ujęciu problem transcendencji – powraca do rozpraw i esejów, staje się we wciąż rosnącym stopniu przedmiotem zainteresowania duchowych przywódców intelektualnej Europy. Mamy jednak do czynienia z zadziwiającym zróżnicowaniem postaw. Dla jednych nie jest to problem, lecz jedynie temat mniej lub bardziej szczegółowych rozważań. Wiara nie jest dla nich problemem, bo wierzą, zatem ciekawość ich kieruje się ku konkretnym tematom z zakresu teologii lub filozofii religii. Dla drugich właśnie wiara, właśnie sam, najpierwszy fakt istnienia Boga lub tylko istnienia rzeczywistości transcendentnej, rzeczywistości duchowej, jest problemem, który usiłują albo wprost zaatakować, albo świadomi jego istnienia zostawiają innym ludziom lub innym czasom do rozwiązania. Wreszcie dla pozostałych żadnego problemu nie ma, co najwyżej jest pewne zagadnienie socjologiczne, które trzeba i można przy pomocy socjologicznych sztuczek wyjaśnić, a tak naprawdę, to desakralizacja świata została przeprowadzona do końca, zaś ci, którzy wierzą w Boga, stanowią w ich oczach grupę raczej nieszkodliwych (póki tolerancyjnych) hobbystów podobnych wielbicielom latających talerzy czy seansów spirytystycznych. W wolnym społeczeństwie wolno i takie mieć rozrywki.

A przecież wszyscy lub niemal wszyscy zapytani odpowiedzą, że kultura chrześcijańska, że tradycja chrześcijańska stanowi ważny, może zasadniczy, element kultury europejskiej, do której we własnym mniemaniu należą. Co to jednak jest kultura chrześcijańska bez wiary i bez Boga? Na takie pytanie nie uzyskamy nigdy odpowiedzi wprost. Wydawałoby się, że skoro problem Boga jest tak centralny w myśleniu, to różnice między filozoficznie wierzącymi, szukającymi i niewierzącymi są również najzupełniej zasadnicze. Tymczasem nie. Zasadzają we wspólnych komitetach, które obradują nad przyszłymi losami świata, wspólnie występują w obronie tych samych wartości, tych samych pokrzywdzonych ludzi, tych samych zagrożonych miast, krajów, narodów. Prowadzą dyskusje i rozmowy jak gdyby nigdy nic. Zaiste zdumiewające i nie do pojęcia nawet dwieście lat temu. O czym to świadczy? O zwycięstwie mentalności liberalnej nad mentalnością sakralną.

Nieważne kto pierwszy doprowadził lub tylko ujawnił tę zasadniczą odmienność postaw. Odpowiednie ślady znajdujemy na przykład u Tocqueville'a, kiedy to rozważając rolę religii w społeczeństwach demokratycznych, autor *Demokracji w Ameryce* jakby nieświadom rozmiarów problemu, uznaje religię za istotny element życia społecznego, głównie jako źródło, z którego czerpie się odpowiedzi na pytania, na jakie innych odpowiedzi być nie może. Religia zatem, posuwam się tu nieco poza sformułowania Tocqueville'a, jako sposób na metafizyczne niepokoje – i tyle. Kiedy wielcy dwudziestowieczni filozofowie kultury podejmują to pytanie, odpowiedzi, jakie słyszymy, są bardzo podobne. Religia ma być sposobem na rozmaite *malaises* naszej cywilizacji. Dla Mircei Eliadego religia rozumiana jako mit ma wzbogacić zubożone życie duchowe stanowiące naturalny element ludzkiego życia we wszystkich kulturach. Dla Ortegi y Gasseta religia, ale religia rozumiana i celebrowana zgodnie z chrześcijańskimi tradycjami, ma pomóc w rozbiciu zkwieszczych mas, ma sprawić, że wraz z jej dobroczynnym społecznie wpływem odbudowane zostaną elity i naturalna arystokracja. Dla Daniela Bella wiele małych, „prywatnych" stowarzyszeń religijnych ma umożliwić odwrócenie zgubnej tendencji współczesnej cywilizacji do hedonizmu. Dla Leszka Kołakowskiego religia ma służyć

wskazaniu diabła, pozbawionemu dwuznaczności napiętnowaniu zła i zachęceniu wobec tego współczesnej cywilizacji zachodniej do stanowczej walki z tak odróżnionym i widocznym w całej krasie złem moralnym, a ponadto ma służyć zaspokojeniu utwierdzonych i niezbywalnych ludzkich potrzeb. Dla nich wszystkich i dla wielu innych postawionych w podobnej sytuacji wyboru religia jest środkiem, w mocniejszym ujęciu religia jest kółkiem zębatym niezbędnym dla funkcjonowania mechanizmu kultury, w najmocniejszym – sposobem sformułowania i przedstawienia niewątpliwie istniejącej rzeczywistości transcendentnej, wszelako sposobem sformułowania i przedstawienia historycznie lub zależnie od kultury określonym i ograniczonym. Jakaś rzeczywistość duchowa jakoś na pewno istnieje, ale że dopatrujemy się w niej akurat Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego, i tym podobnych konkretów to już wynik naszej kultury, naszej symboliki i naszej tradycji.

Tak oto wskutek desakralizacji współczesnej kultury powstała przepaść nie do pokonania między religią a potrzebą religii. Coraz częściej słyszymy o potrzebie, funkcji, przydatności, ba, niezbędności, ale ci, którzy nawołują i ci, do których wezwania te są adresowane, nie są zdolni – mimo najlepszych chęci – do zbudowania mostu ponad ową przepaścią. Co im to uniemożliwia? Sądzę, że tym czynnikiem blokującym jest kultura bądź też mentalność liberalna.

Wielokrotnie diagnozę taką stawiano. Istnieje kilka w różnych odmianach powtarzanych stanowisk. Najbardziej krytyczne zajmuje „szkoła rosyjska" oraz jej zachodni zwolennicy. Sołżenicyn jest może skrajnym, ale dobrym jej przedstawicielem. Liberalizm, w mniemaniu tej szkoły, to tylko odmiana radykalnego materializmu i tylko ten aspekt liberalizmu jest ważny. Prawo, ustrój państwowy, a także system gospodarczy wynikające z liberalnej filozofii są także godne potępienia, ale na te tematy szkoła mniej chętnie się wypowiada, chociaż u myślicieli dziewiętnastowiecznych znajdziemy i te wątki. Obecnie jest o tyle trudniej, że w podzielonym świecie krytyka liberalizmu, a więc kapitalizmu, może uchodzić za aprobatę ustroju panującego w Związku Radzieckim, a na to „szkoła rosyjska" oczywiście nie jest gotowa przystać.

Podobny jest punkt wyjścia krytyków liberalizmu, którzy, jak Daniel Bell czy współcześni amerykańscy neokonserwatyści, dostrzegają źródło współczesnego kryzysu w nadmiernie indywidualistycznych, konsumpcyjnych, hedonistycznych, formalno-prawnych postawach obywateli wychowanych w duchu mentalności liberalnej. Krytyka objawów jest zapewne trafna, lecz propozycje pozytywne oferowane przez współczesnych konserwatystów cechuje rozpaczliwa bezradność. Bo w istocie powinni konsekwentnie zbliżyć się do stanowiska „szkoły rosyjskiej", potępić w czambuł współczesną kulturę i jąć się propagandy myślenia religijnego. Wydaje się natomiast, że sami konserwatyści zgadzają się milcząco na *explicite* przez nich atakowaną dwudzielną wizję świata. Że sami przyjmują, iż światy chrześcijańskiego sacrum i liberalnego profanum są nie do pogodzenia. Usiłują zatem, jak właśnie Bell, znaleźć sposób na to, by religia jakoś zmieściła się i mogła rozwijać nie naruszając podstaw mentalności liberalnej bądź też, jak Alain Besançon, by liberalizm, a z nim stanowiący mniejsze zło – kapitalizm, jakoś zostały pozytywnie wchłonięte i przetrawione przez chrześcijaństwo. Są to wszakże wyłącznie propozycje sojuszu taktycznego (niech będzie nawet, że strategicznego), słabo co najwyżej uwzględniające zasadniczą odmienność systemów myślenia: chrześcijańskiego i liberalnego.

Inną, dzisiaj mniej modną, ale zawsze żywą postawę przyjmują ci, którzy sądzą, że potrzeby, jakie dawniej zaspokajała religia, w postliberalnej erze należy satysfakcjonować przy pomocy niesakralnych metod i opakowań. Jest to tradycja liberalizmu moralistycznego, która pojawia się w bardziej stoickich lub bardziej tragicznych wersjach. Wspominałem o niej wyróżniając heroiczno-tragiczny wątek i okres w myśli Leszka Kołakowskiego. Do jej współczesnych patronów należą Conrad i, oczywiście, Albert Camus. Jest to postawa nadzwyczaj elitarna w tym rozumieniu, w jakim stoicyzm był zawsze postawą elitarną. Nie jest to naturalnie zarzut, a jedynie obserwacja: ludzie przyjmujący taką postawę potrafili w poszczególnych przypadkach, jako jednostki, stworzyć nadzwyczaj cenne dzieła, jednakże ambicja przekształcenia w tym kierunku moralności publicznej była i jest zawsze chybiona.

⁂

Zastanówmy się teraz, jak doszło do powstania takiej sytuacji, jak to się stało, że kultura europejska podzieliła się na dwa światy: sakralny i liberalny, oba dla niej konstytutywne, a zarazem tak sobie przeciwstawne i wzajem się wyniszczające, że trwanie tego podziału jest dla kultury europejskiej napoważniejszym zagrożeniem. Być może wyjaśnienie genezy i historii tego podziału ułatwi nam wskazanie tych punktów, w których można go przekroczyć lub zniwelować.

W zakresie wartości odpowiedź jest od dawna już znana. Wolność, która w myśli chrześcijańskiej była wartością służebną: wolna wola została dana człowiekowi po to, żeby mógł wybierać, ale także po to, by mógł z własnej woli chwalić Boga, zmierzać do Niego; w myśli liberalnej stała się wartością najwyższą. Myśl liberalna odmawiała odpowiedzi na pytanie: po co człowiek ma być wolny? Ma być wolny po to, żeby był wolny i mógł swobodnie wybierać swój los. Stało za tym jedno z dwu przeświadczeń: albo że człowiek jest istotą rozumną wyposażoną w dobrą wolę i wolność plus oświecenie umożliwią mu stworzenie możliwie najlepszego życia dla samego siebie i dla całej społeczności, albo że człowiek maksymalnie wolny będzie się powodował zasadą korzyści i przyjemności, zasadami głoszonymi przez utylitaryzm i w ten sposób zostanie utworzona możliwie najlepsza organizacja życia zbiorowego zapewniająca jednostce możliwie najlepsze warunki. W pierwszym przypadku myśl liberalna (przede wszystkim we Francji, potem w Niemczech) chciała planować całość życia społecznego i gospodarczego i często chyliła się ku rozmaitym odmianom socjalizmu. W drugim natomiast (w krajach anglosaskich) ograniczana była do poziomu państwowego, a państwo według słownej formuły miało być jedynie nocnym stróżem. Komplikacje i odmiany myśli liberalnej nas tu nie interesują.

Natomiast wspólną cechą wszystkich jej nurtów jest – zgodnie z podstawowym przeświadczeniem o niesłużebnym charakterze takiej wartości jak wolność – rezygnacja z podjęcia problemu duchowego życia człowieka. W teorii ta rezygnacja oznaczała pozostawienie rozstrzygnięć duchowych swobodnej decyzji każ-

dej jednostki, a więc kto chciał mógł wierzyć w Boga lub wierzyć w postęp lub wierzyć w naukę. W konstytucjach niektórych państw, konstytucjach o niewątpliwej liberalnej inspiracji wspominano nawet o Bogu, lecz był to Bóg deistów, Bóg wszystkich chrześcijańskich wyznań, Bóg codziennej moralności poszczególnych jednostek. Bóg taki ani nie był obecny w historii, ani nie prowadził jednostek i narodów do Królestwa Niebieskiego, nie wiódł odwiecznej batalii z Szatanem, nie dawał znaków swej obecności, był w najlepszym przypadku organizatorem indywidualnych sumień, co dla świata wartości społecznych, dla historii, dla polityki nie miało żadnych istotniejszych konsekwencji. Z tego punktu widzenia bardzo ciekawa jest historia umysłowa Stanów Zjednoczonych w XIX wieku. Znakomitej, czysto technicznej refleksji nad prawem państwowym i organizacją życia społecznego towarzyszy niesłychanie intensywne rozważanie problematyki moralno-religijnej przez liczne kaznodzieje i moralistów, którzy jednak koncentrują się na problematyce jednostki i jej sumienia. Nie ma tam śladu rozwiniętej teologii, refleksji nad światem, nad dziejami. Jest przede wszystkim problem indywidualnego zbawienia.

Kiedy tylko liberalizm stawał się bliski socjalizmowi już w teorii uważano za słuszne ograniczyć wolność także w zakresie życia duchowego. Dopóki w czystym liberalizmie wartością miała być sama swoboda, sama swoboda miała sprzyjać pożądanej organizacji życia społecznego, dopóty można było pozostawić także swobodę życia duchowego, o ile nie ograniczało ono cudzej wolności. Kiedy jednak uznano – jak w myśli socjalistycznej – że niezbędny jest plan życia społecznego, taka swoboda w zakresie życia duchowego stawała się niebezpieczna, mogła bowiem wprowadzić do planu nie zamierzone czynniki. Od czasów więc para-socjalizmu robespierrystów i w ogóle jakobinów projektowano mniej lub bardziej podobne do tradycyjnych religii formy organizacji życia duchowego jednostek. Stąd potem częste po dziś dzień naiwne spekulacje na temat podobieństwa wizji socjalistycznych lub komunistycznych i odpowiednio do nich tworzonych instytucji do wizji chrześcijańskiej. Jasne, że było tu podobieństwo – właśnie w usiłowaniu zorganizowania życia duchowego jednostek i równie jasne, że na tym wszelkie podobieństwo istotne się kończyło.

Jednakże myśl socjalistyczna i praktyka socjalizmu stanowiła tylko część potomstwa mentalności liberalnej, tę część, która wkrótce wyrzekła się rodziców. Dla nas ważniejszy znacznie jest rozwój tego głównego nurtu myśli liberalnej, który niezmiennie miał wolność za najwyższą i samodzielną wartość. W teorii pozostawia on i współcześnie pełną swobodę samodzielnego rozstrzygania przez jednostki o ich życiu duchowym. W praktyce jest jednak inaczej. Nie myślę tu bynajmniej o banalnym zjawisku społeczno-obyczajowego przymusu, lecz o tendencji myśli liberalnej do tworzenia własnej metafizyki lub jej surogatów. Zjawisko to zostało znakomicie opisane choćby przez Daniela Bella w jego *Cultural Contradictions of Capitalism*, opisane krytycznie z punktu widzenia zagrożeń, jakie wskutek tego powstają dla samego świata liberalnego. Wspomnę więc tylko kilka typowych takich surogatów: optymistyczno-postępowa wizja istniejąca z pewnymi modyfikacjami do dziś, według której wolna konkurencja plus oświata i rozwój nauki muszą prowadzić do polepszenia warunków ludzkiego życia; zaś te warunki, te przyjemności i komfort, sam ich rozwój jest wystarczającym sformułowaniem celów ludzkiego życia i nawet celów historii. W innej wersji mówi się o postępach samoorganizacji i samorządności, tu – na przykład u Hanny Arendt – człowiek polityczny, mający poczucie (z antycznej tradycji wywiedzione) wielkości samorządnego decydowania o losie swoim i swojej zbiorowości jest człowiekiem, który automatycznie ma cel w życiu, zaś rolę metafizyki pełni polityka, jak w poprzednim przypadku rolę metafizyki pełnił postępowy rozwój wiedzy i gospodarki. W jeszcze innej wersji, dobrze już nam znanej wersji liberalno-heroiczno-tragiczno-moralistycznej, wolność i samotność są właśnie godnym losem człowieka, który dzięki temu może być w pełni świadomy samego siebie. Rolę metafizyki pełni tu przekraczanie – cokolwiek miałoby to znaczyć – samego siebie. W ostatniej wreszcie, najrzadziej *explicite* występującej wersji: sama technika organizacji życia zbiorowego, samo prawo i organizacja ulegają przebóstwieniu. Doznania metafizyczne miałyby tu płynąć z dreszczyku towarzyszącego trafnemu przewidzeniu konsekwencji zmian prawnych dla życia społecznego i trafnemu uchwyceniu problemów życia w prawne formuły.

Te w różnym stopniu świadome i uświadamiane, w różnym stopniu teoretycznie podbudowane i wypracowane oferty myśli liberalnej spotkały się z pozytywnym masowym przyjęciem w życiu społecznym, z samego tego życia zresztą wyszły, są przede wszystkim wydobyciem na jaw odruchów i wyobrażeń ludzi ukształtowanych przez życie w demokracji. Liberalizm wprawdzie nie jest tożsamy z demokracją, ale stanowił początkowo zespół technik służących organizacji wewnętrznej gwałtownie demokratyzujących się społeczeństw. Bo w istocie od tego wszystko, cały wielki podział w kulturze europejskiej i wewnętrzne jej pęknięcie się rozpoczęły.

Ortega y Gasset nazwał to buntem mas, ale idea doprawdy nadmiernie jest arystokratyczna. Nie bunt mas, lecz wejście mas, wejście nagle, gwałtowne i jednoczesne mas do życia społecznego miało tak doniosłe konsekwencje. Ortega y Gasset znakomicie to zresztą opisuje: „Trzy czynniki sprawiły, iż stworzenie nowego świata stało się możliwe: liberalna demokracja, badania naukowe i industrializacja. Dwa ostatnie można streścić w jednym słowie – technika". Należy tu przeprowadzić niewielką korektę, nie tylko dwa ostatnie czynniki stanowią część tego, co nazywamy techniką. Także liberalna demokracja to nic innego jak zespół technik, sposobów organizowania życia społecznego w nowej sytuacji, kiedy masy zaczęły się liczyć.

U wszystkich myślicieli, którzy – jak właśnie Ortega y Gasset – rozumieli, że liberalizm jest także przemijającym typem ustroju społecznego, ale jednocześnie dostrzegali w liberalnej demokracji osiągnięcia nigdy przedtem przez ludzi nie uzyskane, natrafiamy na zdumienie, że coś takiego jak liberalna demokracja w ogóle okazało się możliwe. Że większość dobrowolnie gwarantuje prawa mniejszości, a „władza publiczna, mimo swej potęgi, sama sobie narzuca ograniczenia, tak aby nawet kosztem tej władzy zostawić w rządzonym przez siebie państwie miejsce do życia dla tych wszystkich, którzy nie myślą ani nie czują tak jak ona, czyli tak jak silniejsi, jak większość". Istotnie liberalna demokracja jest zjawiskiem zdumiewającym na tle historii, a fakt, że państwa o takim ustroju istnieją przez dość długi już czas i bynajmniej nie chylą się ku upadkowi, świadczy, że osiągnięto tu zadowalające rozwiązanie źle przedtem rozwiązywanych

problemów społecznych, politycznych i gospodarczych. Znaleziono i potem doskonalono, wciąż się doskonali, zadowalające techniki służące do rozwiązania zagadnienia, jakie samej sobie postawiła w drugiej połowie XVIII wieku kultura europejska.

Otóż kultura rozwijając pojęcie osoby – przede wszystkim pod wpływem myśli chrześcijańskiej – umocniła i upowszechniła przeświadczenie, że wszyscy ludzie są osobami, a więc, że powinni być równi wobec prawa i powinni dysponować równymi możliwościami, umocniła tak dalece, że w pewnym momencie trzeba było z tego wyciągnąć praktyczne konsekwencje. Rozumieli to myśliciele żyjący jeszcze przed Rewolucją Francuską (Monteskiusz), ale po Rewolucji Francuskiej tylko osły i prawidziwi reakcjoniści mogli tego nie pojmować. Po drugie, kultura ta wskutek rozwoju jej części – cywilizacji – doprowadziła do zwiększenia ilości mieszkańców Europy i Ameryki Północnej oraz, po trzecie, wskutek rozwoju wiedzy, przemysłu i handlu spowodowała olbrzymi wzrost produkcji, a więc i dobrobytu. Nagle okazało się, że prawo i chęć uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym ma nie jedna dwudziesta, nie jedna piąta mieszkańców danego kraju, lecz teoretycznie wszyscy. Kto obawiał się rewolucji, kto rozumiał, że stwarza ona co najmniej tyle samo nowych problemów, ile rozwiązuje, ten szukał technik, które umożliwią jakieś zorganizowanie i złagodzenie ogromu realnych i potencjalnych konfliktów. Temu właśnie zadaniu poświęcili się wielcy twórcy myśli liberalnej. A że wszyscy oni należeli do dawnej jednej piątej czy jednej dwudziestej, więc bliski im był nurt odchodzącego świata, bliskie im były wartości, które – słusznie – uważali za niezbędne w każdej formie ustrojowej. Bronili więc swojego prawa, prawa mniejszości, do innych upodobań, innych obyczajów, innej wizji kultury, innych miar sensowności ludzkiego życia. Benjamin Constant i Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill i Lord Acton, ojcowie Rewolucji Amerykańskiej równie intensywnie myśleli o tym, jak rozwiązać techniczne problemy życia społecznego i o tym, jak zagwarantować bezpieczne enklawy dla ludzi czujących i myślących podobnie do nich, dla ludzi, którzy w przyszłości mieli kulturę europejską dalej rozwijać. Dopiero nieco później pojawili się dogmatycy liberalizmu, którym już nie szło o samych siebie, lecz tylko i wy-

łącznie o wszystkich, o każdego, o zasadę wolnej konkurencji, o indywidualizm, dla których liberalizm, liberalna demokracja stały się najlepszymi, bo postępowymi ideami.

Jednakże już u ojców technik liberalnych mamy do czynienia z zaniedbaniem, które potem będzie miało tak poważne i dramatyczne konsekwencje. Zaniedbanie to zresztą pojawiło się na skutek zrozumiałej fascynacji. Wyobraźmy sobie to pokojowe, twórcze, cywilizacyjnie płodne, politycznie uładzone wejście mas do życia publicznego. Cóż za wspaniały widok! Jakie niezwykłe osiągnięcie europejskiej kultury. I – podobnie jak w wyzwalających się krajach Trzeciego Świata, a także w Polsce po 1918 roku – musiało się wydawać, że sama dynamika tego uporządkowanego wyzwolenia poprowadzi jednostki i społeczeństwa ku nowym gwiazdom, jak to pisał Emmanuel Mounier, już doprawdy spóźniona ofiara podobnego złudzenia, tyle że złudzenia opartego nie na liberalizmie, lecz na personalizmie. Niektórzy – jak wielki Tocqueville – byli na tyle przenikliwi, że od początku dostrzegali zagrożenia, że wiedzieli, iż najbardziej nawet demokratyczne i liberalnie myślące społeczeństwo może ulec tyranii większości i może także ulec tyranii władzy rozgrywającej zręcznie interesy i zawiść między poszczególnymi grupami społecznymi. Wszelako nawet Tocqueville nie dostrzegł innych sposobów zaradczych jak upowszechnienie samorządnych instytucji, szacunek dla prawa, w pełni zagwarantowana wolność słowa. Słowem na zagrożenia, na nieuchronne słabości demokracji liberalnej liberalnych tylko szukał remediów. W ten sposób powstało najpoważniejsze ze złudzeń, złudzenie samowystarczalności mechanizmu liberalnego, złudzenie, które jego apologeci zwiększają przedstawiając liberalne demokracje jako samoregulujące się mechanizmy.

Bo przecież rzeczywiście mechanizm systemu demokracji liberalnej tak działa, że potrafi włączyć, a nawet dla celów dalszego rozwoju wykorzystać, wszelkie konflikty i nowe trudności oraz problemy. Zgoda, ale są to konflikty i problemy gospodarcze, społeczno-polityczne i prawne, ale nie takie, do których rozwiązywania mechanizm ten nie jest przygotowany, nie takie, których istnienie twórcy tego mechanizmu, wielcy twórcy myśli liberalnej pomijali lub lekceważyli. A więc nie problemy wyni-

kające z duchowych potrzeb i wątpliwości człowieka, jednostki, a także z nieświadomych często duchowych i metafizycznych oczekiwań oraz wyobrażeń zbiorowości. Wielcy myśliciele liberalni byli często krytyczni wobec własnych poglądów, dostrzegali ich słabe miejsca, ale jednak u podstawy tych poglądów stała i stoi do dzisiaj optymistyczno-racjonalistyczna wizja świata, w której albo w ogóle nie ma miejsca na mglisty i czasem mroczny świat duchowości, albo sądzi się, że ewentualne problemy wynikające z tego rodzaju potrzeb zostaną podobnie jak inne rozwiązane przez ów samoregulujący się mechanizm.

Powiada się często, że nie do pojęcia są takie fenomeny jak nazizm czy inne tak zwane szaleństwa XX wieku, właśnie wtedy, kiedy ludzkość (kultura europejska) osiągnęła ów rzeczywiście niezwykły stopień rozwoju i subtelności, jaki osiągnęła dzięki liberalizmowi. Bez specjalnej obawy, że wypowiem się za ostro, stwierdzam, że nazizm był możliwy tylko w epoce liberalizmu, tylko wtedy, kiedy ludzie zostali osamotnieni przez kulturę, kiedy ich zapotrzebowanie na problematykę duchową przestało przez kulturę być zaspokajane. Rozumując podobnie często oskarżano liberalizm o to, że jest „zgniły", miękki, niemęski i natychmiast brano się do konstruowania radykalnych, antyliberalnych systemów. W skali masowej taka reakcja zaistniała po II wojnie światowej i jednym z jej przykładów była właśnie myśl Mouniera, ale ludzie myślący już znacznie wcześniej formułowali antyliberalne diatryby. Stąd przecież brała się krańcowość poglądów i Nietzschego, i Dostojewskiego, krańcowość dzięki ich geniuszowi dla kultury cenna, stąd także posępno-idiotyczny radykalizm owych setek i tysięcy *poètes maudits*, tych tragików własnej sypialni, zawistników i nienawistników popisujących się antymieszczańskim, antyliberalnym, antyeuropejskim frazesem.

Wnioski te i oskarżenia były nieuzasadnione, a ich rozwinięcie najczęściej głupie po prostu lub oparte na banalnej konfrontacji typu: oto człowiek, który skonstruował komputery i parlamenty nie umie sobie poradzić z nienawiścią, złem i obozami koncentracyjnymi, ale wnioski te i oskarżenia nie były bezpodstawne. U podstawy ich stała bowiem i stoi słuszna pretensja do liberalizmu, słuszna, jeżeli uważać liberalizm nie tylko za technikę, lecz także za całościową wizję świata. A liberalizm sugerował,

miał i ma taki zamysł, by całościową wizję świata ludzkości zaoferować. Słusznie wówczas może być oskarżony o wielkie oszustwo, skoro ta wizja świata okazała się tak wyjątkowo na tle historii nieludzka, tak wielkie rozbudzająca nadzieje i tak całkowicie niezdolna do zastąpienia pozdejmowanych, poprzewracanych znaków orientacyjnych nowymi, takimi, które nie prowadziłyby do nikąd.

Pamiętać wszakże należy, że oskarżenia te w najmniejszym stopniu nie tyczą się liberalizmu jako techniki. Pojawiają się zatem dwa następne pytania: czy liberalizm, demokracja-liberalna jako technika musi występować w towarzystwie liberalnej wizji świata, liberalnej niby-odpowiedzi na ludzkie potrzeby duchowe? A jeśli – jak sądzę – nie, to skąd brały się z jednej strony te światopoglądowe zapędy twórców myśli liberalnej i – z drugiej strony – dlaczego w krytycznej myśli dwudziestowiecznej nie chciano lub nie umiano oddzielić, także w myśli chrześcijańskiej, tego, co w liberalizmie cenne, czyli techniki, od balastu światopoglądu, natomiast z zawzięciem i zacietrzewieniem budzącym zdumienie, kiedy opanowywało wybitne umysły, odrzucano wszystko, co liberalizmem przeniknięte?

Zapewne sformułowanie podstaw myśli liberalnej nie mogło się obyć bez pretensji do całościowego wyjaśnienia świata. Kiedy obserwujemy historyczny proces rozwoju mentalności liberalnej widzimy, że zeświecczenie myśli musiało się dokonać, aby ludzka energia umysłowa mogła się skupić na technicznych problemach budowania nowego systemu gospodarczo-społecznego. Była to jednak konieczność o charakterze „prakseologicznym" raczej niż logicznym, a ponadto myśl liberalna chętnie wykraczała poza ową konieczność ku budowaniu mniej lub bardziej utopijnych wizji wolności i prawnie zagwarantowanej szczęśliwości powszechnej. Nastąpiło pomieszanie dwóch całkowicie odmiennych dolegliwości dręczących człowieka: tej wynikającej z natury bądź z zasady egzystencji, dolegliwości o charakterze metafizycznym, niepokoju, od którego ostatecznie nic człowieka nie uwalnia, z dolegliwością wynikającą ze społecznych ograniczeń. Sądzono więc, że problemy metafizyczne ulegną rozwiązaniu, jeżeli uwolni się człowieka od – najpierw – ograniczeń prawnych, potem – materialnych, wreszcie – psychicznych. Tak

od klasycznego liberalizmu przez socjalizm i psychoanalizę próbowano sprowadzić pytania metafizyczne do otwierania kolejnych drzwi więziennej celi, w której rzekomo przebywała jednostka, osoba, człowiek. I tu następował zaskakujący zwrot w myśleniu, w kulturze. Można by sądzić, że więcej wolności będzie sprzyjało, a nie przeszkadzało podjęciu pytań podstawowych, że więcej wolności będzie sprzyjało, a nie przeszkadzało docieraniu do prawdy, przekonaniu, że prawda istnieje, że – krótko mówiąc – myślenie ludzkie ulegnie jakby oczyszczeniu, a nie zaciemnieniu i splątaniu. Najbardziej zaś zaskakujące jest to, że w trakcie uwalniania człowieka od dolegających mu ograniczeń – a przecież uwalnianie to rzeczywiście się dokonywało i dokonuje – osłabieniu lub zatraceniu uległy podstawowe i często odruchowe przeświadczenia i pojęcia o Bogu, o Prawdzie, o Sensie Życia, o Dobru i Pięknie.

Jak to się mogło stać? Przyczyn było wiele. Mnie tu interesuje jedna, którą w ramach prowadzonego toku rozważań uważam za naczelną. Mianowicie racjonalizm, liberalizm, socjalizm, psychoanaliza itd. stworzyły nadzieje, sformułowały obietnice, których nie dotrzymały, bo dotrzymać (jako techniki w najlepszym razie, a nie systemy metafizyczne) nie mogły. W kulturze europejskiej świadomość tej niemożności zasadniczej pojawiła się bardzo wcześnie. W XIX wieku było to już dla bardzo wielu umysłów jasne, ale była to jasność intelektualna, być może brakowało jeszcze faktów. Po I wojnie światowej faktów już nie brakowało, a jednak złudzenie racjonalistyczno-liberalno-socjalistyczno-psychoanalityczne uległo raczej wzmocnieniu. Tak jakby porażka skłaniała do dalszych poszukiwań, ale w tym samym kierunku, który przecież już okazał się błędnie obrany. Naprawdę zdumiewająca z tego punktu widzenia była trwałość tego złudzenia po II wojnie światowej i doświadczeniach nazizmu oraz stalinizmu. Jak zrozumieć Mouniera, który naczytał się i wiele zrozumiał z Nietzschego, aby zaraz potem dawać upust komicznie naiwnym, a czasem groźnym nadziejom? Jak zrozumieć postawę intelektualistów, którzy z zachwytem przyjmowali marksizm-stalinizm w jego najbardziej wulgarnych wydaniach? Jak zrozumieć liberałów zachodnich, którzy uniesieni falą ekonomicznej prosperity raz jeszcze zatracili się w technologicznym

gadulstwie o nowej erze, którzy wierzyli, że należy prowadzić wojnę w Wietnamie w obronie demokracji? Częściowo można to wyjaśnić wspominanym już brakiem tej części mózgu, która zawiera ośrodek metafizyki, ale poza tym była bezmyślność, bezmyślność w odniesieniu do historii i rzeczywistości.

Tak oto myśl liberalna miała świadomość kolosalnych sukcesów, jakie odniosła, a równocześnie kolosalnych porażek. Nadmiernie już banalny mechanizm psychiczny popychał jej kontynuatorów do postępującej relatywizacji prawdy, postępującego krytycyzmu i wreszcie wzrastającego poczucia tragiczności, bezsensowności ludzkiego życia. Jak widać więc racjonalistyczno-scjentystyczny optymizm liberalizmu i poczucie tragiczności oraz absurdu w odniesieniu do pytań egzystencjalnych i metafizycznych nie są ani poglądami przeciwstawnymi, ani sprzecznymi, to tylko dwa oblicza tej samej mentalności liberalnej zachwyconej swoimi cywilizatorskimi sukcesami i uznającej za syzyfowe wszelkie prace nad poszukiwaniem rzeczywistości obiektywnej, odrzucającej domniemanie Prawdy, głoszącej tragikomiczny postulat przekraczania siebie.

Propagandowe, nieoczne oddziaływanie sukcesu cywilizatorskiego było i jest tak mocne, że w oczach większości mieszkańców zachodnich krajów przesłania lub ułatwia przesłonięcie tego drugiego oblicza mentalności liberalnej, ale dla bardziej wrażliwych lub uwrażliwionych z racji wykonywanego zawodu dwoistość ta stanowi trudność, której rozwiązać nie potrafią, a która nie rozwiązana, stale odciskając się na myśleniu o wszystkim przynosi konsekwencje o charakterze schizofrenicznym w dosłownym rozumieniu. Jak bowiem ma z taką dwoistością żyć i tworzyć artysta? Jak miałby myśleć filozof? Która rzeczywistość jest tą, jaką miałby opisywać pisarz lub poeta? I która wreszcie jest tą, do jakiej miałby przychylać się ksiądz? A przecież tylko nieco bystrzejszy i wrażliwszy obserwator współczesnego świata dostrzega także kolosalne zagrożenia dla tej dwoistej struktury, z którą jednak jakoś się żyje, zagrożenia pochodzące z zewnątrz, z przeludnionego Trzeciego Świata. I już wiadomo, że liberalizm jako technika nie bardzo sprawdza się próbując w sposób łagodny przeprowadzić tę nową i nieuchronną demokratyzację, że liberalizm nie wystarcza, nie nadaje się do tego zadania, które

musi być rozwiązane, jeżeli ma dalej trwać to, do czego tak jesteśmy przywiązani, a co nazywamy kulturą europejską. Wspominam o tym, ale nie miejsce tu na rozważenie tego problemu.

Krytycy liberalizmu – powracam tu do początku tej części rozważań – myślą najczęściej na dwa sposoby: albo dostrzegając zgubną niewrażliwość mentalności liberalnej na metafizykę i świat sacrum odrzucają całość liberalizmu, oba jego oblicza, a więc i to cywilizatorskie, albo apelują o umoralnienie, uduchowienie, dostrzeganie wyższych wartości, proszą maszynę (technikę), by była dobra. Istnieje wreszcie trzeci typ krytyki, czy raczej lamentu nad tym, jaki to okropny i beznadziejnie nienaprawialny jest ten świat.

Krytyka liberalizmu jest więc we wszystkich przypadkach krytyką negatywną. Wynika to z tego, że istnieje tylko albo krytyka zewnętrzna, całościowo negatywna, albo krytyka wewnętrzna, która jest ograniczona do drobnych korektur przeprowadzanych z wielką dbałością o nienaruszenie sprawnego funkcjonowania całego mechanizmu. Mechanizm jest zresztą delikatny ale potężny i co pewien czas pojawiające się zagrożenia wchłania lub rozprasza tak, że nic lub niemal nic z nich nie zostaje. Tak przecież było z ruchami młodzieżowymi i całą kontrkulturą lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. W najgorszym razie stwarza się dla tych zagrożeń stałe i zamknięte tereny, swoiste ogrody zoologiczne dla dziwaków, awangardowych artystów, seksualnych mniejszości itp., które tylko przysparzają barwności, a nikomu specjalnie nie szkodzą.

Krytyka zewnętrzna jest także wchłaniana lub zbywana wzruszeniem ramion. Pamiętam, jak słuchałem w Teksasie wystąpienia czarnego profesora, emigranta z Ugandy, który najsłuszniej w świecie wzywał zachodnich intelektualistów do uwzględniania racji moralnych w ocenie spraw międzynarodowych, do tego, by walczyć przeciwko złu, które dzieje się w jego kraju, mówił, że my tu oto spokojnie pijemy sobie sherry, a w jego ojczyźnie w tym samym czasie torturuje się ludzi. Przypomniały mi się filipiki polskich dziewiętnastowiecznych myślicieli politycznych przeciwko amoralizmowi polityki międzynarodowej, filipiki, które spotykały się z takim samym przyjęciem. Niby to nieprzyjemnie, że kogoś gdzieś torturują, ale, po pierwsze, co na to poradzić, a

po drugie, oskarżenia są za mocno formułowane. Nasz świat, świat mentalności liberalnej nie jest taki znowu zły, potrafiliśmy wielu odmianom zła zaradzić, a właśnie taki jednoznaczny moralizm, wprowadzenie ducha krucjaty i, nie daj Boże, nadanie moralności publicznej i życiu społecznemu wyraźnie i niewątpliwie religijnej podstawy może najpoważniej zagrozić delikatnej strukturze liberalnego mechanizmu. Mentalność liberalna nie dopuszcza bowiem do udziału spraw ważnych i poważnych w życiu publicznym, miejscem dla nich właściwym jest życie prywatne, ewentualnie uniwersytety, odpowiednie stowarzyszenia świeckie i religijne. Filozofia i religia precz od życia publicznego. Cóż więc dziwić się filozofom, że mają poczucie nieprzydatności, że krytykują samych siebie, że zjadają swój ogon. Cóż więc dziwić się artystom, że dziwaczą uprawiając coraz bardziej hermetyczne lub niezrozumiałe nawet dla nich samych formy sztuki, skoro mówi im się: wara z waszymi nazbyt mocnymi, stanowczymi, jednostronnymi poglądami i tworami od spraw publicznych, od historii, od moralności. Aby to dostrzec wystarczy porównać związek Szekspira z rzeczywistością spraw ludzkich i publicznych jego czasów i podobny związek Becketta. Cóż więc się dziwić tym artystom, którzy takiego osamotnienia i niemal przymusowej izolacji nie wytrzymują i uprawiają sztukę eklektyczną, sceptyczno-ironiczną, w której jest wszystkiego po trochu, nie ma zaś żadnego poglądu, żadnej zdecydowanej opcji. Oni mechanizmowi liberalnemu nie zagrażają i dlatego są lubiani, rozpieszczani, psuci, emablowani. Zwłaszcza kiedy potrafią stworzyć dzieła technicznie nadzwyczaj sprawne, trafne iluzje, rozkoszne przygody, mocne przeżycia, które trwają dwie godziny i po których nie trzeba się specjalnie przejmować i można pójść zjeść dobrą kolację. Ten kult formalnej doskonałości, umiejętności tworzenia prawdopodobnej iluzji jest przecież tak bliski cywilizatorskiemu optymizmowi. Kto – jak Spielberg i Lucas – dobrze to zrozumiał, ten produkując *Gwiezdne wojny*, *Szczęki* czy *Poszukiwaczy zagubionej arki* zarabia miliony. Sam przecież lubię takie filmy, fajerwerki umowności tak świetnie zrobione.

Krytycy liberalizmu krytykujący z zewnątrz skazują się sami na porażkę, która polega albo na unicestwieniu i pójściu w niepamięć, albo na otrzymaniu odpowiedniej klatki w jednym z

wielkich zoologów naszych miast, kiedy atakują liberalny mechanizm w jego mocnych punktach, kiedy ponadto atakując go, próbują zniszczyć sam dobroczynny przecież mechanizm, na którego zniszczenie mogą się puszczać tylko szaleńcy lub barbarzyńcy. A dlaczegóż to liberalna kultura europejska miałaby słuchać szaleńców lub barbarzyńców? Jedyny punkt krytyki rokujący pewne nadzieje, to krytyka niewrażliwości liberalizmu na problematykę duchową. Na taką krytykę liberalizm wprawdzie wyszykował sobie już odpowiedź, ale – jak sądzę – jest to odpowiedź słaba, o charakterze albo autodestrukcyjnym, jak to ma miejsce w przypadku filozofii racjonalistycznej, albo unikowym – przy pomocy prostego zatkania uszu i udawania, że nic się nie dzieje. I są wreszcie najczęściej przytaczane argumenty z historii.

Mówi się mianowicie, że były przecież czasy mocnych poglądów, czasy, kiedy ludzie ginęli w rezultacie sporu o formę, w jakiej ma być przyjmowana Komunia św., o to, czy wolno mieć niewolników, o demokratyczno-liberalny lub komunistyczny system rządów. Ba, i dzisiaj ludzie giną w rezultacie podobnych sporów, tyle że nie dzieje się to w obszarze bezpośrednich wpływów liberalizmu. Muzułmanie zabijają się, bo różnią się poglądami religijnymi w obrębie jednego wyznania, Afrykańczycy, Azjaci i Południowi Amerykanie, bo spierają się o politykę. I dlatego anarchiści, nieprzyjemni i niebezpieczni, nie stanowią jednak dla świata liberalizmu poważnego zagrożenia, bo to przecież barbarzyńcy, którzy chcieliby podważyć, zniszczyć delikatny mechanizm przy pomocy metod, z którymi nauczył się on już walczyć, z którymi dał sobie radę w kolejnych, w setki już idących próbach. Anarchiści – występują tu w roli proroka – nie są i nie będą niebezpieczni, dopóki ich zasada działania polega na stosowaniu gwałtu oraz szermowaniu argumentami ideologicznymi zapożyczonymi z muzeum europejskich skrajności ideologicznych. Jeżeli, co nie jest wykluczone, znajdzie się taki człowiek, takie ugrupowanie, które natrafi na właściwy, poważny, dynamiczny i twórczy ton metafizyczny o społecznym rezonansie, wówczas jego powodzenie może być zaskakująco duże, a odpowiedź mentalności liberalnej będzie zaskakująco słaba. Nie należy więc obawiać się odrodzenia faszyzmu, ani żadnych innych tragikomicznych mętniactw ideowych, ale anarchizmu lub

innej odmiany barbarzyństwa, które na sprzyjającym mu podglebiu psycho-społecznym wzrośnie w błyskawicznym tempie stwarzając prawdziwe zagrożenie dla kultury europejskiej zwłaszcza tam, gdzie mentalność liberalna dokonała największych spustoszeń w zakresie stosunku człowieka i społeczeństwa do rzeczywistości duchowej, do Prawdy.

Tyle na boku. Dla nas ważniejszy jest jednak problem argumentu historycznego: czy rzeczywiście – jak mniemają liberałowie – silnej wierze, silnym poglądom musi towarzyszyć nietolerancja prowadząca tu i ówdzie do przemocy, do zaprzeczenia tym spośród liberalnych zasad, tym elementom „liberalnego minimum", bez których nie można dzisiaj myśleć o kulturze europejskiej? To znaczy: czy obawy obrońców rozmaitych zresztą wersji i odmian mentalności liberalnej, czy strach przed religijno-filozoficzną nietolerancją są uzasadnione? Oraz przeciwnie: czy sam liberalizm nie zawiera w sobie pewnego typu nietolerancji?

Na ostatnie pytanie można odpowiedzieć przypominając opinię Stefana Kisielewskiego, który pisał o terroryzmie lewicy i terroryzmie prawicy, terroryzmie totalitarnym, ale dodawał do tego „terroryzm bezideowości" wskazując na *Wiadomości Literackie*, rzadki w Polsce ośrodek mentalności liberalnej. Istotnie, jak była mowa, mentalność liberalna jest nietolerancyjna, kiedy uniemożliwia powagę, kiedy czyni komicznym lub nieprzyzwoitym poddawanie spraw społecznych zasadniczym ocenom podejmowanym na filozoficznych lub eschatologicznych podstawach. I nie jest to gra słów – nietolerancja jest rzeczywista i skuteczna, aczkolwiek nie powoduje ona posługiwania się gwałtem i fizyczną przemocą. Jej działanie poczuł na sobie każdy, kto wdał się w poważną rozmowę z przedstawicielem mentalności liberalnej, a w szczególności z człowiekiem, który jakoś jest związany ze sprawami publicznymi w jednym z krajów liberalnego Zachodu. Polak postawiony w takiej sytuacji najczęściej się uskarża, że „oni" nie doceniają naszej walki, naszych trudności, naszej sytuacji. Ale to jest naturalne i zrozumiałe. Idzie tu o coś znacznie ważniejszego. Bo kiedy pada pytanie o to, dlaczego jest tak, jak jest w tej lub owej dziedzinie, a zaczynamy odpowiadać przywołując argumenty zasadnicze, racje filozoficzne, historio-

zoficzne lub, o zgrozo, teologiczne, dosirzegam na twarzy rozmówcy wyraz beznadziejności i bezkresnej nudy. Myliłby się, kto by sądził, że jego nasze sprawy nie obchodzą, że pytanie miało grzecznościowy charakter. Nie, on jest naszymi sprawami przejęty, ale on z tego rodzaju odpowiedzią nie potrafi nic zrobić, ona jest dla niego nieprzydatna. Ożywi się natychmiast, jeżeli mu odpowiem w kategoriach gry, jak tu nacisnąć, to może będzie taki a taki efekt, gdyby ta frakcja wygrała to byłoby tak, a gdyby tamta to inaczej. W mentalności liberalnej i w mechanizmie demokracji liberalnej nie ma miejsca, nie ma zastosowania dla racji zasadniczych, możliwa jest tylko regulacja, gra, której skutki można racjonalnie przewidzieć. Mówienie o tym, że dobro i zło, że natura ludzka, że obowiązki wobec historii, że zagrożenie dla całej kultury europejskiej, że wartości mają charakter nierelatywny itd., itp., jest w ramach mentalności liberalnej traktowane jako rodzaj poezji politycznej, czasem ładnego ornamentu, czasem niebezpiecznej, czasem pobudzającej, ale zawsze i zasadniczo nieistotnej.

Nie należy powyższych uwag traktować jako nagany. Przeciwnie, żywię rodzaj zachwytu dla skuteczności i konsekwencji działania autoregulacyjnego i immunologicznego mechanizmu liberalizmu. Nie może tu być mowy o naganie, a jedynie o przerażeniu, jakie ogarnia mnie, kiedy zdaję sobie sprawę, iż jakże prawdopodobna zmiana koniunktury, iż jakże prawdopodobny nowy typ zagrożenia zewnętrznego, na które mentalność liberalna nie będzie immunizowana może całkowicie zniszczyć ten świetnie funkcjonujący mechanizm. A przy tym jak najdalszy jestem od kassandrycznych upodobań tych myślicieli, którzy od samego początku rozwoju liberalnej demokracji wieszczą jej zmierzch, którzy w byle kontestacji lub byle awangardzie upatrują kres kultury europejskiej. To, co piszę, służy nadziei, że liberalizm, który dokonał tak wielkich rzeczy, tak przekraczających wszystko w zakresie cywilizacji i kultury politycznej, co ludzkość zdołała stworzyć przez tysiąclecia, podejmie nowe zadanie, zadanie włączenia duchowego aspektu świata, metafizycznych potrzeb człowieka, zadanie życia w prawdzie, zainteresowanie docieraniem do transcendentnej prawdy, domniemanie tej prawdy, że liberalizm całą tę sferę ludzkiego życia, całą tę

sferę rzeczywistości, po sferze prawnej, oświatowej, ekonomicznej, włączy do swojego autoregulującego mechanizmu, że dokona następnego wielkiego kroku.

No właśnie. Ale w tym celu niezbędna jest reorientacja mentalności liberalnej. Odpowiedzmy więc wreszcie na pytanie, czy reorientacja taka jest teoretycznie i społecznie możliwa bez naruszenia samych podstaw liberalizmu?

Pierwsza odpowiedź jest negatywna. W aktualnym stanie mentalności liberalnej ani dostrzeżenie, ani tym bardziej przyjęcie konsekwencji prymatu rzeczywistości duchowej jest niemożliwe, nieprawdopodobne.

W pewnym, wąskim i ciasnym zakresie, w wieku XIX i w pierwszej połowie XX wieku ideologie stanowiły w ramach mentalności liberalnej odniesienie do tego czegoś poza czy ponad, a w każdym razie ideologie głosiły istnienie nierelatywnych wartości. Fascynacja ideologicznymi programami ładu społecznego stanowiła zresztą także formę odejścia od problematyki duchowej, tyle że dostarczała ludziom namiastki duchowego życia. Ale ten rodzaj ideologii i taka fascynacja należą już do epoki minionej. Także tu liberalizm, „terroryzm bezideowości" odniosły przekonujące zwycięstwo. Co pewien czas jakieś grupy próbują zebrać do kupy i tchnąć życie w te szczątki, lecz najczęściej służy to konkretnym celom politycznym, a z prawdziwym wysiłkiem umysłowym ma niewiele wspólnego. Bez względu na, zresztą coraz rzadsze, deklaracje ideologiczne, wybitni myśliciele naszych czasów są pozaideologiczni. Daniel Bell, Isaiah Berlin, Hannah Arendt, Leszek Kołakowski, Raymond Aron, Alain Besançon – to socjalistyczno-liberalni-konserwatyści, według świetnej formuły Kołakowskiego. Wszystkie ważniejsze zachodnie partie polityczne przyjmują i akceptują „liberalne minimum". W polityce zresztą proces ten rozpoczął się już w XIX wieku. Kiedy po kawiarniach intelektualiści dyskutowali wizje świata, politycy najbardziej rozwiniętych demokracji liberalnych nie bardzo na to zważali. Wiadomo im już było, że delikatny mechanizm demokracji liberalnej nie znosi gwałtownych wstrząsów, więc programy całościowych zmian nie miały żadnej praktycznej szansy. Sztucznie, w pewnym sensie, dyskusja została ożywiona przez dwie całkowicie odmiennie dokonujące się

interwencje z zewnątrz: przez krótki czas faszyzm i znacznie poważniej komunizm pobudziły najpoważniejsze spory wieku dwudziestego. Dzisiaj jednak dostrzegamy już pozorny, bezpłodny intelektualnie charakter tych sporów, które, co najwyżej, przyspieszyły upowszechnienie i poszerzenie „liberalnego minimum". Raz jeszcze po serii tragikomicznych przygód, które przez pewien czas fascynowały intelektualistów, a potem dały im kolejny asumpt do zwątpienia w samych siebie i w swój elementarny rozsądek, mentalność liberalna odniosła zwycięstwo.

Z tej porażki intelektualistów i kolejnego sukcesu „mentalności liberalnej" można – jak sądzę – wyciągnąć bardzo poważne wnioski. Otóż – pisano o tym często – rzeczywista i projektowana rola intelektualisów ulega stopniowym, lecz nieustannym ograniczeniom. Śmieszne byłoby wspominać platońską wizję rządów filozofów, lecz w trakcie ostatnich dwustu lat od *hommes de lettres* Oświecenia, którzy bez najmniejszej wątpliwości zmienili świat i uczynili Rewolucję Francuską możliwą, przez wielkich wizjonerów rewolucji lub rozwoju społecznego XIX wieku, nie zawsze już słuchanych przez polityków, lecz przecież kształtujących atmosferę myślową swoich czasów, po zajadłych *fellow travellersów* dwudziestowiecznych ideologii totalitarnych i ich sceptyczno-kostycznych przeciwników z uniwersyteckich katedr, rola już nie praktyczno-polityczna, lecz nawet wpływ na usposobienia społeczne, na życie kulturalne społeczeństw, posłuch dawany intelektualistom uległy znacznemu, kolosalnemu wręcz ograniczeniu. Zazwyczaj kładzie się to na karb okoliczności społecznych lub dostrzega się winę samych intelektualistów, którzy jakoby zaprzeczyli swojemu powołaniu, utracili chęć i zdolność do obiektywnego, chłodnego krytycyzmu, a tym samym przestali być społecznie przydatni. Niewątpliwie, przyczyn tej utraty znaczenia i wpływu przez intelektualistów było wiele, lecz w moim przekonaniu najistotniejszą stanowi zasadniczo antyintelektualne nastawienie mentalności liberalnej. Jeżeli mówić o winie, to „winę" upatrywałbym w tendencji mentalności liberalnej do eliminowania Prawdy. Należałoby więc mówić nie tyle o „terroryzmie bezideowości", ile o „terroryzmie antyintelektualnym".

Terroryzm ten jednak ma charakter liberalny właśnie, to znaczy, kto oczekuje powszechnej akceptacji, ten musi się wprzęg-

nąć lub dać wprzęgnąć w liberalny mechanizm. Przymusu wszelako, przymusu fizycznego jednak nikt nie stosuje. I tu zaczyna się zadziwiająca historia, bo przecież intelektualiści XIX i XX wieku w ogromnej części byli nonkonformistycznie nastawieni. Nonkonformizm ten miał wszelako charakter negatywny. A w każdym razie ów negatywny charakter początkowo, w pierwszej połowie XIX wieku, jeszcze w poezji symbolistów, jeszcze w malarstwie postimpresjonistów, jeszcze u Strawińskiego i jeszcze czasem dzisiaj był najściślej związany z pozytywnością, z konkretnym zachwytem nad konkretnym światem, z harmonijną twórczością wyobraźni. Łatwiej było o to w sztuce niż w myśleniu czysto pojęciowym. Wyobraźnia artysty nie może żywić się czystą negatywnością oraz lamentami i samoudręczeniem, artysta zawsze, choćby był to proces nieświadomy, poddaje materię pewnej „spirytualizacji", w dziele sztuki zawsze istnieje (w jako tako udanym dziele sztuki) odniesienie do najogólniej wyobrażanej rzeczywistości duchowej, a więc jakieś domniemanie prawdy, jakaś forma pozytywności. Na tym tle łatwo zresztą pojąć, że pewne wynaturzenia sztuki współczesnej w gruncie rzeczy nic lub niewiele wspólnego mają ze sztuką. Są rezultatem tego, że ludzie pozbawieni talentu, a za to przesiąknięci wyspekulowanym katastrofizmem lub sceptycyzmem, żyjący w wielkim strachu przed Prawdą, której choćby domniemanie natychmiast doprowadziłoby do ujawnienia bezwartościowego charakteru ich tworów, żerują na banalnie negatywnym odruchu wobec cywilizacji i jej destrukcyjnych (a tak dobrze znanych) konsekwencji. Żerują, bo niczego nie dodają, żadnej wiedzy o rzeczywistości.

W porównaniu z tym bardziej doniosły był wkład w kulturę intelektualnych nonkonformistów, którzy nie dysponując deską ratunkową w postaci wyobraźni i konkretu, nonkonformizm swój kierowali ku wszystkim odnogom i konsekwencjom mentalności liberalnej. Jednakże z tą krytyką, z tym przecież potrzebnym nonkonformizmem stało się wkrótce coś złego. Nastąpiło przygnębiające wysuszenie racji i sposobów ich prezentowania. Tragedia i samotność stały się trywialne, negatywne aspekty cywilizacji przedmiotem towarzyskiej rozmowy przy kolacji. Został popełniony znany i mimo to często powtarzany błąd. Walkę przyjęto na polu wyznaczonym przez przeciwnika i natychmiast

stracono szansę na podjęcie tematów nieobecnych lub obecnych w zapeklowanej jedynie postaci w obrębie mentalności liberalnej. Że tak być nie musiało i nie musi, świadczy początek tej walki podjętej przecież równocześnie z narodzinami i rozwojem mentalności liberalnej. A walka ta, walka pozytywna, nonkonformizm, który nie miał li tylko negatywnego charakteru, był cechą wątków umysłowych spychanych przez mentalność liberalną na bok, aż wreszcie trafiły do współczesnych zoologów. Taki przecież był los w kulturze europejskiej podstawowego w tej kwestii przesłania romantyzmu.

Marcin Król

APEL NA RZECZ POLSKICH ROBOTNIKÓW

W 1977 ROKU grupa intelektualistów z wielu krajów* wystąpiła z Apelem na Rzecz Polskich Robotników. Dary nadesłane z całego świata umożliwiły udzielenie skutecznej pomocy finansowej i prawnej wielu ofiarom prześladowań i ich rodzinom.

OBECNIE fala aresztowań i represji jest o ileż większa – i o ileż większe są potrzeby. Jako powiernicy Funduszu ponawiamy apel do osób indywidualnych i stowarzyszeń o udzielenie pomocy prześladowanym działaczom «Solidarności» – robotnikom, intelektualistom, studentom i ich rodzinom.

WPŁATY należy przesyłać na konto:

APPEAL FOR POLISH WORKERS
Irving Trust Company
Account No. 037648-400
36-38 Cornhill, London EC3V, U.K.

Włodzimierz Brus – Leszek Kołakowski – Czesław Miłosz

* *Daniel Bell* (USA), *Włodzimierz Brus* (Wlk. Brytania), *Mary McCarthy* (USA), *Robert Conquest* (Wlk. Brytania), *Pierre Daix* (Francja), *Pierre Emmanuel* (Francja), *Gustaw Herling-Grudziński* (Włochy), *Leszek Kołakowski* (Wlk. Brytania), *Edward Lipiński* (Polska), *Golo Mann* (RFN), *Czesław Miłosz* (USA), *Iris Murdoch* (Wlk. Brytania), *Denis de Rougemont* (Szwajcaria), *Laurent Schwartz* (Francja), *Ignazio Silone* (Włochy), *Piotr Słonimski* (Francja), *Alfred Tarski* (USA).

Bronisław Baczko

STALIN – SPREPAROWANY CHARYZMAT

Dziś, w trzydzieści niemal lat po śmierci Stalina, pojawia się niekiedy skłonność do zapominania o tym, do jakiego stopnia „ojciec narodów" zdołał narzucić się jako postać charyzmatyczna nie tylko dewocyjnym i entuzjastycznym „stalinowcom", ale również i znacznej części ludności Związku Radzieckiego. Tendencja do zapominania tłumaczy się tym, być może, że retrospektywnie samo to zjawisko wydaje się być szczególnie irracjonalnym, jeśli nie wręcz absurdalnym. Propaganda stalinowska z lat czterdziestych i pięćdziesiątych, zachłystująca się entuzjazmem i panegirykami, sprawia dziś efekt wręcz groteskowy. Prawda o realiach okresu stalinowskiego, która obnażyła całe jego okrucieństwo, zdaje się wykluczać samą nawet możliwość zaistnienia więzi charyzmatycznej między „wodzem" a jego krajem, sterroryzowanym, wykrwawionym i zdziesiątkowanym. A przecież wystarcza przypomnieć reakcje ludności na wiadomość o śmierci Stalina, aby zdać sobie sprawę, jak wielki był zasięg oddziaływania owego wizerunku wodza charyzmatycznego. Nie mam tu

---

Spolszczony przez autora tekst odczytu wygłoszonego w ramach kolokwium o *Stalinie i stalinizmie*, zorganizowanego przez Faculté des Lettres i Institut des Hautes Etudes Internationales, Genewa, styczeń 1980. Francuski tekst ukazał się, wraz z aktami kolokwium, w *Revue Européenne des sciences sociales*, nr 57, 1981.

na myśli gigantycznej pompy pogrzebowej, połączonej z umieszczeniem zwłok w mauzoleum, potoków oficjalnych przemówień itd., lecz niezliczone świadectwa o tej reakcji, pochodzące, m.in. od osób, które później stały się dysydentami. Wszystkie one mówią o uczuciach bezradności i opuszczenia, które przejawiała wówczas znaczna część ludności, wspominają łzy i krzyki rozpaczy: „Cóż się z nami stanie bez niego..." Miliony ludzi tłoczyły się w Moskwie, aby złożyć ostatni hołd Stalinowi i z o b a c z y ć jego zwłoki. 8 marca 1953 r. panika wybuchła wśród tego tłumu. Setki, jeśli nie tysiące ludzi (dokładnych danych brak po dziś dzień) zostały zadeptane lub zduszone, wówczas gdy tłum rozbijał się o zasieki rozstawione przez wojska NKWD, aby zagrodzić dostęp do gmachu, w którym wystawione było ciało Stalina. Jak powiada Jewtuszenko, który był wówczas w tym tłumie, Stalin zabijał nadal, nawet po swojej śmierci. Nawet władze były zbite z tropu i zdezorientowane. Po raz pierwszy, po dziesięcioleciach manifestacji ściśle zaprogramowanych i pilnie strzeżonych, znalazły się one wobec autentycznej eksplozji uczuć zbiorowych, które przybrały postać prawdziwej histerii masowej. Stąd też nieustannie wówczas powtarzane apele o spokój, o nieuleganie panice i rozterce. Oczywista, obraz ten wymaga zniuansowania. Sołżenicyn zdaje sprawę z reakcji, która w tym samym czasie miała miejsce w jednym z obozów Gułagu. Więźniowie, którym oznajmiono (z wielodniowym zresztą opóźnieniem) śmierć Stalina, dali upust swej żywiołowej radości: podczas uroczystego apelu żałobnego, przed oczyma swych osłupiałych strażników, zaczęli oni podrzucać nad głowami swe uszanki... Epizod jakże znamienny, ale jednak niepowszedni. Miał on w dodatku miejsce w obozie. Otóż Gułag, bez wątpienia, wyraża najbardziej podstawowe struktury społeczeństwa stalinowskiego, niemniej jednak tworzy on swoistą anty-społeczność.

Paradoksalnie, ludzie, którzy się tłoczyli i zadeptywali, aby zobaczyć Stalina m a r t w e g o, nader rzadko mieli okazję ujrzeć lub usłyszeć Stalina ż y w e g o. Stalin, zwłaszcza w ostatnich latach swego życia, ukazywał się publicznie coraz rzadziej; widoczny był jedynie z oddali, pojawiając się na krótko na trybunie na Placu Czerwonym, podczas manifestacji lub w swej

loży w Teatrze Wielkim. Oddziaływanie charyzmatyczne postaci fizycznie niemal nieobecnej stanowi problem, który nie ogranicza się tylko do ostatniego okresu życia Stalina. Kontakty jego z masami były zawsze nader rzadkie. Nie tu miejsce, aby podejmować sprawę, niewątpliwie patologicznych, cech psychologicznych Stalina, jego nieufności i podejrzliwości wobec wszelkich kontaktów z osobami nieznajomymi, a tym bardziej jeszcze z masowymi zgromadzeniami. Nie tu również miejsce na krytyczne rozważania nad jakże skomplikowanymi problemami, które wyłaniają rozliczne teorie postaci charyzmatycznej, a w szczególności nad kwestią cech psychologicznych osobowości, które ją niejako predysponują do skutecznego odegrania roli przywódcy charyzmatycznego. Poprzestańmy na stwierdzeniu pewnych faktów. W zestawieniu ze wzorcami przywódców charyzmatycznych, którzy występują w latach trzydziestych-pięćdziesiątych, by posłużyć się, z jednej strony, przykładami takich wodzów totalitarnych jak Hitler czy Mussolini, a z drugiej strony, przykładem charyzmatu wywieranego przez de Gaulle'a, Stalin reprezentuje, by tak rzec, antywzorzec. Wszystkie dokumenty i świadectwa są pod tym względem zgodne: Stalin nie oddziaływuje ani przez swą obecność, ani przez swe słowo. Przemawiał bardzo źle, głosem bezbarwnym i monotonnym, w dodatku z silnym akcentem gruzińskim, co dodatkowo ograniczało jeszcze oddziaływanie jego słowa. Nie miał żadnego kontaktu z masą, z tłumem, wobec których był głęboko nieufny. Z reguły i z upodobania, przemawiał do niewielkiej publiczności, starannie uprzednio wyselekcjonowanej. Pod tymi względami uderzający jest również kontrast między nim a przywódcami bolszewickimi okresu rewolucyjnego. Lenin i Trocki, Zinowiew i Kamieniew, byli zręcznymi mówcami, niektórzy z nich wręcz znakomitymi, czującymi dobrze reakcje tłumu, umiejącymi oddziaływać poprzez słowo i własną obecność.

Charyzmat zatem, ale bez osobowości chryzmatycznej? Charyzmat oddziaływujący jedynie poprzez obrazy i wyobrażenia, które zostały sfabrykowane, niemniej jednak potrafiły się zakorzenić w wyobraźni zbiorowej? Stąd też cały szereg pytań:

— kiedy ukształtowały się te wyobrażenia zbiorowe?

— w jaki sposób zostali uwarunkowani odbiorcy tych wyobra-

żeń? Warunkiem możliwości zaistnienia wyobrażeń charyzmatu jest środowisko, które przyswaja sobie takie wyobrażenia, wzmacnia i potęguje siłę ich oddziaływania.

— wyobrażenia sfabrykowane przy pomocy jakich materiałów?

— wyobrażenia spreparowane i narzucone w jaki sposób, przy użyciu jakich środków?

Ostatnie pytanie zdawałoby się sugerować zarazem odpowiedź na wszystkie poprzednie kwestie: sfabrykowany charyzmat stalinowski zawdzięcza swój sukces propagandzie. Odpowiedź to jednak nazbyt pośpieszna; wyłania ona raczej problemy i trudności, niż je rozwiązuje. Oczywista, Stalin był przedmiotem propagandy wręcz zawrotnej, rozszalałej w swym zasięgu i opętańczej w swej przesadzie. Począwszy od połowy lat trzydziestych, podobizny Stalina oraz nieustanne powoływanie się na jego słowa stają się w Związku Radzieckim wszechobecne. Portrety Stalina figurują na wystawach wszystkich sklepów, najczęściej jako jedyna ich dekoracja, towarów bowiem nie staje. Nad bramami ogrodów zoologicznych, żłobków i przedszkoli czerwone transparenty głoszą: „Dzięki Ci, Wielki Stalinie, za nasze szczęśliwe dzieciństwo!" Gigantyczne pomniki Stalina wznoszą się na placach niezliczonych miast i na szczytach najwyższych gór. Żadne miejsce publiczne nie umyka wzrokowi gipsowego Stalina, którego niezliczone popiersia produkowane są seryjnie. Stalin opiewany jest jako ojciec narodów, słońce ludzkości, przyjaciel i opiekun nauczycieli i sportowców, natchnienie poetów i kolejarzy. Każdą książkę kucharską otwiera niezmiennie cytowane z namaszczeniem odkrywcze zdanie Stalina, głoszące, że ludowi potrzebne jest smaczne i zdrowe pożywienie. Jak już wspominaliśmy, cała ta propaganda, jej poziom i styl, wydają się dziś wręcz groteskowe. Jakżeż przypisywać takiej właśnie propagandzie swoistą siłę oddziaływania, jeśli nie przyjąć zarazem, że swego czasu musiała ona być jednak zasilana czymś ponadto, niż tylko własnym pustosłowiem. Wrzaskliwa, pompatyczna i nie znająca żadnego umiaru propaganda nie tylko nie jest wszechmocna, lecz nader szybko sama siebie ośmiesza i tym samym unicestwia siłę swego oddziaływania. Inaczej mówiąc, proces uwarunkowywania odbiorców, indoktrynacja stalinowska nie ogranicza się do samego tylko rozpanoszenia się „drętwej mo-

wy". Mechanizmy tego procesu są bardziej złożone i analiza ich może okazać się pomocna dla zrozumienia warunków, które umożliwiły zakorzenienie się w mentalności zbiorowej wyobrażeń Stalina jako przywódcy charyzmatycznego.

Ewolucja wizerunku

Pytania, które wysunęliśmy, stają się bardziej precyzyjne, jeśli weźmie się pod uwagę problemy chronologii, w szczególności zaś przemiany wizerunku wodza charyzmatycznego. Sprawa to, naszym zdaniem, istotna i zasługująca na uwagę, ponieważ obraz Stalina zmienia się w czasie, wzbogacając się o nowe elementy. Jest rzeczą nader ryzykowną i niepewną proponowanie zbyt rygorystycznej chronologii w badaniach nad ewolucją tego rodzaju wyobrażeń zbiorowych. Niemniej jednak określona data nasuwa się jako szczególnie ważna i może być przydatna jako punkt odniesienia. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że obraz Stalina uzyskuje największą siłę i najszerszy zakres oddziaływania w okresie drugiej wojny światowej, a zwłaszcza wówczas, gdy dobiega ona do zwycięskiego końca. Nietrudno zauważyć, że wizerunek ten wzbogaca się wówczas o elementy nowe, których brak mu było wcześniej. Stalin uosabia Zwycięstwo; jest on również personifikacją Ojczyzny, zbawionej przed najeźdźcą; jest szefem Państwa, które dało dowód swej potęgi. Wyobrażenia te wzmacniają się niejako przez swoistą grę lustrzaną, w stosunku do wyobrażeń pokonanego wroga. Ponieważ hitleryzm w toku wojny symbolizuje zło absolutne, jego zwycięzca uosabia zatem dobro równie absolutne, ponad wszelkimi podejrzeniami. Oczywista, również w czasie wojny pojawiają się pytania i wątpliwości. Nie tylko na jej początku, w okresie katastrofalnych klęsk, gdy armia hitlerowska była przychylnie witana przez część ludności, zwłaszcza we wsiach ukraińskich, gdy setki tysięcy jeńców radzieckich zapełniały obozy niemieckie. Nawet późniejsze zwycięstwa nie zdołały zatrzeć takich wspomnień. W 1944 r. pewien młody oficer radziecki, który w Prusach Wschodnich bierze udział w zwycięskiej ofensywie, dzieli się w liście do swego przyjaciela swymi podejrzeniami co do osobistej odpowiedzialności Stalina za klęskę doznaną w 1941 r. List, przechwycony

przez cenzurę, zaprowadzi jego autora wprost do Gułagu. Jakże jednak rzadkie, jeśli nie wyjątkowe, były przypadki tego rodzaju, co Sołżenicyna.

Zauważmy jednak, że specyficzny charakter wizerunku charyzmatycznego Stalina nie tłumaczy się zgoła, czy też w niewielkim jedynie stopniu, przytoczonymi przed chwilą składnikami. Są to wszak typowe elementy składowe rozlicznych wizerunków „ojca zwycięstwa", Napoleona, Clemenceau czy też Churchilla. Otóż na wizerunek Stalina jako „wodza" nie składa się jedynie symbolika ojczyzny, chwały wojskowej, narodu, zwycięstwa itd. Przed wojną brak było tych elementów, a przecież wizerunek wodza charyzmatycznego był już wówczas sfabrykowany i rozpowszechniony. Co więcej, wcześniejsze elementy składowe wizerunku Stalina nie znikają zgoła po wojnie. Stalin jest, oczywiście, generalissimusem i najgenialniejszym strategiem w dziejach ludzkości. Ale jest on również wielkim maszynistą lokomotywy Historii (Kaganowicz *dixit*), największym marksistą, najbardziej uniwersalnym geniuszem w dziejach ludzkości, Leninem naszych czasów, zwycięskim budowniczym socjalizmu, wzorcem niedoścignionym, choć wymagającym nieustannego naśladowania dla wszystkich „stalinowców" i ludzi pracy. Uosabia on bieg i sens dziejów, którymi kieruje też niezawodnie. Zwycięska wojna dorzuciła więc elementy nowe do obrazu już istniejącego, ale nie zatarła wcześniejszych. Między powojennymi i przedwojennymi wizerunkami wodza charyzmatycznego nie zaistniał żaden radykalny zwrot; niewątpliwie zmiany potwierdzają jedynie ciągłość. Podobnie jak na portretach oficjalnych, gdzie mundur generalissimusa, ukraszony orderami, zastąpił partyjną bluzę.

Zanim jednak posuniemy się dalej w analizie owej chronologii przemian wizerunku Stalina, warto poczynić pewne uwagi na temat spreparowania tegoż wizerunku właśnie w czasie wojny. W ciągu tych lat Stalin był niewątpliwie wszechobecny s y m b o l i c z n i e. Symbolizuje on sens walki, jest gwarantem ostatecznego zwycięstwa dla tych wszystkich, co na froncie podrywali się do ataku i jakże często ginęli z okrzykiem: Z a O j c z y z n ę, z a S t a l i n a! Jednakże owa obecność symboliczna wyraża i przesłania zarazem n i e o b e c n o ś ć f i z y -

czną. Nie wchodzę tu w nader powikłany spór na temat roli Stalina jako przywódcy armii i państwa w czasie wojny, co do jego odpowiedzialności za poniesione porażki i co do jego osobistego wkładu do ostatecznego zwycięstwa. Jakby się tam nie miały sprawy z jego zdolnościami czysto wojskowymi, czy planował on operacje wojskowe na globusie, jak twierdził Chruszczow, czy też na mapach sztabowych, jak to zaświadczał Żukow, nie ulega wątpliwości, że w ciągu całej wojny Stalin niesłychanie rzadko ukazywał się publicznie swemu narodowi i nader rzadko przemawiał doń bezpośrednio. Nie zapominamy, rzecz jasna, o słynnym pierwszym przemówieniu wojennym, z dnia 3 lipca 1941 (z jakimż opóźnieniem, doprawdy, w 13 dni po wybuchu wojny, gdy front już się załamał, a olbrzymie połacie terytorium radzieckiego były już okupowane), które wyróżnia się wyjątkowym zupełnie u Stalina poszukiwaniem jakiegoś tonu wyrażającego coś w rodzaju kontaktu osobistego ze słuchaczami. Po raz pierwszy i ostatni Stalin zwracał się do swych rodaków używając tradycyjnej, rosyjskiej i prawosławnej, formuły „Bracia i siostry"... Miało również miejsce przemówienie z dnia 7 listopada 1941, wygłoszone w Moskwie do żołnierzy, którzy prosto z defilady na Placu Czerwonym wyruszali na pobliski już front (nie jest przy tym pewne, czy Stalin przemawiał rzeczywiście na Placu, czy też w studio; dostępne fragmenty filmu nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcie). Stalin pozostaje w Moskwie w grudniu 1941, co przyczyniło się do zrobienia zeń symbolu niezłomności i woli zwycięstwa, choć uciekł on przedtem z Moskwy na parę dni, w momencie paniki, jak potwierdzają to rozliczne świadectwa. Nigdy, wbrew wciąż jeszcze rozpowszechnianej legendzie, nie pojawił się na ulicach Moskwy, aby swą obecnością dodać odwagi mieszkańcom zagrożonej stolicy, zmobilizować ich serca i umysły. W ciągu całej wojny Stalin raz jeden tylko udał się na front, aby zetknąć się, mniej lub bardziej bezpośrednio, w starannie wybranym miejscu i wyreżyserowanej scenerii, jeśli nie z żołnierzami, to przynajmniej z grupą młodszych oficerów. Po wojnie oficjalni malarze, w bólach i mękach, będą się starali wyeksploatować ten jeden jedyny epizod, aby przedstawić wielkiego wodza zagrzewającego osobiście do walki swych wiernych i bohaterskich żołnierzy. W filmach ku chwale Stalina

wymyślano epizody całkowicie fikcyjne, jak, na przykład, jego przybycie samolotem do Berlina w czasie bitwy o miasto: zstępuje on z nieba do swych żołnierzy jak archanioł Gabriel. Większość jednak filmów i obrazów nie odważa się nawet posuwać tak daleko. Stalin jest ukazywany w swoim gabinecie, odległy, pochylony nad mapami, samotny lub, co najwyżej, otoczony kilkoma generałami lub członkami Biura Politycznego (z zachowaniem należytej hierarchii i właściwego dystansu). Stalin pokazuje się publicznie nieco częściej w ostatnim okresie wojny, na trybunie mauzoleum Lenina, w szczególności podczas defilady zwycięstwa, niemniej jednak są to okazje nieliczne. Natomiast słowo Stalina jest coraz bardziej obecne, zwłaszcza po zwycięstwie stalingradzkim. Obecność tego słowa dokonuje się jednak przy pomocy głosu zapożyczonego. Odczytywanie rozkazów podpisanych przez Stalina, obwieszczających kolejne zwycięstwa Armii Radzieckiej, salwy honorowe na ich cześć (starannie dozowano przy tym ilość dział i oddanych strzałów, ustalając niejako hierarchię ważności owych zwycięstw), powierzone było jednemu tylko człowiekowi, aktorowi o nazwisku Lewitan, który odznaczał się szczególnie głębokim i bogatym głosem. Występował on przy mikrofonie jedynie z tych okazji, zawsze o tej samej porze, i cały Związek Radziecki, na froncie i w głębi kraju, z napięciem czekał, czy odezwie się przez głośniki ten właśnie głos, przekazujący zwycięskie słowo Stalina. Odnotujmy, aby powrócić jeszcze do tej sprawy, ową opozycję obecność/nieobecność, która odgrywała istotną rolę w rozpowszechnianiu wyobrażeń o Stalinie.

Władza a charyzmat

Jeśli więc w okresie wojennym wizerunek Stalina jako wodza charyzmatycznego wzbogacił się jedynie o szereg nowych elementów, wypada cofnąć się w czasie, aby odpowiedzieć na wysunięte uprzednio pytania. Narzuca się przede wszystkim następujące stwierdzenie: w przeciwieństwie do „modelu" dojścia do władzy innych „wodzów" totalitarnych okresu międzywojennego, w szczególności Hitlera i Mussoliniego, charyzmat osobisty Stalina nie przyczynił się w niczym do utorowania mu drogi

do władzy. Sytuacja jest tu wręcz odwrotna: to właśnie władza zdobyta przez Stalina powoduje, że osoba jego zostaje przesłonięta przez wizerunek wodza charyzmatycznego.

Zgoła niemożliwe jest, w ramach tego szkicu, odtworzenie wszystkich etapów krętej drogi, którą Stalin wznosił się do władzy. Odnotujmy jedynie, że jego kariera była w pełni zgodna ze strukturami komunistycznego systemu totalitarnego, który utrwalił się w Rosji po rewolucji październikowej. Upraszczając sprawy, można by powiedzieć, że owo zdobycie władzy dokonało się w rezultacie dwóch, sprzężonych ze sobą, manewrów: od „peryferii" ku „centrum" oraz od „szczytu" ku „dołowi". Na początku lat dwudziestych, wąska grupa biurokracji partyjnej skupiona wokół Stalina, usadawia się stopniowo w „centrum" władzy i zajmuje szereg kluczowych pozycji w aparacie partyjnym i policyjnym. Zdobywszy te właśnie pozycje w „centrum" władzy, a tym samym na jej szczycie, władza Stalina rozpościera się stopniowo na cały aparat partyjny, a tym samym na „aktyw" i „masy" partyjne. Pozostawmy, raz jeszcze, na uboczu sprawy psychologiczne. Nie jest wykluczone, że Stalin oddziaływał swą osobowością na swych najbliższych współpracowników, na ów „rdzeń" stalinowski (chodzi tu w szczególności o aparatczyków, którzy weszli w skład tzw. „sekretariatu osobistego" generalnego sekretarza partii, który stopniowo przekształcał się w swoisty ośrodek równoległy, przejmujący funkcje władzy centralnej). Hipotezy tej tym bardziej nie można wykluczyć, że Stalin w swoisty mu sposób dobierał ów personel: jego najbliżsi współpracownicy wyróżniali się szczególnie swą miernotą intelektualną i nicością moralną. Jakby się jednak nie miały sprawy, to oddziaływanie osobowości Stalina ograniczało się do bardzo nieliczne grupy, a władza, którą uzyskał on nad partią, nie była bynajmniej z nim związana. Władzę tę sprawuje Stalin, wykorzystując w pełni strukturę „partii nowego typu", zagarniając, przede wszystkim, pełnię władzy nad aparatem partyjnym i policyjnym. Nie znaczy to bynajmniej, że – jak twierdził Trocki – Stalin miałby być jedynie wytworem biurokracji partyjnej. Teza ta jest jedynie próbą zastosowania marksistowskich schematów o „roli jednostki w historii" do wytłumaczenia zja-

wisk opornych wobec takiej interpretacji, a jawną jej intencją była próba ocalenia, za wszelką cenę, leninowskiego mitu partii, której misja miała być nienaruszona i niepodważalna, mimo wszystkich perypetii historycznych. Biurokratyczny aparat partyjny nie był bynajmniej ciałem obcym w partii, lecz stanowił jej kręgosłup. Stalin nie był zwykłym wytworem tego aparatu, lecz rozbudowywał go i kształtował. Tym samym konsolidował go i usprawniał struktury działania partii jako takiej, dostosowywał ją coraz bardziej i lepiej do wymogów totalitarnego systemu władzy komunistycznej. W aparacie identyfikacja z osobą Stalina dokonywała się zgodnie z „prawdziwie partyjnymi" regułami gry maszyny biurokratycznej, do których włączała się, jako element zasadniczy, penetracja tego aparatu przez policję (czy też raczej cały rozbudowany system wzajemnej penetracji: policja polityczna penetrowała partię, ale z kolei aparat partyjny penetrował i kontrolował policję). Zgodnie z tymi regułami gry wszelki awans w partii, a tym samym w hierarchii władzy, oznaczał coraz większą zależność od „szczytu". Zależność to dwoista, zarazem osobista i ideologiczna. Identyfikacja bowiem z osobą Stalina dokonuje się za pośrednictwem o r t o d o k s j i. Tę ostatnią można zdefiniować negatywnie jako anty-odchylenie, a pozytywnie jako absolutne dostosowanie się, bez żadnych wahań lub wątpliwości, do posiadacza władzy naczelnej, któremu z tego tytułu przysługuje monopol „autentycznej" wykładni doktryny marksizmu. Do tej ostatniej sprawy wypadnie nam jeszcze powrócić.

Czy na początku lat trzydziestych, po „roku wielkiego przełomu", gdy „lewicowe" i „prawicowe" odchylenia zostały już zlikwidowane, gdy pełnia władzy Stalina nie ulega już kwestii (również i w tym sensie, że nikt już nie odważa się jej kwestionować), czy w tym czasie narzucił się już wizerunek Stalina jako wodza charyzmatycznego? „Kult jednostki", by posłużyć się magiczną formułką, zaczyna się już panoszyć, jak świadczą o tym rozliczne uroczystości z okazji pięćdziesięciolecia Stalina (grudzień 1929). W propagandzie Stalin zajmuje miejsce coraz znaczniejsze: przedstawiany jest jako jedyny wierny uczeń i towarzysz Lenina, przywódca partii, radzieckiej klasy robotniczej, międzynarodowego proletariatu itd. Brak jest jednak świadectw,

że w tym momencie wizerunek charyzmatyczny Stalina zdołał się już utrwalić i rozpowszechnić. Poza partią Stalin jest na ogół postacią mało znaną. Wewnątrz partii „stalinowcy" są niewątpliwie coraz liczniejsi, zwłaszcza wśród nowej elity partyjnej. Natomiast wśród „starych bolszewików", którzy cieszą się jeszcze wówczas dużym prestiżem i których znakomita większość popiera, koniec końców, stalinowskie wybory polityczne, sama postać Stalina nie budzi zgoła entuzjazmu: uważa się go raczej za miernotę intelektualną i moralną. Otóż, jeśli przyjąć jako punkt odniesienia sześćdziesiątą rocznicę urodzin Stalina, można stwierdzić, że w ciągu dziesięciolecia sytuacja uległa radykalnej zmianie. Nie chodzi tu tylko o rozmach, jakiego nabrały uroczystości w całym kraju, o wybujałe dytyramby zalewające prasę, radio, ulice itd., których nawet porównać nie można ze skromnymi początkami propagandy sprzed dziesięciu laty. W owej epoce powszechnego kłamstwa i entuzjazmu na rozkaz, trudno oczywiście o świadectwa pewne, które ostałyby się wobec krytyki historycznej. Niemniej jednak pewne fakty są niewątpliwie znaczące. Mamy, na przykład, na myśli dokumenty świadczące o zachowaniu się niektórych przynajmniej ofiar represji stalinowskiej, które nie tracą przekonania i nadziei, że tylko Stalin, on jeden, jest sprawiedliwy, że chce i może sprawiedliwość przywrócić. Tak miały się sprawy z Jakirem, „stalinowcem" zajmującym wysoką pozycję w aparacie władzy, który, oskarżony o wszystkie możliwe spiski i zdrady, skatowany i storturowany, wzniósł przed plutonem egzekucyjnym swój ostatni okrzyk: „Niech żyje Stalin!" Tak miały się sprawy z wieloma komunistami (opowiada o nich w swych wspomnieniach Eugenia Ginzburg), którzy, po latach więzień i łagrów, wciąż odrzucali wszelką myśl o tym, że Stalin mógłby ponosić jakąkolwiek odpowiedzialność osobistą za „wielki terror". Zgodnie z jakże stalinowską logiką, którą sobie przyswoili, wierzą oni niezłomnie, że to „sabotażyści" i „wrogowie" wślizgnęli się do aparatu represyjnego i prześladują niewinnych, dobrych komunistów. Stalin, gdyby znał całą prawdę, nigdy by na to nie pozwolił; toteż piszą oni niezliczone listy, aby go osobiście poinformować o swym nieszczęsnym i niezasłużonym losie. Na drugim końcu drabiny społecznej (jak świadczą o tym archiwa smoleńskiego komitetu par-

tyjnego, które po wojnie znalazły się w amerykańskim posiadaniu), chłopi, robotnicy, urzędnicy itd., często bezpartyjni, zwracają się również listownie do Stalina, skarżąc się na represje, krzywdy i niesprawiedliwości, których stali się ofiarami. Stalin jawi się więc jako arbiter najwyższy, jako ten, który uosabia dobro, prawdę i sprawiedliwość, przeciwstawiając się złu, kalumnii i samowoli.

Oczywista, należy się wystrzegać zbyt pochopnych uogólnień, na podstawie świadectw szczątkowych. Jakże źle przebadany jest cały ten okres, a już zwłaszcza przemiany, jakim ulegały mentalność, świadomość i odczucia potoczne. Znikoma jest wciąż ilość dokumentów wiarygodnych (jeśli nawet dokumenty te zachowały się, a niszczono je lub fałszowano systematycznie, nie oszczędzając nawet spisów ludności, to archiwa pozostają wciąż niedostępne). Obrazy i miraże, rozsiane przez wszechobecną propagandę, zbytnio utrudniają dostęp do rzeczywistości, przesłaniają ją nieraz szczelnie. Oddziaływanie wizerunku wodza charyzmatycznego nie mogło zapewne być jednakowe. Należałoby więc dysponować danymi, które umożliwiłyby wprowadzenie zróżnicowań między partią a resztą społeczeństwa, między ludnością wiejską a miejską, między populacją ludzi wolnych a tymi, którzy zaludniają więzienia i łagry (nie wolno zapomnieć, że znalazło się w nich, w ciągu tego dziesięciolecia i według danych szacunkowych, co najmniej dwadzieścia milionów ludzi), między rozmaitymi narodowościami itd. Mimo wszystkie te zastrzeżenia, wydaje się jednak zasadne mniemanie, że w ciągu owego dziesięciolecia 1929--1939, aby zachować przytoczone wyżej symboliczne punkty odniesienia, sprawy zostały w znacznym stopniu rozstrzygnięte. To właśnie w latach trzydziestych wytworzone zostały ostatecznie warunki umożliwiające sfabrykowanie wyobrażeń wodza charyzmatycznego, jak również znaczną skuteczność ich oddziaływania. Warunki te zaistniały zarówno ze strony władzy, która wytwarzała i narzucała te wyobrażenia, jak i ze strony znacznej części ludności, która je odbierała i w mniejszym lub większym stopniu przyswajała.

Uwarunkowanie odbiorców

Zgoła niemożliwe jest prześledzenie tu złożonych przemian ekonomicznych, społecznych i politycznych, w toku których stalinizm, w stanie, by tak rzec, zalążkowym, dochodzi do pełni swego rozkwitu i utwierdza się jako system ogarniający całokształt życia zbiorowego. Zbyt długi byłby również sam tylko przegląd wydarzeń, w toku których dokonuje się konsolidacja stalinowskiego systemu władzy: pierwszy i drugi plan pięcioletni; forsowna industrializacja i masowa kolektywizacja; kolejne fale terroru, poczynając od masowych represji, które towarzyszyły przymusowej kolektywizacji, a kończąc na „wielkim terrorze" lat 1936-1938; rozbudowanie na gigantyczną skalę Gułagu, pomyślanego zarazem jako system pracy przymusowej i masowej eksterminacji więźniów itd. Poprzestańmy na podkreśleniu jednej tylko sprawy: fabrykowanie charyzmatu stalinowskiego nieodłączne jest od ujarzmienia społeczeństwa przez sowiecki system totalitarny. Jest ono również nieodłączne od autokracji Stalina, która sprawowana jest w centrum władzy będącej wytworem tego właśnie systemu. Inaczej mówiąc: Stalin nie jest tylko, ani wyłącznie, jednym spośród autokratów, których przykładów, aż nadto licznych, dostarczają dzieje. Stalinizm, jako specyficzny wariant reżymu komunistycznego, nie daje się sprowadzić do obłąkańczej nieraz tyranii „wielkiego wodza narodów", ani też do wyobrażeń, które gloryfikowały tę tyranię, otaczały ją aureolą charyzmatu. Niemniej jednak wyprodukowane wyobrażenia wodza charyzmatycznego nie były tylko, by tak rzec, kwiatkiem do kożucha, swoistą ozdóbką systemu. Wywierały one swoisty wpływ na mechanizmy jego funkcjonowania, zapewniały mu dodatkowe podstawy i dostarczały mu pozornej choćby i jakże szczególnej prawomocności. Dzięki tym właśnie wyobrażeniom znamienne dla komunistycznej władzy totalitarnej formy przemocy i zniewolenia wzmacniały się dodatkowo, na skutek sprzężenia ze swoistymi formami przemocy symbolicznej, ubezwłasnowolnienia, w sferze znaczeń i wartości, jednostek i grup społecznych.

Partia jest, niewątpliwie, środowiskiem uprzywilejowanym, w którym szczególnie zakorzenia się i kultywuje wizerunek szefa

charyzmatycznego. Partia, rzecz jasna, sprawuje władzę, ale partia, a zwłaszcza jej masy członkowskie, są również obiektem, nad którym władza jest sprawowana. Warto być może przypomnieć kilka danych liczbowych, świadczących o charakterze masowym, który przybiera partia w okresie stalinowskim: 472.000 członków w 1924 r.; 1.304.000 w 1928; 3.500.000 w 1933 r.; 1.900.000 w 1937 (spadek spowodowany pierwszymi skutkami „wielkiego terroru"); 3.300.000 w 1940 r. (wzrost spowodowany masową rekrutacją po zakończeniu „czystki"). Partia (wraz z policją, o czym już była mowa) jest niewątpliwie podstawowym narzędziem sprawowania władzy; jest ona również środowiskiem, z którego rekrutuje się aparat władzy i które odciska na nim swoiste piętno. W ciągu lat trzydziestych zmiany w partii nie są tylko ilościowe. W jej składzie zachodzą również zmiany jakościowe, które stwarzają szczególnie podatny grunt dla przyswajania wizerunku wodza charyzmatycznego. Przytoczmy znów, dla ilustracji, garść danych liczbowych. W 1939 r. 80% sekretarzy obwodowych i republikańskich komitetów partyjnych wstąpiło do partii po 1924 r.; nie przeżyli więc oni w partii ani rewolucji, ani wojny domowej (są to zresztą w ogóle ludzie młodzi: ponad połowa ma mniej niż 40 lat). W 1940 r. partia liczy co najmniej 60% członków, którzy wstąpili do niej po 1938 r., to znaczy pod koniec „wielkiej czystki" lub też natychmiast po jej zakończeniu. Jeśli chodzi o aparat partyjny (proporcje: jeden „aparatczyk" na około 15 członków), to procent nowoprzybyłych jest jeszcze większy: około 90% zaczęło swą karierę w aparacie po 1938 r. Jeszcze jedna, jakże wiele mówiąca, liczba: w 1939 r. partia liczy ok. 43% tak zwanej inteligencji (wg kombinowanych kryteriów stopnia wykształcenia i wykonywanego zawodu), w porównaniu z 1,7% w 1929 r. Awans kulturalny dokonywał się w parze z awansem społecznym, w sensie posuwania się wzwyż po szczeblach hierarchicznych władzy administracyjnej, gospodarczej, w wojsku i w policji.

Te zmiany ilościowe i jakościowe brzemienne są w rozliczne konsekwencje, jeśli chodzi o mentalność zbiorową członków partii. W interesującym nas kontekście jeden z tych skutków zasługuje na szczególne podkreślenie, mianowicie sfabrykowanie

nowej pamięci zbiorowej. W odnowionym swym składzie partia nie dysponuje już pamięcią sięgającą do czasów rewolucji i wojny domowej, ani też do lat walk frakcyjnych, gdy do pomyślenia była jakaś opozycja, choćby w postaci szczątkowej, wobec kierownictwa. Na poziomie biografii i wspomnień osobistych członków partii, historia bolszewizmu pokrywa się niemal całkowicie z historią partii stalinowskiej, jej mocą i chwałą. Ta nowa pamięć zostaje rygorystycznie skodyfikowana w dyskursie partii o samej sobie, którego wersję ostateczną zawiera *Krótki kurs historii WKP(b)*. Wydany jesienią 1938 r., opublikowany początkowo w odcinkach w *Prawdzie*, a następnie wydany w przekładach na wszystkie języki, w dziesiątkach milionów egzemplarzy, *Krótki kurs* przedstawia jako prawdy niezbite wszystkie fałszerstwa procesów moskiewskich; postacią centralną jest w nim Stalin, najwierniejszy towarzysz i współbojownik Lenina, jedyny godny jego następca, wielki budowniczy socjalizmu, dalekowzroczny i niezawodny wódz prowadzący partię i Związek Radziecki od zwycięstwa do zwycięstwa, itd. *Krótki kurs* był obowiązkowo studiowany przez wszystkich członków partii w ramach niezliczonych grup szkoleniowych rozmaitego stopnia, „uniwersytetów marksizmu-leninizmu" itp. (po drugiej wojnie światowej nawet taka strawa duchowa uznana została za nazbyt wyrafinowaną; w grupach masowego szkolenia *Krótki kurs* został zastąpiony przez *Krótką biografię J. W. Stalina* – zatwierdzoną, rzecz jasna, przez samego wodza – książeczkę, której wyuczyć należało się niemal na pamięć). W latach 1938-1941 (aż do samego wybuchu wojny radziecko-niemieckiej) *Prawda* oraz wszystkie lokalne gazety na pierwszej stronie donosiły o godnych podziwu osiągnięciach tej lub owej grupy szkolenia partyjnego – wymieniając nazwiska jej przodujących członków – która studiuje właśnie, z niewyczerpanym zapałem, czwarty rozdział *Krótkiego kursu*, przeszkodę niemal nie do zdobycia, jako że rozdział ten zawiera czterdziestostronicowy wykład materializmu dialektycznego i historycznego pióra samego Stalina. Oddziaływanie *Krótkiego kursu* nie ograniczało się, rzecz jasna, do samej tylko partii. W całym systemie szkolnictwa powszechnego nauczanie historii powtarza wiernie wulgatę *Krótkiego kursu*; w szkołach wyższych wszyscy studenci uczę-

szczają obowiązkowo na wykłady i seminaria oraz zdają egzaminy z historii partii oraz z filozofii w oparciu o *Krótki kurs*. Wydania dzieł Marksa, Engelsa i Lenina (ale również i wcześniejszych prac samego Stalina) zostają odpowiednio „podczyszczone", tak aby mogły one „uzupełniać" i podbudowywać nauki *Krótkiego kursu*. Filmy historyczne, zwłaszcza o rewolucji październikowej i o wojnie domowej, które są masowo produkowane w latach trzydziestych, przekładają na język obrazów wszystkie wymysły i fantazmy nowej wersji historii. Odpowiednio „wyczyszczone" zostają również wszystkie zdjęcia, publikacje dokumentów, zbiory muzealne itd. (Inny, jakże skądinąd ważny element owej sfabrykowanej pamięci, którego nie możemy tu omawiać, stanowiłaby analiza obrazu przedrewolucyjnej przeszłości Rosji i narodów wchodzących w skład Związku Radzieckiego oraz przemian, którym obraz ten ulegał w omawianym okresie.)

Członkowie partii nie tylko nie dysponują żadną inną pamięcią zbiorową niż ta, która została skodyfikowana przez mitologiczny dyskurs stalinowski. Co więcej, owa mitologia podbudowana jest przez pamięć, której nikt nie ośmiela się wyartykułować w słowach, ale która jakże głęboko drąży świadomość potoczną. Jest to utrwalona pamięć o bezwarunkowym posłuszeństwie, o wykonywaniu, bez chwili zastanowienia czy wahania, wszelkich kolejnych, często sprzecznych, poleceń i rozkazów płynących „z góry", których niekwestionowalna słuszność gwarantowana była przez Stalina, jego wolę i słowo (warto zresztą pamiętać, że również w żadnym z poprzednich okresów swego istnienia partia bolszewicka nie przeszła przez doświadczenia demokracji, partia zawodowych rewolucjonistów przed 1917 r.; partia wymagająca dyscypliny bardziej jeszcze surowej niż wojskowa podczas swego „okresu heroicznego" w czasie rewolucji i wojny domowej). Jest to zatem pamięć indywidualna i zbiorowa o awansie społecznym uzyskiwanym dzięki całkowitej dyspozycyjności i nadgorliwości. Sprawowanie władzy, zajmowanie stanowisk mniej lub bardziej kierowniczych, współuczestniczenie w olbrzymich przekształceniach ekonomiczno-społecznych kraju i narzucanie ich, jakżeż inaczej, przemocą, wszystko to mogło składać się zapewne na zasób doświadczeń osobistych

pełnych rozlicznych nadziei, jeśli nie wręcz uwznioślających. Doświadczenia te były jednak nieodłączne od innych, spychanych do podświadomości, których nie ważono się nie tylko wypowiedzieć, ale nawet przyznać się do nich przed samym sobą, od doświadczeń nieustannych niepewności i strachu. Nie należy bowiem zapominać, że w latach trzydziestych wstępuje się do partii uroczyście, by tak rzec, w blasku rampy, przechodząc przez cały rytuał inicjacyjny, aby znaleźć się wśród „najlepszych", wśród elity. Nie występuje się natomiast z partii z własnej woli. Jest się z niej usuniętym, a tym samym pogrążonym w mrokach nieistnienia; to GPU, nad ranem, wśród innych formalności, załatwia również odebranie legitymacji partyjnej. Być członkiem partii to przyswoić sobie, zinterioryzować, reguły gry systemu: jest się w partii wraz z innymi, ale jest się zawsze samotnym wobec wszelkich instancji zwierzchnich. Członek partii jest czujnym — przymiot to najważniejszy, nieustannie podkreślany zwłaszcza w latach „wielkiego terroru". Ale tym samym każdy członek partii wie, że jest przedmiotem „czujności" nieustannej (w praktyce granica między czujnością a donosicielstwem jest co najmniej płynna). Nie może on przeżywać czasu, ani historii, ani własnej biografii, inaczej niż jako rozkawałkowanych na skutek gwałtownych zygzaków „linii generalnej", zawsze przy tym słusznej, na skutek pustki, którą pozostawiają po sobie inni, jego przyjaciele lub krewni, o których istnieniu winien natychmiast zapomnieć (lub też atakować ich publicznie), w obawie przed chwilą słabości czy wątpliwości. Ciągłość czasu może więc być odtworzona jedynie w sferze symbolicznej, poprzez wpisanie indywidualnego losu i własnej biografii w obręb przeznaczenia, którego sens przekracza jednostkę. Trwoga i entuzjazm, sprawowanie władzy i poczucie zagrożenia, bezgraniczne oddanie i całkowita dezorientacja, odczucia te, mniej lub bardziej wyraźnie wyartykułowane, bynajmniej się nie wyłączają, lecz przeciwnie, splatają się i wzajemnie się wzmacniają, skłaniając do poszukiwania jakiegoś sensu ogólnego wydarzeń oraz symbolu, który by sens ten, samo jego istnienie, gwarantował. Być członkiem partii, to wyzbyć się wartości i znaczeń własnych, zapożyczając je u tego, który jedyny jest władny je rozdzielać, od najwyższego władcy a zarazem rozdawcy strachu i nadziei.

Partia, a tym samym grupy społeczne uczestniczące w sprawowaniu władzy (a więc czerpiące z tego korzyści prestiżowe i materialne) są, jak już o tym mowa była, środowiskiem szczególnie podatnym na kultywowanie wizerunku wodza charyzmatycznego. Wizerunek to, niewątpliwie, narzucony przez władze i propagandę; wywiera on jednak również specyficzną przemoc symboliczną, która, wzmacniając i potęgując przemoc polityczną i policyjną, działa również, mniej lub bardziej skutecznie, poza obrębem partii. Inaczej mówiąc: wizerunek Stalina jako przywódcy charyzmatycznego mógł stanowić w jakimś stopniu odpowiedź na strach i nadzieje przeżywane przez o wiele szersze warstwy ludności. Powtórzmy jeszcze raz z naciskiem: rzeczą wręcz niemożliwą jest określenie, nawet w przybliżeniu, stopnia przyswojenia sobie tego wizerunku, zróżnicowania pod tym względem środowisk społecznych. Wypada więc poprzestać co najwyżej na wymienieniu czynników, które sprzyjały uwarunkowaniu jego potencjalnych odbiorców.

Jak wiadomo, na latach trzydziestych odcisnęła swe piętno tzw. „druga rewolucja", brutalnie narzucona „z góry". Trudno byłoby przecenić, jak mnogie i rozliczne były konsekwencje tego wstrząsu dla zachowań i mentalności ogółu ludności. Nie należy zapominać, że na skutek kolektywizacji i industrializacji, przeprowadzanych z niesłychaną brutalnością, spiętrzonych z masową represją policyjną, cały tradycjonalny styl życia, jego ramy i charakter, zostały zrujnowane. Dotyczyło to zwłaszcza wsi, ale bynajmniej nie ominęło miasta. Pod koniec lat trzydziestych jakże rzadkie były przypadki osób, których świat nie doznałby owej ruiny, nie rozpadłby się na skutek działania czynników rozliczonych: represji, ale również awansu społecznego (w skali zbiorowej, a nie w ramach biografii indywidualnej, jedno nie wykluczało bynajmniej drugiego: dobra materialne, mieszkania, posady, odebrane jednym, stawały się dostępne dla innych); rozpadu tradycjonalnej wsi, przekształconej w kołchozy; zmiany miejsca zamieszkania, na skutek „wywózek", ale również na skutek wzmożonej ruchliwości przestrzennej i społecznej; wzmożonej szkolaryzacji (ale tym samym również i indoktrynacji) nowych pokoleń; niemal całkowitego zniszczenia instytucji i więzi religijnych itd. Plany pięcioletnie, zwłaszcza pierwszy plan, ze zna-

miennym dlań gorączkowym rytmem, był niewątpliwie doniosłym etapem procesu wtłaczania wszelkich działań, indywidualnych i zbiorowych, w ramy jedynego, państwowego modelu. Ten model zachowania narzucany jest, wszystkim razem i każdemu z oddzielna, we wszystkich dziedzinach życia; ten sam model stwarza jednak szanse dla indywidualnego awansu w ramach ogólnej, dokonującej się w konwulsyjnych drgawkach, bulwersacji społecznej. Wszystko to razem sprzyja zniszczeniu tradycyjnych więzi solidarności międzyludzkiej, nie pozostawia nie naruszonym żadnego z tradycyjnych schronisk dla jednostki. Destrukcja ta doprowadzana jest do skrajności zarówno przez kolejne fale masowego terroru, jak i przez cały szereg środków prawnego przymusu: paszportyzacja, co dla chłopów oznaczało dodatkowo zakaz opuszczania miejsca zamieszkania bez zgody miejscowych władz; dekrety nakazujące masowe donosicielstwo, wprowadzenie kary śmierci dla dzieci od lat dwunastu itd. Niszczeniu struktur społeczeństwa obywatelskiego towarzyszy nieuchronnie daleko posunięta atomizacja społeczna. Każda jednostka znajduje się izolowana, samotna wobec władzy państwowej, zarazem wszechobecnej i anonimowej, wobec jej przemocy rzeczywistej i potencjalnej, fizycznej i symbolicznej. Postawy wobec milionów wyłączonych ze społeczeństwa bezpośrednich ofiar terroru świadczą może najwymowniej o stopniu rozpowszechnienia strachu, niepewności, podejrzliwości. Podczas „wielkiego terroru" władza wymaga od żon, aby się rozwiodły ze swoimi mężami, zdemaskowanymi jako „wrogowie", od dzieci, aby wyparły się swych rodziców. (Pawlik Morozow, dziesięcioletni chłopak, który zadenuncjował swego ojca jako kułaka i szkodnika, jest uznany za bohatera; układa się na jego cześć poematy i pieśni, których dzieci uczą się na pamięć w szkołach.) Strach przed owymi wyłączonymi, przed kontaktem, niebezpiecznym, wręcz zakaźnym, przejawia się może najpełniej w milczeniu, które otacza Gułag. W woli niewiedzy, w odpychaniu od siebie informacji o „innym świecie". Anna Achmatowa, w *Requiem*, oddała hołd owym kobietom, które mimo wszystko zdobywały się w latach terroru na czyn prawdziwie bohaterski: wyczekiwanie po dniach i nocach w ogonku, przed bramą policji po to, aby dostać się przed okienko, spoza które-

go anonimowy policjant wyszczekiwał jedno zdanie o losie ich dzieci lub mężów: dziesięć czy też dwadzieścia pięć lat, bez prawa korespondencji (nie wiedziały one zresztą, że często było to również łgarstwem i znaczyło, że wyrok śmierci został już wykonany). Owo cmentarne milczenie przerywane było przez wrzask propagandy, która rozsławiała zbawienne skutki wychowania przez pracę, na budowie Bielomorkanału (zbiorowy grób setek tysięcy ludzi), gdzie wczorajsi przestępcy przeobrażają się w przodowników pracy, wzorowych ludzi radzieckich.

Zbiorowe represje i gwałtowne przeobrażenia społeczne doświadczane były indywidualnie jako lawina wydarzeń i zjawisk, których sens umykał całkowicie, których potocznie obserwowalne rezultaty nie układały się w żadną spójną całość: permanentny brak dóbr elementarnych i budowa gigantycznych wielkich pieców w Magnitogorsku; zawrotne zamierzenia planu pięcioletniego (w dodatku nieustannie przekraczane) i całkowita dezorganizacja gospodarki; traktory zastępujące konie i tragiczny głód pamiętnego 1933 roku; proklamowanie najbardziej liberalnej konstytucji w 1936 r. i, w ślad za tym, rozpętanie „wielkiego terroru". Propaganda, oczywiście, nie szczędziła wyjaśnień ani zapewnień: trudności, jeśli w ogóle godne wzmianki, są zawsze i jedynie przejściowe; osiągnięcia natomiast są trwałe i pełne nadziei na przyszłość. Słynne zdanie Stalina: „życie nasze stało się lepsze i radośniejsze", wygłoszone w 1936 r., stało się wszechobecnym sloganem w okresie rozszalałej wkrótce po tym represji. Propaganda, zalew słów i obrazów, masowe wiece i defilady, spychały niejako w cień represje i terror. Czymże są one, jeśli nie chwilą mroku pośród blasku olśniewającego szczęścia, chwilą milczenia pośród chóru entuzjastycznych okrzyków. Coraz większa przepaść między codzienną rzeczywistością a rozegzaltowanymi hasłami była, oczywiście, masowo postrzegana: narzucało się to nieodparcie. Władza jednak sprawowała skutecznie monopol wszelkiej informacji niezbędnej dla wytłumaczenia doświadczeń codziennych. W tej sytuacji rozdźwięk między upowszechnionym kłamstwem a prawdą powszedniości sprzyjał dodatkowo wytwarzaniu się postaw dezorientacji i niepewności wobec rzeczywistości niestabilnej i niepokojącej.

W takich warunkach trudno nie poszukiwać środków, które by pozwalały wprowadzić jakiś element składności do owego zamętu społecznego, tajemniczego i traumatyzującego, nadającego choćby pozór zrozumienia rzeczywistości. Wizerunek „wielkiego wodza" otwierał taką możliwość. Przychodził on „z góry", narzucony, ale dostarczał przecież jakiejś namiastki otuchy, umożliwiał zespolenie posłuszeństwa z entuzjazmem, stanowił jakiś trwały punkt odniesienia pośród rzeczywistości coraz bardziej chaotycznej, nieznanej i groźnej. Otwierał on również możliwość dla ominięcia, w sferze czysto symbolicznej, biurokratycznej władzy, anonimowej i miażdżącej, stwarzał możliwość, znów w sferze tylko symbolicznej, dla uzyskania jakiejś namiastki więzi osobowej. Wizerunek „wielkiego wodza" mógł więc użyczać twarzy i imienia dla własnego strachu i dla własnej nadziei.

Materiały do fabrykacji

Wizerunek wodza charyzmatycznego przedstawiał władzę jako bezosobową, a przecież uosobioną. Efekt ten zostaje w znacznym stopniu uzyskany dzięki materiałom użytym do fabrykacji tego wizerunku. Nie chodzi nam tylko o dytyramby na cześć Stalina. Można je pominąć jako drugorzędne: przeciąganie się w pochlebstwach dla tyrana i despoty jest niestety zjawiskiem historycznie banalnym. Sprawą o wiele bardziej zawiłą i trudną do oceny jest stopień przetrwania tradycyjnych wyobrażeń o carze, które oficjalna propaganda w coraz większej mierze eksploatowała, począwszy od lat trzydziestych (sam Stalin lubował się zresztą w postaciach „wielkich carów", despotycznych władców i twórców scentralizowanego państwa, i w znacznym stopniu się z nimi identyfikował, bardziej jeszcze z postacią Iwana Groźnego, z całym właściwym mu okrucieństwem, niż z Piotrem Wielkim). Inne elementy wydają się nam jednak bardziej istotne dla zrozumienia szczególnych właściwości tego wizerunku i historycznych warunków jego sfabrykowania.

Przede wszystkim więc: w ł a d z a. Nie warto chyba dodatkowo się rozwodzić nad jej miażdżącą przemocą i rozprzestrzenianym przez nią strachem. Wizerunek „wielkiego wodza" przedstawia, proszę o wybaczenie tego pleonazmu, w o d z a

właśnie (rosyjskie słowo w o ż d ż jest jeszcze mocniejsze), jedynego posiadacza i dysponenta scentralizowanej władzy (otoczonego, co najwyżej, swymi „wiernymi towarzyszami", których skład jest zmienny, a ci, co znikają, nie pozostawiają po sobie żadnych śladów), jedynego inspiratora jej poczynań i ostatecznego ich gwaranta. Posiadacz władzy, ale zarazem w c i e l e n i e i g w a r a n t w i e l k i e j o b i e t n i c y r e w o l u c y j n e j. Wizerunek wodza charyzmatycznego przekształca i sublimuje gwałt, jakże codzienny, w ś r o d e k mający zapewnić realizację celu ostatecznego, społeczeństwa sprawiedliwego, szczęśliwego, nie znającego ani państwa, ani przemocy. Obietnica i mit rewolucji są uosobione przez dalekowzrocznego i genialnego wodza, który jeden jedyny postrzega ostateczny sens wydarzeń o znaczeniu umykającym zwykłym jednostkom, jako że znają one jedynie ich cząstkowe i wieloznaczne skutki. Jest on zarazem dziedzicem tej obietnicy i gwarantem jej spełnienia. Wczoraj najbliższy i najwierniejszy towarzysz Lenina, dziś „Lenin naszej epoki" (slogan ten, jak już mowa była, wchodzi w obieg w latach trzydziestych), wizerunek Stalina przerzuca pomost między legendą aktu rewolucyjnego a obiecywaną przemienną przyszłością, a tym samym służy przesłanianiu wszystkiego, co w teraźniejszości przeczy i jednemu, i drugiemu. Wizerunek Stalina jako twórcy rewolucji mógł być utrwalany jedynie poprzez systematyczne pisanie historii od nowa (skuteczności i sprawności tej operacji służyć miała, między innymi, fizyczna likwidacja wszelkich innych pretendentów do tego tytułu), poprzez fabrykowanie nowej pamięci zbiorowej, o czym już była mowa. Fałszując systematycznie fakty przeszłości, ta sfabrykowana pamięć historyczna nawiązywała jednak w pełni do manicheizmu, właściwego mitologii rewolucyjnej, czyniąc zeń uzasadnienie permanentnej represji. Trudności i przeszkody, na które napotyka wszechmocna władza w całkowitym spełnieniu swej obietnicy rewolucyjnej, wynikają głównie, jeśli nie wyłącznie, z przewrotnych i złowrogich działań jej przeciwników. Oni to właśnie, „wrogowie ludu", nie śmieją już zwalczać jawnie słusznej i zwycięskiej sprawy. Spiskowcy, sabotażyści, truciciele, działają skrycie, toteż, aby ich zniszczyć, należy ich uprzednio zdemaskować. Szczytne to i trudne zadanie nigdy nie jest właściwie

do końca spełnione, ponieważ wróg, zmieniając swe maski i przebrania, wślizgnąć może się wszędzie. Jest on stale obecny, ale niewidoczny, namacalny, ale nieuchwytny.

Jako materiał do fabrykowania wizerunku nieomylnego wodza służą nie tylko mit i obietnica rewolucyjna, ale również i marksistowska o r t o d o k s j a. Składnikiem owego wizerunku jest, oczywiście, geniusz, dla określenia którego spiętrzane są superlatywy. Genialność ta, przymiot osobisty, jest równocześnie, jeśli nie przede wszystkim, świadectwem dostępu do Prawdy, która swym blaskiem olśniewającym opromienia postać wodza. Ortodoksja i mit rewolucyjny są przy tym sprzężone. Zwycięska rewolucja przedstawiana jest jako realizacja jedynej prawdziwej doktryny (w walce przeciwko rozlicznym „odchyleniom", których przedstawiciele są, tym samym, kontrrewolucjonistami). Równocześnie jednak sam marksizm-leninizm miałby uzyskać swe ostateczne, niezbite potwierdzenie w akcie ustanowienia nowej władzy. Prawomocność władzy komunistycznej legitymuje właśnie marksizm jako jedyny naukowy światopogląd, który odczytał i uchwycił skryty sens dziejów. W odróżnieniu od hitleryzmu, który *a priori* odrzucał wszelkie odniesienia doktrynalne, a zasadę prawomocności władzy przenosił bezpośrednio na osobowość charyzmatyczną, na czyn i słowo Führera, komunizm nie mógł, ze względów choćby historycznych, wyzbyć się powoływania na marksizm jako na doktrynę uprawomocniającą władzę totalitarną. Dokonuje się to jednak przez znamienny poślizg. Marksizm-leninizm jest, ponad wszelką wątpliwość, jedyną doktryną prawdziwą, ale jedynym genialnym odkrywcą tej prawdy, która inaczej pozostałaby nie ujawnioną lub też wręcz sfałszowaną przez wrogów, jest ten, który zajmuje ostatnie miejsce na owym słynnym medalionie, przedstawiającym nakładające się na siebie profile Marksa, Engelsa, Lenina i Stalina. Ostatni, rzecz jasna, w czasie, ale tym samym pierwszy, który ogarnia i oświetla marksizm w całości, strażnik ortodoksji, ten, który posiada monopol na wzbogacenie i rozwijanie, a nawet i na prostowanie, zasad doktryny. Można aż dziś podawać w wątpliwość wartość dzieł teoretycznych Stalina. W niczym to nie zmienia faktu, że począwszy od lat trzydziestych, a zwłaszcza po opublikowaniu *Krótkiego kursu*, marksizm Stalin funkcjonował w skali masowej, jedynie i tylko w tej kanonicznej wer-

kładni stalinowskiej. Tylko słowa Stalina otwierały dostęp do ortodoksji marksistowskiej. Szczególne zainteresowanie, które Stalin przejawiał dla teorii marksistowskiej w latach trzydziestych (ale również pod koniec życia, gdy zabrał się on do językoznawstwa i ekonomii politycznej), nie tłumaczy się jedynie względami historycznymi, a mianowicie faktem, iż należał on jeszcze do tego pokolenia przywódców komunistycznych (Mao był, być może, ostatnim jego przedstawicielem), którzy naśladowali wzorzec Marksa i Lenina: wielki rewolucjonista powinien być zarazem teoretykiem marksizmu, uosabiać jedność teorii i praktyki. Wizerunek Stalina jako jednego z twórców marksizmu nadawał jego słowu, zakorzenionemu w Prawdzie, właściwość szczególną: było to słowo samo siebie potwierdzające. Ani na chwilę nie należy zapominać przy tym, że marksizm jest doktryną o aspiracjach uniwersalistycznych, pretendującą do ogarnięcia wszystkich dziedzin wiedzy i życia. W praktyce dostarczało to podstawy ideologicznej do kontroli nad wszystkimi dziedzinami życia i do ingerencji we wszelkie dziedziny wiedzy. Ale oznaczało to również, że gdy tylko Stalin wypowiada się na tematy filozoficzne, tym samym jest największym filozofem; podobnie j e s t o n największym językoznawcą, jeśli tylko postanowił zgłębić tajemnice języka. Jeśli łysenkizm uzyskał aprobatę Stalina, to stawał się, automatycznie, jedynie prawdziwą biologią. Między aspiracjami uniwersalistycznymi marksizmu a totalitarnym charakterem władzy wytwarzała się znakomita symbioza.

Zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę, w tym przeglądzie jakże pobieżnym i niekompletnym, nad grą przeciwieństw między tym, co widzialne a tym, co niewidoczne, między przejrzystością a jej mrocznym brakiem, między obecnością a nieobecnością. Tyleż składników wizerunku Stalina, które technika propagandy wykorzystywała w skali masowej, jak się wydaje, nie bez skutku. Poruszaliśmy już ten problem, poprzestańmy więc na kilku uzupełnieniach. Stalin jest, oczywiście, wszechobecny jako obraz, jako ostateczny punkt odniesienia, jako wzór, natomiast fizycznie jest nieobecny, odległy, niedostępny. Choć może się to wydawać paradoksalne, oddalenie i niedostępność wodza mogą przyczyniać się do utworzenia zeń symbolu prawdy i sprawiedliwości, ułatwiać utożsamienie się z nim. Stalin jawi się jako je-

dyne źródło przejrzystości, której tylko posępnym cieniem jest anonimowa, mroczna maszyna biurokratyczna. Warto może przypomnieć fakt językowy, znamienny dla skuteczności takich właśnie wyobrażeń. W Rosji, w języku potocznym, mówiło się o kolejnych falach terroru jako o jeżowszczyźnie, zdanowszczyźnie, beriowszczyźnie itd., używając więc terminów pochodnych względem nazwisk wykonawców (Termin „stalinizm", „stalinszczina", jest w latach trzydziestych-czterdziestych raczej rzadki; ukuty został przez trockistów, a krążył, jak się wydaje, głównie w obozach). Tak jakby aparat represji i fale terroru odizolowane zostały od postaci Stalina, choć równocześnie jawi się on jako wódz wszechpotężny, ośrodek wszelkich decyzji. Inny przykład charakterystyczny: właśnie w latach trzydziestych nadaje się wartość szczególną osobistemu kontaktowi Stalina z jednostkami starannie dobranymi: Stachanow, Angelina (traktorzystka), Czkałow (lotnik). Oto „zwykli ludzie", którzy w i d z i e l i Stalina i r o z m a w i a l i z nim, ponieważ Stalin ich z a u w a ż y ł, wydobył z anonimowości, a tym samym uczynił z nich wzorce prawdziwego radzieckiego człowieka. Wspominaliśmy już o listach ofiar represji lub ich bliskich, adresowanych bezpośrednio do Stalina, z prośbą i nadzieją na przywrócenie sprawiedliwości. Można by przytoczyć fakt, że właśnie w latach trzydziestych zaczynają krążyć anegdoty (mniejsza o to, na ile prawdziwe) o osobistych interwencjach Stalina, o niespodziewanych jego telefonach, które, omijając maszynę biurokratyczną, naprostowywały bieg wydarzeń, naprawiały krzywdy, nagradzały zapoznane zasługi lub wręcz ratowały przed więzieniem i śmiercią. Godne uwagi byłoby również dokładne przeanalizowanie, do jakiego stopnia wyobrażenie „wroga", tak jak zostało ono urobione przez propagandę i represje, posiada strukturę zarazem homologiczną i opatrzoną odwrotnymi znakami w stosunku do wyobrażenia „wielkiego wodza". „Wróg" jest kontrrewolucjonistą i antymarksistą; jest on ukryty, a więc potencjalnie wszechobecny; jest całkowicie przejrzysty, gdyż uosabia Zło, pozostaje jednak niewidoczny aż do chwili, gdy przenikliwe spojrzenie go wykryje, a wszechpotężna dłoń zedrze zeń maskę i tak dalej...

Tak więc z otchłani lat trzydziestych Stalin wyłania się jako postać charyzmatyczna. Społeczeństwu zespolonemu przez przemoc, straumatyzowanemu przez represje i gwałtowne przemiany, których sens i cel mu umykał, rozrywanemu przez sprzeczności, których nie śmie ani nazwać, ani zrozumieć (nie ma zresztą ku temu środków), temu społeczeństwu wyobrażenie przywódcy charyzmatycznego mogło posłużyć jako miejsce dla zakorzenienia własnych trwóg, niepokojów i nadziei. W płaszczyźnie symbolicznej wyobrażenie to mogło również służyć jako namiastka jakiegoś konsensusu, choćby najbardziej chwiejnego i irracjonalnego, ale którego odczuwało ono potrzebę. Czy w charyzmat ten naprawdę wierzono? Sprawa to, być może, o wiele mniej istotna niż mogłoby się z pozoru wydawać. Nie tylko dlatego, że niezliczone są niuanse wiary w połączeniu z konformizmem, strachem, podejrzliwością. Ważniejsze wydaje się to, że stalinizm, jako forma władzy totalitarnej, mógł zadowolić się tym, iż nikt nie odważał się podać w wątpliwość wizerunku wodza, że każdy odczuwał, namacalnie wręcz, przymus podporządkowania się mu w swych zachowaniach publicznych, a często nawet prywatnych (jednym z celów systemu było przecież zatarcie wszelkich granic między sferą prywatną a sferą publiczną). Tym samym uzyskiwała swe potwierdzenie miażdżąca władza wyobrażenia wodza nad sumieniami i umysłami, a wzrastało poczucie bezsilności wobec niej. Na te właśnie wyobrażenia, wytworzone w latach trzydziestych, nałożyły się później w latach wojny inne elementy, o których wspominaliśmy: zbawca ojczyzny, zwycięski dowódca itd.

Destabilizacja w wydaniu Chruszczowa ograniczała się do krytyki „kultu jednostki". W intencji swej miała ona skompromitować wizerunek wodza charyzmatycznego nie podważając w niczym systemu społecznego, z którym był on spleciony; miała ona jakoś ograniczyć możliwy zakres terroru, który w okresach swego największego nasilenia żerał wręcz tkankę żywotną kraju, a także – motyw może najważniejszy – zagrażał bezpieczeństwu elity rządzącej, aparatu, aż do najwyższych jego szczebli. Niemniej jednak, niezależnie od intencji, wraz z owym wyobrażeniem niszczyła ona również materiały, z których zostało ono sfabrykowane: mit i obietnicę rewolucji bolszewickiej, ortodok-

się marksistowską, sfałszowaną pamięć zbiorową, wyuzdaną propagandę, rzekomą nieomylność partii itd. Jak wiadomo, propaganda nie szczędziła później wysiłków, aby zainstalować nowy „kult": Chruszczowa czy też Breżniewa. Mimo wszechobecnych portretów i karkołomnych panegiryków, mechanizmu tego nie udało się już ponownie uruchomić: ani jednego, ani drugiego nie otoczyła aureola wodza charyzmatycznego. Zapewne dlatego, że sam system, choćby dzięki inercji swego trwania, wytworzył inne, mniej lub bardziej skuteczne, mechanizmy funkcjonowania swej przemocy. Ale niewątpliwie również dlatego, że surowce, z których sfabrykowany został obraz „wielkiego ojca narodów", raz zużyte, okazały się już niezdatne do ponownej przeróbki.

Bronisław Baczko

ZESZYTY LITERACKIE

W numerze 6 (WIOSNA 1984): **Spojrzenia:** Adam MICHNIK, Blask Tocqueville'a, cień Metternicha; Adam ZAGAJEWSKI, 1983. **Proza i poezja:** Aleksander WAT, „Mała Dalila..."; Aleksander ZINOWIEW, Wprowadzenie w donosologię; Krzysztof JEŻEWSKI, wiersze; Vaclav HAVEL, Jego brocha. **Europa Środkowa:** Isaiah BERLIN, Spotkania z pisarzami rosyjskimi. **Rozmowy:** ostatni wywiad Nadieżdy MANDELSZTAM. **Listy z Paryża:** Wojciech KARPIŃSKI, Balthus. **Sztuka i polityka:** Leszek SZARUGA, Kraj poza mapą. **O książkach, Nowe publikacje, Noty o autorach.**

Numer 6 *Zeszytów Literackich* ukazał się w kwietniu 1984.
Do nabycia w redakcji (Cahiers Littéraires, 37 rue Geoffroy St. Hilaire, 75005 Paris)
Cena pojedynczego egzemplarza z przesyłką – 41 FF (6,50 $ USA); pocztą lotniczą – 47 FF (8,00 $ USA).
Prenumerata roczna – 145 FF (20,00 $ USA); pocztą lotniczą – 180 FF (25,00 $ USA).

Gene Sharp

WALKA BEZ UŻYCIA PRZEMOCY

Trudno o kompromis, gdy konflikt dotyka podstawowych dążeń społecznych, takich jak wolność, godność czy wola ludzi do stanowienia o swoim losie. Konflikty tego typu mogą być rozwiązane jedynie poprzez walkę. Przy czym w przypadku konfliktów społecznych o znaczeniu podstawowym rzadko istnieją instytucjonalne procedury ich rozwiązywania.

Kierując się przekonaniem, iż jedyną alternatywą biernego poddania w tego typu konfliktach jest czynny opór, że zwycięstwo zatem wymaga użycia gwałtu, masy posuwają się do groźby lub użycia przemocy. Prowadzi to najczęściej do krwawych rozruchów i zamieszek ulicznych, wojny partyzanckiej, zamachów politycznych, czy innych akcji wiodących bezpośrednio do wojny domowej. Strona rządowa rzadko pozostaje bierna, używa wojska i policji, lub stosuje inne formy represji dla zdławienia oporu tak w kraju, jak i w państwach ościennych.

Bez względu na to, czy gwałt jest stosowany z umiarkowaniem, czy też bez żadnej kontroli, prowadzi on zawsze do terroru, zniszczeń, ran i śmierci. Stulecie po stuleciu, dekada po de-

---

Fragmenty pierwszego rozdziału *The Politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent Publisher, 1973.

kadzie ludzie angażowali swoje siły i zdolności w celu zwiększenia skuteczności stosowania przemocy. Wraz z tym rósł zakres zniszczeń i liczba ludzkich ofiar.

Historia uczy jednak, że przemoc i gwałt nie jest jedynym i najskuteczniejszym środkiem rozwiązywania konfliktów społecznych. W kolejnych epokach, w różnych systemach politycznych ludzie skutecznie rozstrzygali spory i konflikty społeczne poprzez walkę, która nie prowadzi do zniszczeń i śmierci. Wyklucza ona bowiem stosowanie gwałtu i przemocy.

Bez względu na różnorodność nazw używanych do jej określenia, sposób walki bez użycia przemocy opiera się na jednym podstawowym przeświadczeniu; mianowicie, iż nie sposób skutecznie rządzić bez zgody i współpracy obywatelskiej. Zakres owej społecznej zgody i współpracy wyznacza zatem granice efektywnego sprawowania władzy. Innymi słowy, walka bez użycia przemocy prowadzi do kontroli, ograniczenia, lub nawet obalenia władzy politycznej w państwie poprzez użycie pokojowych środków społecznego nacisku.

Przykłady skutecznego stosowania tego rodzaju walki sięgają czasów starożytnego Rzymu i powtarzają się w przeciągu stuleci, aż do dnia dzisiejszego. W czasach współczesnych dobrze znane są przykłady z wojny domowej w Stanach Zjednoczonych. Amerykańscy osadnicy walczyli przeciwko Brytyjczykom poprzez odmowę płacenia długów i podatków, odmowę przyjmowania importu brytyjskiego, odmowę podporządkowania się prawom brytyjskim, bojkot brytyjskich instytucji, czy wreszcie manifestowanie otwartej niechęci w stosunku do probrytyjskich osadników.

W latach późniejszych, w szczególności w późnym wieku dziewiętnastym i wczesnym dwudziestym, robotnicy wielu krajów stosowali tę metodę poprzez strajki i bojkot gospodarczy, mające na celu polepszenie warunków pracy i większy dostęp do władzy.

Rewolucja Rosyjska 1905 roku jest źródłem doświadczeń walki bez użycia przemocy. Paraliżujące życie społeczne strajki, masowa odmowa poddania się rządowej cenzurze, tworzenie niezależnych instytucji społecznych, to tylko niektóre elementy zorganizowanego nacisku społecznego, który zmusił rząd carski do

reform. Sam upadek caratu w 1917 roku również był konsekwencją głębokiej dezintegracji systemu, w wyniku pokojowej rewolucji, wiele miesięcy zanim bolszewicy przejęli władzę w październiku 1917 r.

Wybitnym strategiem walki bez użycia przemocy był Gandhi. Uważał on, iż właśnie poprzez ten rodzaj walki możliwe jest zdobycie rzeczywistej wolności i sprawiedliwości. Klasycznym przykładem walki Gandhiego była kampania społecznego nieposłuszeństwa z lat 1930-1931, zapoczątkowana słynnym Marszem Solnym. Wstrząsnęła ona siłą Imperium Brytyjskiego w Indiach.

Nawet w latach terroru Niemiec nazistowskich obserwujemy sukcesy walki bez użycia gwałtu. Najbardziej spektakularnym przykładem jest masowy opór Norwegów (zwłaszcza nauczycieli) przeciwko wysiłkom Quislinga idącym w kierunku stworzenia pro-nazistowskiego państwa korporacyjnego. Niezwykle ważne są też inne przykłady. Ukryta odmowa współpracy z okupantem, lub rzadziej otwarte wyzwanie, uratowało życie wielu Żydom w czasie II Wojny Światowej.

Na drugiej półkuli masowe akcje bez użycia przemocy skutecznie obaliły szereg środkowo-amerykańskich dyktatur. Walka bez użycia przemocy była orężem Murzynów amerykańskich w latach 60-tych. Najbardziej znanym przykładem jest akcja protestu przeciwko segregacji rasowej w formie bojkotu komunikacji miejskiej w Montgomery.

Systemy komunistyczne również odczuły siłę pokojowych środków walki. Tak było w czasie powstania w Niemieckiej Republice Demokratycznej w 1953 roku, w czasie strajków w sowieckich obozach pracy przymusowej w 1953 r., czy w trakcie pokojowej fazy rewolucji węgierskiej. W 1968 roku przykład spontanicznej walki bez użycia gwałtu dali Czesi i Słowacy, stawiając czoła inwazji sowieckiej. Opór ich został złamany, lecz trwał dużo dłużej (od sierpnia do kwietnia), niżby to prawdopodobnie miało miejsce w przypadku zastosowania oporu zbrojnego.

Przykłady podobne można mnożyć. Cechuje je ogromne różnorodność, tak jeśli chodzi o stosowane formy, jak i społeczne cele. Różna była masowość tych walk, różna też była ich skuteczność. Pokojowym formom walki towarzyszyło czasem użycie siły zbrojnej. Niekiedy walka miała charakter żywiołowy, innym

zaś razem była wynikiem uprzednio przygotowanej strategii. To co łączy wszystkie formy walki bez użycia przemocy to wspólny pogląd na naturę i źródło władzy. Z poglądu tego wypływa określona koncepcja walki i wiara w jej skuteczność.

Co jest istotą władzy?

Istnieją zasadniczo dwa poglądy na naturę władzy politycznej. Pierwszy z nich widzi zależność ludzi od dobrej woli, decyzji i poparcia rządu (lub hierarchicznego systemu, którego są częścią). Pogląd drugi mówi, iż rząd czy system władzy zależny jest od dobrej woli społeczeństwa, jego decyzji i poparcia.

Pogląd pierwszy utożsamia rządy z grupą osób stojących na szczycie piramidy władzy. Pogląd drugi głosi, że władza wyrasta ze wszystkich grup społecznych w państwie.

Pogląd pierwszy ujmuje władzę jako trwałą, niezniszczalną, trudną do społecznej kontroli i obalenia. Pogląd drugi podkreśla zależność władzy od pomocy i współpracy najróżniejszych instytucji i grup społecznych, a że ta nigdy nie jest dana na zawsze i może być w każdej chwili wycofana, tedy władza z natury swej jest nietrwała i zmienna.

Wiara w skuteczność walki bez użycia przemocy opiera się na poglądzie drugim, który mówi, iż każdy rząd zależny jest od społeczeństwa, od różnorodnych grup społecznych, które tworzą podstawę danej władzy; który głosi, iż władza jest z natury krucha. Pogląd pierwszy, mówiący, że społeczeństwo zależy od rządu, że władza jest z natury monolityczna, trwała, niezniszczalna i że ma swoje źródło w decyzjach paru osób, stanowi uzasadnienie politycznego gwałtu i przemocy. Teoria monolityczna władzy wyrażona w tym poglądzie zakłada, iż władza jest pewnym określonym *quantum*, ma określony stopień siły, trwałości, określone wartości samozachowawcze i samowzmacniające. Z poglądu takiego wynika, że jakakolwiek kontrola władzy możliwa jest tylko przez dobrowolne samoograniczenie się rządzących, poprzez zmianę „własności" państwa w wyniku określonej procedury (np. wybory) lub dzięki metodom wyjątkowym (jak zamach stanu, królobójstwo), lub też poprzez niszczące użycie przemocy (np. w formie rewolucji lub wojsko-

wej agresji z zewnątrz). Monolityczna doktryna władzy konsekwentnie nie dopuszcza możliwości innych form kontroli i presji politycznej.

Przyjrzyjmy się genezie instytucji władzy bardziej dokładnie. Korzenie władzy politycznej sięgają bowiem głębiej niż formalna struktura państwa i dotykają rozległych obszarów społecznych. Prawda, iż władza poszczególnych jednostek lub grup nie wywodzi się z nich samych, lecz musi być dana z zewnątrz, jest często ignorowana. Oczywiste jest przy tym, iż poszczególne osoby są bardziej zdolne, bardziej inteligentne, budzą większe zaufanie niż inne. Nie zmienia to faktu, że władza rządzących ma źródła w społeczeństwie. Rządzący muszą bowiem być zdolni do kształtowania zachowań innych osób, muszą być zdolni do korzystania z ogromnych zasobów danego kraju, tak ludzkich jak i materialnych, muszą utrzymywać aparat przemocy i kierować państwową biurokracją.

W rzeczywistości więc władza wyrasta z współzależności paru czynników. Nazwijmy je źródłami władzy.

Źródła władzy

1) *Autorytet.* Autorytet rządzących w społeczeństwie jest jednym z najistotniejszych czynników wpływających na władzę. Może on być definiowany jako „...możliwość rządzenia, czy też oddziaływania i wpływania na zachowania innych w wyniku ich dobrowolnej akceptacji". Władza posiadająca autorytet nie musi uciekać się do stosowania przemocy.

2) *Zasoby ludzkie.* Rządzący uzależnieni są od ilości osób, które są im posłuszne lub z nimi bardziej lub mniej bezpośrednio współpracują. Wiele zależy od tego, jak dużą część społeczeństwa oni stanowią i w jakie formy organizacyjne są ujęci.

3) *Wiedza i umiejętności.* Siła władzy zależy od zdolności, wiedzy i umiejętności osób z nią współpracujących oraz od stosunku tej wiedzy i zdolności do aktualnych potrzeb rządu.

4) *Czynniki niewymierne.* Czynniki psychiczne i ideologiczne, takie jak zwyczaje, ogólny stosunek do posłuszeństwa i podporządkowania, istnienie wspólnej wiary, misji czy ideologii, wszystko to wpływa na charakter panowania władzy nad społeczeństwem.

5) *Zasoby materialne.* Stopień, w jakim rządzący kontrolują własność, zasoby surowcowe i środki finansowe, system gospodarczy, środki komunikacji i transportu współokreśla granice władzy rządu.

6) *Sankcje.* Ostatnim ważnym źródłem władzy jest typ i zakres sankcji pozostających w dyspozycji panujących. Stosowane są one zarówno w konflikcie z własnym społeczeństwem, jak też w konfliktach z innymi ośrodkami władzy. Sankcje zazwyczaj (choć niekoniecznie) polegają na przymusie i ich celem jest karanie lub odstraszanie (np. więzienia, egzekucje). Stosuje się je tak w kontekście krajowym, jak i międzynarodowym.

Zakres i różnorodność występowania poszczególnych źródeł władzy jest przedmiotem ciągłych zmian. Ograniczenie dyspozycyjności wszystkich wymienionych źródeł władzy określa bezpośrednio granice i siłę danego rządu. Bliższe przyjrzenie się temu problemowi pokazuje, iż władza jest ściśle uzależniona od stopnia współpracy i posłuszeństwa rządzonych. Rozważmy, dla przykładu, kwestię autorytetu władzy.

Autorytet jest konieczny dla istnienia i działania każdej władzy. Bez względu na to, jakimi środkami przymusu dysponuje, wymaga ona zawsze od społeczeństwa zaakceptowania swego prawa do rządzenia i wydawania poleceń. Ponieważ autorytet polega na akceptacji dobrowolnej, autorytet władzy każdorazowo zależy od społecznego stanu myślenia i jest tak zróżnicowany, jak zróżnicowane jest społeczne myślenie. Rządzeni akceptują autorytet władzy gdyż wierzą, że działa ona w imię określonych wartości moralnych lub że wyraża ogólnospołeczny interes. Z tych samych jednak powodów mogą oni odmówić władzy autorytetu, co zawsze pociąga za sobą poważne konsekwencje.

W pierwszym rzędzie osłabienie autorytetu władzy powoduje osłabienie gotowości rządzonych do posłuszeństwa. Społeczne posłuszeństwo przestaje być zwyczajową regułą i decyzje co do tego, czy być posłusznym stają się przedmiotem świadomych wyborów jednostek i grup społecznych. Upadek autorytetu, a w konsekwencji odmowa społecznego posłuszeństwa, implikują dezintegrację aparatu władzy, a gdy zjawisko nieposłuszeństwa ma charakter powszechny – upadek władzy.

Rozważmy obecnie uczestnictwo rządzonych w kształtowaniu i działaniu całego systemu władzy. Truizmem jest twierdzenie, iż rządzący muszą polegać na współpracy i pomocy rządzonych zarówno w kwestiach gospodarczych, jak i administracyjnych. Każdy rząd potrzebuje usług, wiedzy, pracy i zdolności ogromnej części społeczeństwa. Czym większy jest wpływ władzy na poszczególne dziedziny życia, tym bardziej ta władza musi polegać na współpracy i pomocy obywateli.

Społeczny wkład jest zróżnicowany. Rozciąga się on od — na przykład — specjalistycznej wiedzy eksperta technicznego, poprzez zdolności odkrywcze badaczy naukowych, organizacyjną sprawność lokalnego administratora, wydajność robotnika przemysłowego lub rolnego, a kończąc na operatywności sekretarki biurowej. Cały system polityczny i gospodarczy funkcjonuje dzięki wkładowi pracy i zdolności wielu ludzi, grup i organizacji.

Współpracy tej mogą odmówić tak poszczególne jednostki lub grupy społeczne, jak też organizacje, instytucje stanowiące część systemu. Jeśli wielu wykonawców odmówi rządzącym autorytetu, wtedy władza nie może skutecznie realizować swojej woli. Oczywiście, rząd może stosować sankcje w celu zapewnienia pożądanej pomocy i współpracy. Wysiłki te jednak będą na dłuższą metę niewystarczające, gdyż władzy nie można realizować wyłącznie na bazie zewnętrznych form podporządkowania i ukrytej nienawiści społecznej. Skuteczność działania władzy będzie ograniczona tak długo, jak długo ograniczona będzie siła i zakres jej autorytetu.

Należy więc stwierdzić, iż każda władza znajduje się pod wpływem zachowań tak swoich bezpośrednich wykonawców, jak i całego społeczeństwa i jest od tych zachowań uzależniona. Społeczna kontrola władzy będzie tym większa, im większa jest zależność rządzących od rządzonych.

Sankcje

Każdy rząd, który w obliczu masowych zamieszek nie jest w stanie, lub nie chce, przeprowadzić zmian zaspokajających szerokie oczekiwania, ucieka się do stosowania przymusu.

Władza stosuje ostre sankcje bez względu na fakt, że wywołują one niezadowolenie. Postępowanie takie jest możliwe, gdyż zazwyczaj tylko część społeczeństwa odmawia władzy autorytetu, inna część natomiast pozostaje władzy wierna i jest gotowa z nią współpracować w ratowaniu systemu przed upadkiem. Rządzący są więc w stanie używać lojalnych grup, takich jak wojsko czy policja, do nałożenia sankcji na wrogą im część społeczeństwa. Istnieje jednak parę powodów, dla których sankcje nie mogą stać się zasadniczym czynnikiem utrzymania reżimu przy władzy.

Po pierwsze, władza nie może stosować sankcji, jeśli jej własne zaplecze (osoby, instytucje, itd.) nie chce działać w charakterze policjanta czy żołnierza. Czym mniejsza owa gotowość do nakładania surowych sankcji, tym mniejsza jest skuteczność sankcji. Przy czym owo zaplecze władzy należy ujmować szeroko. Dla przykładu, produkcja narzędzi stosowania sankcji, takich jak karabiny, granaty z gazem łzawiącym, czołgi, itd., wymaga współdziałania ogromnej części społeczeństwa. Ogromny wpływ na możliwość stosowania sankcji ma, na przykład, sprawność komunikacji. Owa sprawność nie jest wyłącznie uzależniona od operatywności policji i wojska, itd., itd.

Po drugie, nawet entuzjastycznie stosujący sankcje policjanci nie są w stanie zapewnić pełnej ich skuteczności bez dobrowolnego posłuszeństwa tych, przeciwko którym sankcje są wymierzone. Innymi słowy, ogólny stopień niegłości społeczeństwa determinuje skuteczność stosowania sankcji. Czym większa jest społeczna uległość, tym skuteczniejsze jest stosowanie sankcji. I odwrotnie. Prawidłowość ta stosuje się do wszystkich rodzajów reżimów, włączając reżimy totalitarne.

Podsumujmy. Siła i pozycja władzy nigdy nie jest danym, niezmiennym *quantum*. Wręcz przeciwnie, zależy ona od liczby, rodzaju i jakości sił społecznych, które leżą w zasięgu kontroli i oddziaływania rządu. Władza rządzących jest bezpośrednio lub pośrednio uzależniona od gotowości rządzonych do zaakceptowania tej władzy, od skali społecznego posłuszeństwa i społecznej gotowości do współpracy z rządem.

Władza a obywatele – wzajemność i przyzwolenie

Najważniejszą wartością każdego rządu, wartością bez której nie może on egzystować, jest podległość i posłuszeństwo rządzonych.

Są osoby, które zakładają, iż wydanie polecenia i jego wykonanie jest czynnością mniej lub bardziej automatyczną i z powyższego wyciągają wniosek, iż sprawowanie władzy politycznej jest stosunkiem jednostronnym. Jeśli zatem polecenie i jego realizacja są nierozdzielne, wtedy wszelkie sugestie mówiące, iż władza może być ograniczona poprzez wycofanie społecznego posłuszeństwa i współpracy byłyby absurdalne. Powyższe założenie jest jednak błędne. Stosunek pomiędzy poleceniem a posłuszeństwem jest zawsze kwestią wzajemnego oddziaływania. Jest on stosunkiem wzajemności włączającym dwustronne i wielostronne relacje pomiędzy rządzącymi i rządzonymi.

Sankcje za nieposłuszeństwo są bardziej dotkliwe w stosunkach władza – poddani, niż w normalnych stosunkach pomiędzy osobami o różnym stopniu nadrzędności i podporządkowania. Jednakże istnieją określone podobieństwa pomiędzy każdym stosunkiem zależności, bez względu na to, czy to ma miejsce na linii rząd – obywatele, czy też we wszystkich innych stosunkach nadrzędności i podporządkowania. Harold Lasswell, Georg Simmel i Chester I. Bernard są autorami ciekawych rozważań nad naturą stosunku wzajemności i podporządkowania.

Profesor Lasswell analizuje przykład orkiestry symfonicznej, w której dyrygent nakłada kary na poszczególnych muzyków, nie będących w stanie wykonać jego poleceń. Niezadowolony zespół muzyczny stosuje w odwecie swoje własne sankcje przeciwko dyrygentowi, polegające na „umyślnej odmowie współpracy i wrogiej agitacji... które w konsekwencji prowadzą do zmiany dyrygenta". Lasswell twierdzi, iż bez należytej uległości poddanych (czy to w formie przyzwolenia, czy aktywnej współpracy) stosunek władzy nie jest nigdy pełny i to bez względu na możliwość użycia sankcji.

Simmel przytacza inne przykłady na ismienie powyższej zależności. Analizuje on stosunek pomiędzy mówcą i jego słuchaczami, pomiędzy nauczycielem i uczniami, pomiędzy dziennikarzem

a czytelnikami, itd., itd. Jego analiza wskazuje, że nawet w przypadku stosunku pomiędzy hipnotyzerem i osobą hipnotyzowaną występuje element wzajemności i współzależności. Polityczną konkluzją Simmela jest twierdzenie, iż „... nawet najnędzniejszy niewolnik może, przynajmniej w pewnym stopniu, oddziaływać na swego pana".

Bernard podkreśla, iż podobny stosunek współzależności zachodzi w relacjach między instytucjami i jednostkami w dużych kompleksach organizacyjnych. Dzieje się tak z uwagi na fakt, iż w procesie wykonywania różnorodnych zadań i poleceń zwierzchnicy zależni są od wykonywania poleceń przez swych podwładnych.

Procesy powyższe zachodzą również w organizmie państwowym. Polecenia i rozkazy władzy nie są wykonywane automatycznie. Dotyczy to zarówno stosunków pomiędzy rządem i zwykłymi obywatelami, jak też stosunków wewnątrz samego aparatu władzy. Sprawowanie władzy nie jest przeto jednostronnym procesem, w trakcie którego rządzący wydają polecenia, a te są natychmiast i nieuchronnie wykonywane. „Ponieważ władza polityczna polega na kontroli innych ludzi – pisze Franz Neumann – władza jest zawsze stosunkiem dwustronnym".

Zarówno w kategoriach wewnętrznych, jak i międzynarodowych władza reżimu „proporcjonalna jest do zdolności podporządkowania sobie ludzi i dopiero na bazie tego podporządkowania, do uzyskania właściwych możliwości działania". W konsekwencji istota problemu sprowadza się do kwestii posłuszeństwa i podporządkowania. Innymi słowy, jak powiedział Bertrand de Jouvenel, „kto zna źródła posłuszeństwa, ten zna naturę władzy".

Dlaczego ludzie są posłuszni?

Mając na względzie fakt, że posłuszeństwo jest konieczne, by polecenia mogły być realizowane i równocześnie stwierdzając, że posłuszeństwo takie nie zawsze ma miejsce, dochodzimy do zasadniczego pytania: dlaczego ludzie podporządkowują się woli mniejszości będącej u władzy? Odpowiedź Thomasa Hobbesa w siedemnastym wieku była prosta. Ludzie podporządkowują się

władzy ponieważ się boją, boją się władzy i boją się siebie nawzajem. W rzeczywistości nie tylko strach, ale wiele innych czynników jest źródłem społecznego posłuszeństwa. Są one zróżnicowane, złożone i wzajemnie powiązane. Wymieńmy parę z nich.

1) *Zwyczaj.* Jednym z powodów, dla których poszczególne jednostki podporządkowują się władzy, jest fakt, że posłuszeństwo jest wieloletnią praktyką ludzkości i stało się zwyczajem. W opinii niektórych nawyk posłuszeństwa jest wręcz podstawowym źródłem podległości i podporządkowania. Nikt jednak nie twierdzi, iż zwyczaj jest jedynym źródłem posłuszeństwa. Muszą zaistnieć inne powody, by posłuszeństwo stało się zwyczajem. Bez zaistnienia tych „innych powodów" zwyczaj posłuszeństwa zanika. Tak się dzieje w czasach kryzysów politycznych, czy w obliczu rosnącej zaborczości i wzrastających wymagań władzy.

2) *Obawa przed sankcjami.* Strach przed sankcjami został powszechnie uznany za źródło posłuszeństwa. Sankcje mogą przybrać wiele form społeczno-ekonomicznego nacisku. W naszych rozważaniach szczególną rolę pełnią sankcje wynikające ze stosowania prawa i z działań administracji państwowej. Sankcje tego rodzaju pociągają zazwyczaj za sobą groźbę użycia lub użycie przymusu fizycznego przeciwko nieposłusznym obywatelom. Wymuszają one posłuszeństwo przemocą oddziaływując na ludzki strach. Charakterystyczne, że sankcje z reguły nie mają na celu wykonania pierwotnego polecenia, lecz intencją ich jest karanie, lub nawet odwet za jego niewykonywanie. Stosowanie sankcji ma wywołać strach przed ponowną odmową wykonania rozkazu, tak u karanego, jak też u wszystkich innych potencjalnie nieposłusznych władzy. Rola strachu przed sankcjami jest szczególnie istotna, gdy inne źródła posłuszeństwa zostały osłabione. Niemniej, jak podkreśliliśmy wyżej, żadna władza nie może na dłuższą metę opierać się na strachu i przemocy fizycznej.

3) *Powinność moralna.* Trzecią przyczyną posłuszeństwa jest moralny nakaz posłuszeństwa. Różni się ona od powinności prawnej, choć oba rodzaje powinności często na siebie zachodzą. Poczucie moralnego obowiązku będącego przesłanką posłuszeństwa jest wynikiem normalnego procesu, w trakcie którego jed-

nostki rozwijając się absorbują zwyczaje i cele społeczne, częściowo zaś jest wynikiem świadomej indoktrynacji. Rezultatem tego skomplikowanego procesu jest poczucie wewnętrznego samoograniczenia u jednostek, które sprawia, że są one posłuszne władzy.

Ogólnie, moralny nakaz posłuszeństwa wyrasta z czterech przesłanek. Pierwszą jest wiara, iż rząd służy powszechnemu dobru. Posłuszeństwo władzy umożliwia zabezpieczenie ogółu przed jednostkami antyspołecznymi i przyczynia się do rozwoju społeczeństwa. Wiara powyższa dotyczyć może konkretnego rządu, jak i każdego rządu w ogóle. Niektórzy obywatele mogą przejawiać niezadowolenie z działań obecnego rządu, lecz dochować mu posłuszeństwa w obawie, że jego upadek przyniesie zło jeszcze większe.

Drugim źródłem moralnego nakazu posłuszeństwa jest wiara w ponadludzką siłę i zdolności władzy, które czynią wszelkie nieposłuszeństwo wręcz niepojęte. Wiara w owe niezwykłe właściwości rządu kultywowana jest przez najróżniejsze ideologie, magie, czy samozwańcze bóstwa. Nieposłuszeństwo w tych wypadkach staje się herezją, zdradą narodu lub klasy, jest równoznaczne z wyrzeczeniem się Boga, Prawdy czy Historii. Kolejnym źródłem moralnej powinności posłuszeństwa jest uznanie prawomocności władzy do wydawania poleceń. Jeśli polecenie pochodzi od osoby zajmującej oficjalnie uznane stanowisko, jeśli wydawanie poleceń przez osoby na tym stanowisku należy do tradycji, jest uregulowane prawem, a osoba dzierżąca to stanowisko zdobyła je drogą uznanych procedur, wtedy zazwyczaj ludzie czują potrzebę podporządkowania się temu poleceniu.

Ostatnim i najbardziej oczywistym źródłem moralnego nakazu posłuszeństwa jest zgodność poleceń z systemem ogólnie akceptowanych norm. Ludzie są posłuszni, ponieważ zachowanie zgodne z poleceniem jest słuszne jako takie, odpowiada ogólnemu poczuciu sprawiedliwości.

4) Korzyść własna. Organizacje i instytucje o charakterze niepolitycznym (gospodarcze, oświatowe, naukowe, itd.) uzyskują współpracę ludzi poprzez obietnice udzielenia różnego rodzaju korzyści – finansowych, zawodowych, prestiżowych. Instytucje o charakterze politycznym, a w szczególności państwo, zdobywają

współpracę obywateli w podobny sposób. Niektórzy ludzie, nie darząc sympatią rządu, czy całego systemu politycznego, współpracują z nim jednak z uwagi na swój własny prywatny interes i korzyści płynące z tej współpracy. Nagrody, wyróżnienia, awanse i prestiż, jakie rząd ofiaruje niektórym obywatelom, wszystko to pozyskuje lojalną współpracę mniejszości, która jest wykorzystywana do rządów nad większością społeczeństwa.

5) Psychiczna identyfikacja z rządem. Czasami obywatele są posłuszni władzy i z nią współpracują z uwagi na bliską emocjonalną identyfikację z danym przywódcą, rządem, lub systemem politycznym jako takim.

6) Obszary obojętności. Na co dzień ludzie nie stosują się do wszystkich praw i poleceń władzy z równym entuzjazmem i sumiennością. Nie oznacza to wszakże, iż prawa, które nie budzą społecznego entuzjazmu, są realizowane niewłaściwie i to nawet wtedy, gdy nie istnieje groźba sankcji. Dzieje się tak dlatego, iż zawsze istnieje określona sfera społecznej obojętności, wewnątrz której jednostka akceptuje polecenia bez specjalnego zastanawiania się nad ich prawomocnością.

7) Brak wiary rządzonych we własne siły. Wiele osób nie posiada odpowiedniej wiary w siebie, w słuszność swojej oceny sytuacji i możliwość skutecznego działania, aby zdecydować się na opór i nieposłuszeństwo. Rządzeni są często apatyczni, zmęczeni, rozczarowani, pełni wewnętrznej inercji. Często wierzą oni, iż rządzący są z zasady lepiej przygotowani do podejmowania i realizacji decyzji niż zwykły obywatel. Wielu z nich marzy o zmianie istniejącego porządku, lecz pozostają biernie posłuszni z uwagi na brak wiary w możliwość realizacji swoich marzeń.

W rzeczywistości nigdy nie było tak, by wszyscy ludzie posłuszni byli poleceniom władzy. Wiele osób wręcz regularnie postępuje wbrew istniejącemu prawu. Nawet silny rząd może liczyć jedynie na zwyczajowy zakres posłuszeństwa większości obywateli. Opisane w historii przypadki masowego nieposłuszeństwa, społecznego oporu i odmowy współpracy z władzą są skrajnym przypadkiem bardziej ogólnej sytuacji. Potwierdzają one tylko tezę, iż władza nie jest stosunkiem jednostronnym.

Nawet uzyskanie zwyczajowego społecznego posłuszeństwa nakłada na władzę określone ograniczenia. Działalność prawodawcza i wykonawcza władzy musi uwzględniać ogólne poczucie praworządności, jak również musi ona realizować podstawowe potrzeby społeczne.

Rola przyzwolenia

Powyższe rozważania prowadzą do ogólnego wniosku, że władza danego rządu jest wypadkową dwóch czynników: strachu przed sankcjami i dobrowolnego przyzwolenia.

Jeśli jednostka decyduje się być posłuszna, musi najpierw zaakceptować jedną lub parę z wymienionych wyżej przyczyn podporządkowania. Wola jednostki odgrywa zatem aktywną rolę w procesie posłuszeństwa. Występowanie uczucia moralnej powinności, psychiczna identyfikacja z rządzącym, akceptacja określonych „obszarów obojętności", wiara we własne siły, korzyść własna, itd., wszystkie te czynniki mają wpływ na dobrowolną akceptację woli władzy. Nawet w sytuacji gdy źródłem posłuszeństwa jest przyzwyczajenie, jednostka samoistnie akceptuje pogląd, że lepiej jest być posłusznym, choć nie zastanawia się dlaczego.

Co więcej, wola jednostki ulega zmianie pod wpływem zmiennych wydarzeń i uwarunkowań społecznych. Dla przykładu, rola korzyści własnej w motywowaniu posłuszeństwa może się zmieniać w zależności od tego, jakie znaczenie ma dla jednostki dana korzyść. W określonych sytuacjach jednostka może dojść do wniosku, że bardziej jej się opłaca nieposłuszeństwo (w szczególności wtedy, gdy przewiduje rychły upadek władzy).

Nawet w przypadku sankcji jest miejsce na akt wolnej woli. Sankcja musi wywołać strach, a jej skutki muszą być uważane za bardziej dotkliwe niż ewentualne dochowanie posłuszeństwa. Musimy przy tym rozróżnić zjawisko posłuszeństwa od zjawiska zniewolenia za pomocą bezpośredniego przymusu fizycznego. Możemy powtórzyć za Johnem Austinem, że jeżeli, na przykład, osoba odmawia pójścia do więzienia i jest tam zaciągnięta siłą, wtedy nie możemy twierdzić, że jest ona posłuszna. Jeśli jednak idzie ona do więzienia z uwagi na fakt, iż polecenie jest wsparte

groźbą sankcji, wtedy możemy mówić o posłuszeństwie, choćby wewnętrznie przeciwna ona była poleceniu. Fizyczny przymus obejmuje tylko ciało i dlatego nie wymaga posłuszeństwa.

Tylko niektóre cele, takie jak, przymusowe przesiedlenie lub uniemożliwienie poruszania, przejęcie własności, można osiągnąć poprzez fizyczny przymus stosowany wobec nieposłusznych obywateli. Ale i to jest trudne, gdy władza ma do czynienia z większą ilością nieposłusznych. Sytuacje takie wymagałyby użycia przymusu na ogromną skalę, a co za tym idzie, wymagałyby skłonienia ogromnej liczby ludzi do aktywnej współpracy w stosowaniu represji.

Większości celów wszakże władza nie może osiągnąć jedynie poprzez stałe stosowanie przymusu fizycznego. Dotyczy to w szczególności możliwości uzyskania aktywnej współpracy rządzących dla wykonywanie poleceń niezależnie od tego, czy chodzi o wykopanie rowu, przedstawienie ekspertyzy technicznej, zaaresztowanie przeciwnika politycznego, pracę w fabryce, czy przestrzeganie ulicznej sygnalizacji świetlnej.

Jak wspomnieliśmy uprzednio, samo karanie nieposłusznych nie prowadzi zazwyczaj do osiągnięcia celów poleceń (rów pozostanie nie wykopany, nawet jeśli osoba odmawiająca wykopania rowu zostaje zastrzelona). Groźba użycia fizycznej przemocy jest źródłem posłuszeństwa tylko wtedy, gdy dotyka ona bezpośrednio myśli i emocji jednostki. Innymi słowy, gdy jednostka obawia się sankcji i nie chce z ich powodu cierpieć.

Oczywiście w większości sytuacji ludzie nie chcą ponosić kosztów nieposłuszeństwa. Spotykamy jednak sytuacje odwrotne. Gandhi był jednym z tych, którzy potrafili rozbudzić uczucia i emocje do takiego stopnia, że ludzie gotowi byli ponosić ofiary i dobrowolnie akceptować sankcje.

Jeśli więc wolna wola i wybór jednostki ma miejsce nawet tam, gdzie się jej najmniej należy spodziewać – w obliczu groźby i użycia sankcji – tedy możemy przyjąć, iż posłuszeństwo jednostek wyrasta z ich przyzwolenia.

Podsumowując. Władza rządu uzależniona jest od występowania różnorodnych czynników. Występowanie tych czynników jest określone przez stopień posłuszeństwa i współpracy rządzonych wobec władzy. Posłuszeństwo to i współpraca nie zawsze

musi mieć miejsce i to bez względu na różnego rodzaju presje, czy nawet sankcje. Posłuszeństwo bowiem jest w zasadzie dobrowolne. Stąd też władza każdego rządu opiera się na przyzwoleniu społeczeństwa.

Stwierdzenie, że każdy rząd uzależniony jest od przyzwolenia swych własnych obywateli, nie oznacza oczywiście, że poddani przedkładają dany porządek nad wszystkie inne. Mogą oni przecież udzielać przyzwolenia władzy jedynie dlatego, iż nie chcą płacić ceny odmowy posłuszeństwa. Odmowa posłuszeństwa wymaga nie tylko istnienia określonych powodów, które skłaniają do oporu, ale też społecznej wiary we własne siły i gotowości ponoszenia różnorodnych kosztów oporu. Zakres wolności i tyranii w każdym systemie rządów odzwierciedla więc w dużym stopniu determinację i zdolności ludzi, by stawiać opór zniewoleniu, by stać się wolnymi.

Istnieją zatem trzy podstawowe czynniki, które określają stopień ograniczenia władzy. Są to: 1) Siła woli społeczeństwa, by kontrolować władzę, 2) siła niezależnych instytucji i organizacji rządzonych, 3) zdolność rządzonych do wycofania swego przyzwolenia i współpracy w stosunku do władzy.

Wolność nie jest czymś, co władza „daje" społeczeństwu. W dłuższym okresie czasu nie mogą też jej zakreślać formalne procedury i struktury instytucjonalne, w ramach których działa państwo. Powtórzmy za Errolem E. Harrisem, iż władza „nigdy nie może istnieć bez przyzwolenia społecznego, bez bezpośredniej współpracy dużej liczby osób i pośredniej współpracy całego społeczeństwa". Dlatego tyrania „rozwija się tylko przez ignorancję, niezorganizowanie, przyzwolenie, pomoc i współpracę z tyranem, która pozwala mu dzierżyć władzę i przekształcać ludzi w instrument przemocy".

Wszyscy mogą odmówić posłuszeństwa

Poprzednio stwierdziliśmy, iż posłuszeństwo jest wynikiem wzajemnego wpływu różnorodnych czynników, które kształtują wolę jednostek. Powody, dla których ludzie są posłuszni, są nie tylko zróżnicowane, ale ulegają ciągłej zmianie, wzmocnieniu, lub osłabieniu. Dzieje się tak, gdyż zmieniają się warunki, w ja-

kich obywatele podejmują swoje indywidualne decyzje o posłuszeństwie wobec państwa. Zmianie ulega więc i zakres autorytetu władzy, zwiększa się lub maleje obawa przed sankcjami, tak jak stale ulega zmianie ogólny pogląd ludzi na rząd i społeczeństwo. To, co w określonym czasie mieściło się w granicach społecznej tolerancji, wykracza poza nią parę lat później.

Kiedy określone źródła posłuszeństwa ulegają osłabieniu, władza stara się je uzupełnić za pomocą innych źródeł, zwiększając na przykład dotkliwość sankcji, lub też wartość udzielanych korzyści. Jeśli kroki te nie przynoszą oczekiwanego rezultatu i społeczne nieposłuszeństwo wciąż się rozprzestrzenia, prowadzi to nieuchronnie do dezintegracji systemu władzy.

Posłuszeństwa mogą odmówić zwykli obywatele, ale mogą to też uczynić przedstawiciele i wykonawcy władzy. Stanowisko i przekonania tej grupy mają dla władzy szczególne znaczenie. Każda władza korzysta bowiem z posłuszeństwa i współpracy określonej części społeczeństwa, by w ten sposób sprawować rządy nad całością. Rząd ma do dyspozycji całą armię funkcjonariuszy i pracowników oraz cały hierarchiczny kompleks organizacji, które służą utrwalaniu jego dominacji w państwie. Podporządkowanie funkcjonariuszy opiera się na tych samych przesłankach, co posłuszeństwo zwykłych obywateli, choć takie czynniki, jak korzyść własna lub psychiczna (ideologiczna) identyfikacja z rządem odgrywają zazwyczaj rolę szczególną. Natomiast strach przed sankcjami ma z reguły mniejsze znaczenie (za wyjątkiem osób przymusowo wcielonych do służby wojskowej).

Gandhi, który wielokrotnie wykorzystywał potencjał społecznego nieposłuszeństwa, przywiązywał ogromną wagę do elementu wolnej woli jednostek w procesie kształtowania frontu masowej odmowy. Podkreślał on, iż w procesie tym muszą zaistnieć trzy podstawowe fakty: 1) psychiczne przeobrażenie – od biernego poddania do odwagi i wiary we własne siły, 2) uświadomienie, iż współpraca z rządzącymi warunkuje istnienie reżimu, 3) zaszczepienie determinacji do gotowości odmowy współpracy i posłuszeństwa. Gandhi uważał, iż procesy te powinny być świadomie stymulowane przez przywódców ruchu i potwierdzał to swoją działalnością.

Zmiany społecznych postaw, których rezultatem jest powszechna odmowa posłuszeństwa władzy, dezorganizują i paraliżują tę władzę i to nawet w sytuacji, gdy funkcjonariusze państwowi dochowują jej wierności. Skuteczność odmowy posłuszeństwa zależy nie tylko od zakresu jej masowości, ale również od odporności ludzi na stosowane przeciwko nim represje. Historia daje przykłady takiej odporności, która następnie owocowała zwycięstwem. Dlatego też znaczenie skuteczności walki poprzez odmowę posłuszeństwa było już podkreślane przez wiele wybitnych jednostek w ubiegłych stuleciach. Zestawienie tych historycznych argumentów z naszym wywodem pokazuje uderzające podobieństwo. Przytoczmy parę przykładów, w szczególności z dzieł Boétiego, Machiavellego i Austina.

Etienne de la Boétie, najmniej znany z tej trójki, uważał, że odmowa pomocy tyranowi podcina korzenie jego władzy i gdy trwa przez jakiś czas, powoduje upadek tyranii bez potrzeby użycia siły. „... Jeśli tyrani nie dostają niczego, jeśli nikt nie słucha ich poleceń, wtedy bez walki, bez gwałtownego uderzenia stają się oni nadzy i bezbronni, stają się jak te rośliny bez słońca i pożywienia, którym wnet przychodzi umrzeć", prorokuje Boétie. Zdaniem Boétiego ludzie mogą zrzucić kajdany tyranii poprzez zerwanie z poddańczością, „... po prostu nie wspierajcie ich, a zobaczycie wkrótce, że są jak kolos, któremu grunt usuwa się spod nóg i ogromny ciężar jego ciała prze go do upadku". Poglądy Boétiego miały ogromny wpływ na Thoreau i Tołstoja. Poprzez Tołstoja z kolei miały wpływ na Gandhiego.

Machiavelli ostrzegał swojego „księcia" przed niebezpieczeństwem, jakie stwarza społeczna odmowa posłuszeństwa parę lat przed Boétiem. Miał przy tym na uwadze tak prostych obywateli, jak i funkcjonariuszy władzy. Książę musi zatem polegać na niepewnej woli przedstawicieli, którym zawsze może „zaświtać w głowach idea nieposłuszeństwa, wywołując poważne zamieszanie". Machiavelli podkreślał, iż Książę, „który ma społeczeństwo za wroga, nigdy nie będzie się czuł bezpieczny i im bardziej będzie on okrutny, tym słabsza będzie jego władza".

Wiele lat później Tocqueville wyraził tę myśl w podobny sposób: „Rząd, który nie ma innych środków do utrzymania posłuszeństwa niż otwarta wojna, jest bardzo bliski upadku". Obaj

myśliciele wierzyli, iż odmowa społecznego posłuszeństwa ma daleko idące konsekwencje dla władzy. Podobne przekonanie wyrażał ostatni z wymienionej trójki, John Austin. „Jeśli większość społeczeństwa jest całkowicie zdeterminowana, by obalić rząd i gotowa jest znosić trudy, jakich wymaga osiągnięcie tego celu, wtedy siła rządu i związanej z nim mniejszości społeczeństwa nie wystarczy nawet, by opóźnić zmiany. I choć władza może być wsparta przez obce rządy, nie zmusi jednak przez to ludzi do trwałego posłuszeństwa – ludzie stawiają opór znienawidzonej władzy aż do śmierci".

„Łatwiej jest zdobywać władzę niż rządzić" – zauważa Rousseau. Historia daje na to wiele przykładów.

Tłum. Jan Zielonka **Gene Sharp**

ARCHIPELAG

Miesięcznik kulturalno-polityczny wydawany w Berlinie Zachodnim.
Eseje, proza, poezja, dramat, recenzje, historia najnowsza, publicystyka polityczna, grafika, fotografia.

Prenumerata roczna: RFN – 65 DM; kraje europejskie – 67 DM; kraje pozaeuropejskie (pocztą lotniczą) – 90 DM.
Należność prosimy przekazywać przelewem pocztowym (z dopiskiem Abo) na konto:
Postcheckkonto 458 667 – 107
Jerzy Stachurski – Sonderkonto „Archipelag"
Berlin West – BLZ 100 100 10
Adres redakcji: „Archipelag" c/o Andrzej Więckowski,
Wilhemsruher Damm 139, D-1000 Berlin 26, Germany.

wywiad «Aneksu»

Rozmowa z Wiktorem Erlichem

Może zacznijmy od pytania niecodziennego: jaki jest Pana język ojczysty?

Na to pytanie niełatwo odpowiedzieć. Jeśli wziąć je dosłownie, jako pytanie o język ojca, to jest to oczywiście polski. Ojciec mój, a także jego ojciec, mówili w domu po polsku. Ale mój *mother tongue* czy też *Mutter Sprache* to rosyjski. Bo językiem matki, pierwszym i głównym, był niewątpliwie rosyjski. Jeśli rzecz potraktować chronologicznie, pierwszym moim językiem był także rosyjski, bo urodziłem się w Rosji w roku 1914 i mieszkałem tam ponad trzy lata. Gdy nie miałem jeszcze czterech lat przenieśliśmy się do Polski, co było emigracją dla mamy, a powrotem dla ojca. Mama się urodziła i wyrosła w Rosji, ojciec urodził się i wychował w Lublinie. Osiedliśmy w Warszawie i powiedziałbym, że od piątego czy szóstego roku życia moim głównym językiem był już polski. Był to oczywiście język kraju, język ulicy i moich rówieśników. Ale dom mój był dwujęzyczny. Z ojcem i starszym ode mnie o dwa lata bratem [Aleksandrem, obecnie profesorem ekonomii na uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku] zawsze mówiłem po polsku. Z mamą zawsze po rosyjsku, niezależnie od sytuacji czy okoliczności. Nasze rosyjskie rozmowy czasem prowokowały niezbyt przyjemne

reakcje ze strony otoczenia, zwłaszcza na początku lat dwudziestych. Ale od urodzenia aż do dziś, a mama moja żyje i mieszka w Nowym Jorku, jest dla mnie nie do pomyślenia mówienie z nią w innym języku niż rosyjski. Z drugiej strony było nie do pomyślenia mówienie z ojcem czy bratem w innym języku niż polski. Rodzice zresztą rozmawiali ze sobą po polsku.

Czy zna Pan jidisz?

Moja znajomość tego języka jest dość ograniczona. Zaczęło się od tego, że jidisz nie znałem. Ojciec był jednym z przywódców Bundu, tj. Żydowskiej Partii Socjalistycznej i moje dzieciństwo i młodość przeszły pod znakiem tego przywództwa. Bund rozporządzał stosunkowo niedużą ilością inteligentów, był to ruch głęboko zakorzeniony w masach robotniczych i rzemieślniczych, i językiem tych mas był jidisz. Ojciec mój pochodził z rodziny mieszczańskiej, do pewnego momentu religijnej, tj. ortodoksyjnej, bo jego ojciec był chasydem, który potem się nieco usekularyzował. Ale kulturalnie, językowo, była to rodzina zasymilowana, tak że głównym, czy może nawet jedynym językiem w rodzinie, był polski. Po to, by stać się działaczem bundowskim, mój ojciec musiał się nauczyć żydowskiego. Gdy dorastałem, językiem tym władał bardzo dobrze. Ojciec był w ogóle świetnym mówcą, bardzo efektownym i po polsku, i po żydowsku. Żydowski słyszałem w domu od czasu do czasu, tym niemniej językiem tym nie władałem przez pierwsze piętnaście lat mego życia. Nauczył mnie czytać po żydowsku mój dziadek, Szymon Dubnow. Mówić po żydowsku, i to nie całkiem płynnie, zacząłem znacznie później. Sytuacja moja, zwłaszcza jak na Stany, jest zgoła nietypowa. Wielu Żydów amerykańskich mojego pokolenia, czy też następnego, albo w ogóle nie zna żydowskiego, albo zna, jak to się mówi po angielsku, *Kitchen Yiddish*, kuchenny żydowski. To znaczy pamiętają żydowski bracci lub dziadka i używają, o ile w ogóle używają, słownictwa dość elementarnego. Trudno im mówić po żydowsku na tematy wyższe czy bardziej inteligentne. Ze mną było odwrotnie. Mój jidisz był językiem politycznym, był to język organu Bundu *Folkscajtung* i bundowskich wieców i zgromadzeń, i w części język klasyków

literatury żydowskiej. Kiedyśmy przyjechali do Ameryki, czułem pewne zobowiązania wobec żydowskiego ruchu robotniczego, zwłaszcza wobec tzw. Żydowskiego Komitetu Robotniczego (*Jewish Labor Committee*), który nas tu sprowadził. Więc zmontowałem sobie, a było to między rokiem 1945 a 48, referat o ruchu socjalistycznym w Europie i ten referat wygłosiłem w dziesięciu czy piętnastu wersjach, pod egidą różnych żydowskich organizacji robotniczych w Ameryce. Optymalna wersja tego odczytu była całkiem gładka, natomiast rozmawiać swobodnie po żydowsku nigdy nie mogłem. Przypominam sobie taki moment, kiedy w roku 1946 czy 1947 w Pittsburgu z okazji 25-ej rocznicy żydowskiej organizacji socjaldemokratycznej wygłosiłem tę właśnie optymalną wersję mojego referatu, po czym zasiedliśmy przy stole bankietowym. Obok mnie znalazła się szacownie wyglądająca starsza niewiasta, którą powinienem był zabawiać rozmową. Wtedy zdałem sobie sprawę, że miałem jej bardzo mało do powiedzenia, bo powtarzanie referatu nie było właściwe.

Gdyby miał Pan pisać pamiętnik czy dziennik, w jakim języku by Pan go pisał?

Teraz chyba po angielsku. Oczywiście, że język angielski nie mógł się dla mnie stać językiem ojczystym, czy *mother tongue* nawet w szerokim znaczeniu, bo miałem 27 lat, kiedyśmy przyjechali do Stanów. Z drugiej strony jednak spędziłem tutaj przeszło czterdzieści lat. Od 1948 roku wykładam literaturę rosyjską na uniwersytetach amerykańskich. Jeśli chodzi o sprawy zawodowe czyli problematykę literaturoznawczą, dla mnie już od lat najbardziej naturalnym językiem jest angielski. To nie znaczy, że mówię po angielsku jak Amerykanin, mówię z wyraźnym choć niełatwym do zdefiniowania akcentem.

Czy wielojęzyczność była dla Pana wzbogaceniem? Może, gdyby wychował się Pan w jednym języku, zostałby Pan pisarzem?

Na pewno wielojęzyczność ma negatywne i pozytywne aspekty. Do pozytywnych należy pewna swoboda w przenoszeniu się

z jednego środowiska kulturalnego do drugiego. Możliwe jest, że było mi łatwiej uczyć się nowych języków, bo znałem już dwa, ale nie jestem tego pewien. Wdzięczny jestem mamie, że potrafiła kultywować język rosyjski. Język polski był dla mnie w Polsce językiem centralnym. Ale gdy dorastałem, gdy byłem studentem, ze względu na wkład mamy miałem stosunek organiczny do dwóch literatur słowiańskich. I kiedy po wojnie zacząłem budować podwaliny mojej kariery akademickiej, znajomość rosyjskiego i intymny związek z literaturą rosyjską ogromnie mi pomogły. Czy stałbym się pisarzem? Najbardziej produktywnym, „twórczym" okresem mojego życia (używam słowa „twórczy" ze względu na *genre*, a cudzysłowu ze względu na poziom) był okres od lat siedmiu do czternastu, kiedy pisałem zupełnie potworne wiersze w obu językach, a potem przerzuciłem się na beletrystykę, oczywiście dość koszmarną, w języku rosyjskim. Psychologicznie dwujęzyczność mi wtedy w tej twórczości nie przeszkadzała. W wieku lat czternastu przeczytałem okiem krytycznym dwie części powieści historycznej poświęconej Rewolucji Francuskiej, którą właśnie ukończyłem, i doszedłem do wniosku, że powinienem przestać pisać. Wciąż jeszcze uważam, że był to punkt szczytowy mojej działalności jako krytyka literackiego. Inaczej mówiąc, chyba nie miałem danych na to, żeby stać się pisarzem i nie myślę, że mi wielojęzyczność w tym przeszkodziła. Jeśli natomiast chodzi o trójjęzyczność, bo w pewnym momencie zacząłem się przerzucać na angielski, to przez wiele lat odczuwałem pewien niedosyt i czułem, że nie mam w angielskim takiej swobody czy elastyczności, jaką się nieraz ma w języku ojczystym. To uczucie mi prawie przeszło, choć niezupełnie. Ale tu już mówimy o czymś innym, o emigracji, o wykorzenieniu się, o przejściu z jednego środowiska językowego do drugiego.

A matka Pana, która najpierw emigrowała do Polski, a potem do Ameryki, cały czas pisze po rosyjsku, prawda?

Przeważnie. Nigdy nie próbowała pisać po angielsku (teraz zresztą jest już w bardzo podeszłym wieku). Polskim włada bardzo dobrze, nauczyła się polskiego zanim opuściliśmy Rosję, no-

ta bene na Słowackim, co nie jest najłatwiejsze. W naszym okresie warszawskim, tj. od 1917 do 1939 roku, pisała po polsku nie tylko swobodnie, ale wręcz wykwintnie. Jej głównym językiem pozostał rosyjski. Mama jest między innymi poetką i wiersze pisała tylko po rosyjsku. W kilka lat po przyjeździe do Stanów napisała po rosyjsku doskonałą biografię swego ojca, Dubnowa. Ale jej stosunek do języka polskiego nie był stosunkiem emigrantki.

Może w takim razie „emigracja" nie jest właściwym słowem, gdy się mówi o wyjeździe Pańskiej mamy do Polski?

Chyba nie, bo już w 1918 roku łączyły ją z kulturą polską pewne więzy uczuciowe. Ale moja mama była głęboko przywiązana do swojego kraju, do języka i środowiska i dla niej rozstanie z Rosją było rzeczą bardzo trudną.

Czy środowisko, jakie Pańscy rodzice mieli w Rosji, nie istniało także w Polsce?

Ojciec był prawnikiem, ale głównie działaczem politycznym, mama natomiast, chociaż była upolityczniona i brała, zwłaszcza za młodu, czynny udział w ruchu bundowskim, była przede wszystkim człowiekiem literatury. Tak że w Petersburgu obracała się w dwóch środowiskach: politycznym, tzn. bundowsko-mieńszewickim i literackim, do którego należeli poeci i krytycy rosyjskiego przedrewolucyjnego renesansu. To środowisko straciła. Tymczasem prawie cała śmietanka mieńszewicka wyemigrowała z Rosji, głównie do Berlina. Tak się złożyło, że spędziliśmy rok szkolny 1925/26 całą rodziną poza Warszawą. Ojciec był wtedy po raz pierwszy w Stanach, gdzie prowadził akcję na rzecz Bundu. Mama, mój brat i ja spędziliśmy ten rok szkolny w Berlinie u naszych dziadków. I pamiętam, że przyjemnym aspektem tego pobytu było dla mamy nawiązanie kontaktu z grupą skupioną wokół mieńszewickiego organu *Socjalisticzeskij Wiestnik*.

W Berlinie mieszkał dziadek Dubnow...

Tak. Dziadek urodził się w województwie mińskim, w Mścisławiu, wiele lat spędził w Odessie, potem mieszkał w Petersburgu. Był to najwybitniejszy historyk żydowski naszych czasów. Ideologicznie był połączeniem świeckiego żydowskiego nacjonalisty z liberałem typu kadeckiego [Kadeci – Partia Konstytucyjnych Demokratów]. Miał raczej negatywny stosunek do marksizmu, ale do demokratycznych socjalistów odnosił się dość przyjaźnie. Nigdy nie miał złudzeń co do bolszewizmu i od samego początku traktował rewolucję październikową jako nieszczęście dla Rosji i świata. Stosunek dziadka do reżymu sowieckiego znalazł wyraz w dzienniku, który prowadził w pierwszych latach rewolucji. Wiele lat później fragmenty tego dziennika zostały wydrukowane w jego znakomitej autobiografii *Księga Życia*. Na szczęście Czeka nie miała jeszcze takiej kontroli nad społeczeństwem, jaką potem sprawowały NKWD czy KGB, ale pamiętam, że kiedy czytaliśmy niektóre stronice, robiło się nam zimno. Byłoby bardzo niewesoło, gdyby dziadka opinię o Leninie wpadły do rąk czekistów. Dubnowowie wyjechali z Rosji w parę lat po nas. Zastanawiali się nad tym, gdzie mają osiąść. Na krótki czas zatrzymali się w Kownie, ale Litwa była krajem zbyt małym, peryferyjnym. Jednym z argumentów na korzyść Polski było to, żeśmy tam byli. Dziadek był ogromnie przywiązany do mamy. Chociaż była jedną z trojga rodzeństwa, najbardziej organiczny związek łączył go z mamą. Ale do Polski miał stosunek nieco dwoisty. Znał język polski, jedną z podstawowych książek, które napisał jest *Historia Żydów w Rosji i w Polsce*. Bardzo lubił poezję polską, zwłaszcza Mickiewicza. Pamiętam jak recytował z rosyjskim akcentem „Grób Potockiej": „W kraju wiesny, pamiedzy rozkosznymi sady..." Ale bardzo był świadom istnienia i żywotności antysemityzmu w Polsce. Wydaje mi się jednak, że postanowił pojechać do Berlina, gdzie spędził 10-11 bardzo twórczych lat, nie ze względów ideologicznych, ani kulturowych, ale raczej samoobronnych. Doceniał w pełni żywotność środowiska żydowskiego w Polsce, wiedział, że jest to chyba najbardziej zróżnicowane, najbardziej aktywne środowisko żydowskie na świecie. Więc ponieważ był uczonym o dużym temperamencie i rezonansie społecznym, bał się, że go będą ciągnęli za poły, żeby występował, popierał, podpisywał. A był on

wtedy w trakcie pisania dziesięciotomowej historii żydostwa. Berlin był miejscem dostatecznie centralnym, żeby ludzie, którzy potrzebowali jego porady, mogli się do niego zgłaszać, ale środowisko żydowskie było mało dynamiczne. Muszę powiedzieć, że Dubnow był nie tylko znakomitym historykiem, ale też wspaniałym dziadkiem. Wiele się od niego nauczyłem. To był człowiek niesłychanie metodyczny, oddany pracy naukowej, ale jednocześnie otwarty na ludzi i świat. Ten erudyta był samoukiem. Urodził się w rodzinie głęboko ortodoksyjnej, nie chasydzkiej, jak mój dziadek od strony ojca, ale „litwacko" talmudycznej. Jako młodzieniec zbuntował się i postanowił się „wyświecczyć". Zdał bez wiedzy rodziców (pomagała mu ciotka, z reguły jest taki jeden konspirator w rodzinie) niesłychanie trudny egzamin eksterna. To był rodzaj egzaminu maturalnego, który był znacznie trudniejszy, jeśli się go zdawało z zewnątrz, niż gdy się go zdawało na końcu studiów gimnazjalnych. A był on szczególnie trudny dla Żyda. Tym niemniej on ten egzamin zdał. Na uniwersytet nigdy nie poszedł. Gdy go poznałem czytał, w sześciu czy siedmiu językach i jego znajomość historii światowej była naprawdę znakomita. Ale tego wszystkiego nauczył się sam. Zaczął od kariery dziennikarskiej. Miał bardzo dobre pióro, gdyby nie stał się uczonym, to chyba byłby pierwszorzędnym publicystą. Jego głównym językiem był rosyjski, choć jedną książkę napisał po hebrajsku, a inną po żydowsku. Ale resztę, około piętnaście tomów, włączając dziesięciotomową *Historię Żydów*, napisał po rosyjsku. Jego znajomość i miłość poezji rosyjskiej była wzruszająca. To był człowiek przesiąknięty kulturą rosyjską, ale był przeciwny asymilacji. Jego „nacjonalizm" był świecki i humanistyczny. Jego poprzednikiem był znany niemiecki żydowski historyk Heinrich Hirsch Graetz. Dubnow miał wielki szacunek dla Graetza, ale mawiał: istotna różnica między Graetzem a mną jest w tym, że Graetz napisał historię judaizmu, a ja piszę historię Żydów.

Okres młodości Pańskiego dziadka był momentem przełomowym w historii Żydów rosyjskich. Jakie było środowisko, w którym taki zbuntowany młody człowiek mógł się obracać?

Dziadek urodził się w 1869 roku, tak że kształtował się umysłowo na początku lat osiemdziesiątych. Był to istotnie okres przełomowy w życiu żydostwa europejskiego, to był okres Haskały, czyli „oświecenia", które się zresztą zaczęło w Niemczech. Młodzież żydowska zaczęła się buntować przeciwko ortodoksji religijnej, przeciwko izolacji gettowej i starała się znaleźć jakąś drogę do kultury europejskiej, niemieckiej, rosyjskiej czy polskiej. Dubnow swoją karierę literacką zaczął na łamach rosyjsko-żydowskiego pisma *Woschod* (Wschód), które obsługiwało ograniczone, ale rosnące środowisko językowo zasymilowanej inteligencji żydowskiej. Kiedy Dubnow trafił pod koniec stulecia do Odessy, wrzało już tam intensywne życie kulturalne na nową modłę. Byli tam tacy ludzie, jak Mendele Mojcher Sforim (Szmul Abramowicz), jak Chaim Nachman Bialik, Szolem Alejchem (Salomon Rabinowicz). Mendele Mojcher Sforim był pionierem, powiedziałbym architektem prozy żydowskiej, która była nie tylko świecka, ale bojowo antyklerykalna. Chociaż rozpoczął swoją działalność literacką po hebrajsku, przerzucił się na jidisz, bo uważał, że trzeba mówić do prostych ludzi w ich języku, a nie używać języka rytuału. Bialik, który potem stał się najznakomitszym poetą hebrajskim, pisał po hebrajsku, Szolem Alejchem po żydowsku. Dubnow stał się organiczną częścią tego barwnego środowiska. Wracając do jego postawy wobec problematyki żydowskiej, choć był człowiekiem świeckim, miał bardzo ciepły stosunek do pewnych elementów tradycji żydowskiej, takich np. jak Seder. (Ponieważ był liberałem, wolność była dla niego główną wartością i Seder traktował zawsze jako święto wyzwolenia). Jako historyk miał pozytywny stosunek do judaizmu, bo w ciągu stuleci judaizm był cementem społeczności żydowskich, uratował Żydów od zagłady. Ale w sprawach kulturowych był pluralistą; mawiał na wpół żartobliwie: są trzy żydowskie języki – jidisz, hebrajski i rosyjski. I stał się on twórcą koncepcji, która w innym kontekście ideologicznym była częścią programu Bundu, koncepcji tzw. kulturalno-narodowościowej autonomii.

Dubnow uważał, że miejsce Żydów jest w diasporze, że współistnienie jest niezwykle wzbogacające zarówno dla Żydów, jak i dla miejsca, w którym są...

Tak, choć gdy mówił o tzw. „yiszuw", to jest osiedlu żydowskim w Palestynie, mówił o nim pozytywnie. Ale kwestionował jego wyłączność i nie przeciwstawiał go diasporze. Dubnow miał wielki sentyment do Palestyny i rozumiał, czym Palestyna może być emocjonalnie dla Żydów. Nie był mesjanistą; ale uważał, że te ciągoty wytwarzają dynamiczną, oddaną sprawie żydowskiej społeczność, która reprezentuje istotny wymiar życia żydowskiego na świecie. On był głównie jednak ideologiem diaspory, wychodził z założenia, że znakomita większość żydostwa pozostanie poza Palestyną. Ponieważ był człowiekiem głęboko antyelitarnym, głęboko demokratycznym, uważał, że jest błędem budowanie przyszłości Żydów na mniejszości raczej niż na większości. Jeżeli zachowanie żydowskości jest wartością, a dla niego nie ulegało to wątpliwości, to trzeba mówić głównie w kategoriach, które są przydatne dla większości. I widział rozwiązanie w formie kulturowo-narodowej autonomii w obrębie tych krajów, w których Żydzi tradycyjnie mieszkali. Bund, jako partia socjalistyczna, uważał rozwiązanie kwestii żydowskiej za możliwe tylko w ramach socjalizmu. Dubnow, jako pluralistyczny liberał, nie miał żadnej określonej, jednolitej wizji tego przyszłego społeczeństwa. Nie miał wizji społeczeństwa, które będzie zupełnie inne od tych, co są nam znane. Ale on też widział związek między losami Żydów, którzy mieszkali w tych krajach, a charakterem ustrojów tam panujących.

Była to postawa alienująca go ze wszystkich nurtów politycznych...

Była to postawa pozapartyjna. Faktem jest, że Dubnow cieszył się mirem we wszystkich środowiskach żydowskich, włączając Palestynę. Wydaje mi się, że tłumaczy się to tym, że był uczonym dużej miary, i że ludzie na ogół nie zdawali sobie sprawy z jego krótkotrwałej roli jako ideologa partyjnego. Pod koniec dziewiętnastego wieku był jednym z założycieli „Folkspartei". Partia ta odegrała minimalną rolę, ale myśl polityczna Dubnowa wywarła widoczny wpływ na życie w środowiskach żydowskich, chociaż on sam pozostał poza trzema głównymi nurtami: ortodoksją, syjonizmem i marksizmem.

Interesujące jest jego myślenie na temat hitleryzmu, zwłaszcza, że jest to osoba tak wkomponowana w kraje oświecenia. Co się nagle stało z Niemcami? To jest jakby zanegowanie jego teorii.

To był dla niego wielki wstrząs. Dubnow znał doskonale historię antysemityzmu, włączając antysemityzm niemiecki. Co go zaskoczyło, to żywotność, brutalność antysemityzmu niemieckiego. Ten wybuch zwierzęcego irracjonalizmu to było coś, czego nie mógł wbudować w swój światopogląd.

Historia Żydów może być historią antysemityzmu, ale jego Historia Żydów *nią nie jest.*

Nie. Oczywiście tam jest dużo o antysemityzmie, ale *Historia* Dubnowa ma znacznie szerszy zasięg. Jako historyk Dubnow był człowiekiem dziewiętnastego wieku. Filozoficznie był pozytywistą, dla niego Comte i Spencer to były bardzo istotne postacie. Bliskie mu były koncepcje postępu, melioracji. Poczynając od zwycięstwa Hitlera, a może nawet nieco wcześniej, wiedział, że będzie źle. Jego w tym właśnie czasie nieraz zapraszano do Ameryki, dając do zrozumienia, że Ameryka jest znacznie bezpieczniejsza. On za każdym razem odmawiał i mówił: ja chcę być z moim narodem. Wątpię, czy stracił swój długofalowy optymizm. Na krótką metę jednak był w latach trzydziestych pesymistą.

Jak umarł Pański dziadek?

Po tym, jak hitlerowcy doszli do władzy, Dubnowowie przenieśli się z Berlina do Rygi. Babka umarła przed wojną. Dziadek zginął wkrótce potem, jak Niemcy weszli do Rygi. Nie ma zupełnej zgody, jeśli chodzi o szczegóły jego śmierci. Został zastrzelony przez oficera czy też żołnierza niemieckiego w trakcie likwidacji getta w Rydze. Było to latem 1941 roku.

Pański ojciec także zginął podczas wojny. Jak z perspektywy rodziny wyglądała „Sprawa Erlicha i Altera"?

Wyszliśmy z Warszawy w noc z szóstego na siódmego września, moi rodzice, brat, bratowa i ja, oraz szereg towarzyszy, aktywistów bundowskich. Szliśmy na wschód. Wyglądało na to, że Warszawa się podda bez walki, że będzie ogłoszona otwartym miastem. Ludzie, którzy byli najbardziej zagrożeni przez Niemców, a oczywiście bundowcy należeli do tej kategorii, wychodzili z miasta. Armia polska się cofała na wschód, druga linia obrony miała być budowana na Bugu, więc szereg młodych ludzi, jak dotąd nie zmobilizowanych, zmierzało w tym samym kierunku. Ja należałem i do jednej, i do drugiej kategorii. Stefan Starzyński, który politycznie nie był bliski ojcu ani Alterowi, ale miał dla nich wielki szacunek, zresztą wzajemny, powiedział: Wy musicie wyjść. W kilka dni potem sytuacja się zmieniła, to była w dużym stopniu decyzja Starzyńskiego. W międzyczasie szliśmy na wschód, nie mając w zasadzie określonego celu podróży. W pewnym momencie dobrnęliśmy do Pińska. Pamiętam, że byliśmy niesłychanie wymęczeni marszem i kiedy usiedliśmy na werandzie u miejscowego działacza Bundu (bo na ogół szło się od miasteczka do miasteczka i od działacza do działacza), on nastawił radio. Usłyszeliśmy komunikat: Wiaczesław Mołotow [ówczesny komisarz Spraw Zagranicznych] dał rozkaz „naszej heroicznej" Czerwonej Armii wyzwolić niezwłocznie „jedinokrownych bratiew", tzn. Zachodnich Białorusinów i Zachodnich Ukraińców. To był oczywiście bezpośredni rezultat paktu sowiecko-niemieckiego, o którym wówczas nic nie było wiadomo. I w 24 godziny później Armia Czerwona wmaszerowała do Pińska. Słowem, nie my przyszliśmy do Sowietów, tylko Sowieci do nas. Pod koniec września zaczęły kursować pociągi między Pińskiem i niektórymi miastami na terenie dawnej „panskoj Polszy". Była pogłoska, że linia demarkacyjna między strefą niemiecką a sowiecką będzie przeprowadzona na zachód od Lublina. Mój ojciec pochodził z Lublina. Nie wyobrażam sobie, żeby ojciec miał jakieś złudzenia dotyczące okupacji sowieckiej, ale postanowił, że jeżeli już ma być pod okupacją sowiecką, to ma więcej sensu, żeby wrócił do miasta, które zna, niż tkwić w Pińsku. Przekonał nas, że będzie lepiej, jeżeli najpierw pojedzie sam, a my w kilka dni później. Twierdził, że będzie się mniej rzucał w oczy. Pociąg

jego zatrzymał się w Brześciu Litewskim, bo to była sowiecko-niemiecka granica. Na stacji w Brześciu jakiś warszawski komunista go poznał i zadenuncjował. Zaaresztowano go na miejscu. Myśmy się o tym dowiedzieli następnego dnia, bo przypadkowo jakiś piński towarzysz był na tej stacji, widział to, wrócił i nam opowiedział. Postanowiliśmy więc pojechać do Wilna, bo w Wilnie było jedno z największych więzień na Kresach i myśleliśmy, że tam ojca przewiozą. Jak się później okazało, tak się też stało. Ale wtedy niczego nie można się było dowiedzieć. Gdy mama chodziła do więzienia i zasięgała języka, odpowiadali: nie możemy wam powiedzieć gdzie on jest, zaufajcie sprawiedliwości sowieckiej. Na jesieni 1939 roku Rosjanie oddali Litwie wileńszczyznę, a sami się wycofali. Ale latem czterdziestego zaczęli tam instalować bazy wojskowe. Litwini mówili: zyskaliśmy Wilno, ale straciliśmy Litwę. Przez pewien czas było cicho. Była zima, o ojcu wciąż nic nie było wiadomo. W lipcu 1940 roku NKWD zaczęło działać i jak wróciliśmy pewnego dnia do naszego mieszkania, to nam gospodyni powiedziała: o Was pytano. Wtedy wyjechaliśmy z Wilna, przenieśliśmy się do Kowna. Sytuacja była dość drastyczna, ale na początku czterdziestego pierwszego roku udało nam się wyjechać legalnie z Kowna przez Moskwę i Władywostok do Japonii. Z Japonii mieliśmy nadzieję przyjechać do Stanów, ale to się nie udało, więc pojechaliśmy na rok do Kanady i dopiero w 1942 przyjechaliśmy do Nowego Jorku. Wiktora Altera, jak się okazało, zaaresztowano w Kowlu mniej więcej w tym samym czasie co ojca. Ojca przewieziono najprzód do Wilna, a potem do Łubianki. Alter też pod koniec 1939 roku przewieziony został do Moskwy. Kiedyś się przypadkowo zobaczyli podczas spaceru więziennego. Obu z początku skazano na śmierć jako agentów „międzynarodowej burżuazji" i polskiej Defensywy. Potem im te kary zamieniono na dziesięć lat katorgi. Wypuszczono ich w sierpniu 41 roku na podstawie umowy, którą po inwazji hitlerowskiej Stalin zawarł z Sikorskim. Myśmy wtedy już byli w Kanadzie.

Wkrótce po tym, jak ojciec został zwolniony, wysłał pocztą dyplomatyczną dwa listy do Nowego Jorku. Jeden list był do towarzyszy, drugi do nas. Jak zaczęła się ewakuacja Moskwy, a rząd i ambasady przenoszono do Kujbyszewa, ojciec i Alter,

którzy byli wtedy w bardzo dobrych stosunkach z polskim ambasadorem, profesorem Stanisławem Kotem, wyjechali tam pod egidą ambasady polskiej. Że są na wolności, o tym co przeszli (w jak najogólniejszych zarysach) i o ich planach dowiedzieliśmy się z tych listów. Była mowa o tym, że Alter wyjedzie do Londynu i będzie reprezentował Bund w parlamencie polskim w Londynie. Ojciec miał wyjechać do Nowego Jorku i działać stamtąd. Mieli pewne podstawy do optymizmu, bo przez kilka miesięcy traktowano ich jako *personae gratae*. Wkrótce po przyjeździe do Kujbyszewa władze zaczęły z nimi pertraktacje w sprawie ich udziału, nawet bardzo czynnego, w Żydowskim Komitecie Antyfaszystowskim, który wtedy zaczęły montować. Obaj byli przed wojną bardzo bojowymi antystalinowcami, a to, co przeszli, na pewno nie uczyniło ich bardziej prosowieckimi. Ale tu nie chodziło o nacisk, bo gdyby to wchodziło w grę, zareagowaliby inaczej. Oni uważali, że w tym momencie głównym wrogiem jest Hitler i w walce z nim gotowi byli współpracować nawet z diabłem. Wobec tego gotowi byli odegrać pewną rolę w zmobilizowaniu opinii zachodniej na rzecz wzmożonego wysiłku wojennego. Motywy Stalina nie są dla mnie równie jasne; nie sądzę by miał jakiekolwiek wątpliwości co do ich odporności moralno-politycznej. Nie jest wykluczone, że chciał się upewnić, że ich się nie da złamać czy skorumpować. Jeżeli tak, to chyba doszedł do tego wniosku w dość krótkim czasie. I chyba pamiętał rolę, jaką ojciec odegrał w 1917 roku, podczas rewolucji październikowej, podczas słynnego posiedzenia piotrogradzkiego sowietu, uwiecznionego w książce Johna Reeda *Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem* i w filmie „Reds", kiedy mieńszewicy i eserzy na znak protestu wyszli z sali obrad. Reed twierdził, że z ramienia protestujących przemówił mieńszewik Abramowicz. Reed się omylił; to nie był Abramowicz, jak zauważono niedawno w *Partisan Review*, to był Henryk Erlich.

Czwartego grudnia 1941 roku ojciec i Alter siedzieli wieczorem przy stoliku w kujbyszewskim hotelu, gdy zadzwonił telefon. Odebrał go Alter, wrócił i powiedział: Henryku, nas wołają. Wyszli i nigdy nie wrócili. Dowiedzieliśmy się o tym wkrótce po fakcie, bo przy tym byli świadkowie. (Jednym z nich był Ksawery Pruszyński, który ogłosił w 1943 w *Naszej Polsce* piękny esej

o ojcu i Alterze pt. „Dwaj ludzie".) Wtedy zaczęły się interwencje, ambasador Kot robił wszystko, co było w jego mocy. Odpowiadano mu niezmiennie: wszystko jest w porządku, są w dobrych rękach. W pewnym momencie mu powiedziano: Pan nie ma żadnych podstaw do interwencji, bo oni są obywatelami rosyjskimi. Rzecz jasna, że to od razu zakwestionował, ale rozmowy jego z Andrejem Wyszyńskim [Komisarzem Sprawiedliwości] były bezpłodne. Potem były interwencje ze strony amerykańskich związków zawodowych i osobistości takich jak republikański kandydat na prezydenta Wendell Wilkie. (State Department, do którego się nieraz zwracano, wolał się nie angażować.) Najbardziej energicznie i konsekwentnie działała American Federation of Labor. Przez cały rok 1942 władze odpowiadały wymijająco. W marcu 1943, kiedy sytuacja Armii Czerwonej stała się nieco mniej drastyczna, a reżymowi sowieckiemu trochę mniej zależało na opinii publicznej niż w 1942, ambasador sowiecki w Waszyngtonie Maksym Litwinow zakomunikował przywódcy amerykańskich związków zawodowych Williamowi Greenowi, że Wiktor Alter i Henryk Erlich zostali rozstrzelani w grudniu 1942 roku za defetystyczną propagandę w Armii Czerwonej i scharakteryzował ich jako agentów niemieckich. Nigdy się chyba nie dowiemy, kiedy zginęli, ale nie ma powodu przypuszczać, że stało się to w rok po aresztowaniu, a nie wkrótce po tym, jak ich wywołano. Data z końca grudnia 1942 służy chyba za usprawiedliwienie długiego milczenia ze strony władz.

Pan był już wówczas w Ameryce. Gdyby wtenczas spytać Pana: kim Pan jest? — czy odpowiedź na to pytanie byłaby taka sama jak dziś?

Nawet trzydzieści lat temu odpowiedziałbym na nie inaczej niż teraz. Ja się teraz w pewnym sensie uważam za Amerykanina. Ale „Amerykanin polsko-żydowskiego pochodzenia" to nie gra, bo pochodzenie to za słabo...

Jest Pan Żydem z Polski, z rodziny zasymilowanej, zajmującym się zawodowo literaturą rosyjską w Ameryce. Literatura ro-

syjska jest dla Pana czymś więcej niż tylko wyborem zawodowym. Czyli nie da się Pana nazwać jednym słowem?

Prawdopodobnie byłoby najsłuszniej powiedzieć, że jestem Żydem polskim, który jest też Amerykaninem, ale to niezbyt elegancka definicja.

Z polskiej perspektywy zastanawiające są te wielokrotne lojalności.

Są chyba bardziej charakterystyczne dla Żydów rosyjskich niż polskich. Na przykład moja mama od dziecka miała koncepcję pewnej symbiozy kulturalnej. Podobno gdy w wieku lat siedmiu czy ośmiu siedziała na ławce w parku w Odessie i jakaś starsza pani spytała ją: kim jesteś, dziewczynko? zamiast „Sonia Dubnowna" odpowiedziała: „Jestem rosyjską Żydówką". Dla niej „ruskaja jewriejka" oznacza kogoś, kto jest i Rosjaninem, i Żydem. Ja nie jestem dokładnym tego odpowiednikiem. Ale żydowskość moja to nie jest sprawa „pochodzenia", ale pewnej tożsamości, której nie można sprowadzić do dyskryminacji i reakcji na nią. Oczywiście jest tu jakaś lojalność wobec przeszłości, wobec pokoleń, które za człowiekiem stoją i które nieraz płaciły wysoką cenę za to, żeby tę tożsamość utrzymać. Czasem mówi się „jestem Żydem", bo nie chce się negować tej przeszłości, bo nie chce się wybierać łatwiejszej drogi. Ale to by nie wystarczyło. Dla mnie, czy dla mego brata, ważne było to, że myśmy się wychowali pod egidą ruchu, którego ideologia była internacjonalistyczna, ale który był, by tak powiedzieć z sowiecka, socjalistyczny w treści, narodowy w formie. „Narodowy w formie" bo reprezentował robotników, którzy byli dyskryminowani nie tylko jako proletariusze, ale także jako Żydzi. Uczestnictwo w tym ruchu umożliwiło mi pozytywną identyfikację żydowską, bo posługiwał się on językiem tych mas, językiem żydowskiej kultury świeckiej. Jako ruch masowy to środowisko nie istnieje już od lat, ale to ono ukształtowało moją „żydowskość". W sensie kulturalnym i przede wszystkim literackim moja „polskość" była znacznie bardziej operatywna. Wychowałem się na literaturze polskiej. W 1937 roku dostałem magisterium z polonistyki w Warszawie na Wolnej Wszechnicy Polskiej. Po wojnie,

w roku 1945 zapisałem się na uniwersytet Columbia w Nowym Jorku, żeby dalej studiować literatury słowiańskie i zrobić doktorat. I wtedy dokonałem jedynego chyba w części pragmatycznego wyboru w moim życiu, bo się trochę przeorientowałem. Nie zerwałem z literaturą polską, ale jako główną specjalizację wybrałem literaturę rosyjską. Uprzytomniłem sobie, że będzie mi bardzo trudno, szczególnie w tamtych czasach, budować karierę akademicką na literaturze polskiej. Teraz około 80% mojego nauczania to literatura rosyjska, ale zostaje zawsze te 20%, które poświęcam literaturze polskiej, głównie romantyzmowi.

Definiuje Pan, jak widać, narodowość jako przynależność kulturową. I należał Pan równolegle do dwóch kultur. A czy nie miał Pan chęci, by zostać kimś innym? Przecież w czasach Pańskiej młodości ludzie nie musieli pozostać tym, kim się urodzili. Można było zostać syjonistą, wyemigrować, czy też stać się Polakiem.

W ostatnich latach przed wojną zostać Polakiem było coraz trudniej. Szczególnie z moim wyglądem. Jeśli chodziło o karierę akademicką, to nie wystarczyło podawać się za Polaka, czy być całkowicie zasymilowanym. Trzeba było się wychrzcić. To było nie do przyjęcia. Taką decyzję ludzie z mojego środowiska mogli akceptować tylko jako decyzję ideową, czyli religijną. Więc takiej opcji dla mnie nie było. Ja nie jestem rasistą, uważam, że ludzie mają prawo do samookreślenia. Ale co do mnie nie miałem wątpliwości, że jestem Żydem polskim. Rzecz jasna miało się przyjaciół wśród Polaków, żyło się życiem nie-gettowym. Mieszane małżeństwa nie stanowiły dla nas problemu. Dla nas z bratem emigracja była nie do przyjęcia i osobiście, i politycznie. Ale dla Żydów, i nie tylko dla Żydów, sytuacja polityczna w Polsce w latach trzydziestych stawała się coraz bardziej ponura. Na wyższych uczelniach szalał antysemityzm. Ja studiowałem na Wolnej Wszechnicy, gdzie getta ławkowego nie było, ale szereg przyjaciół, włączając moją żonę, zetknęło się ze stosunkowo chuligaństwem. Uważaliśmy, że Polska to był nasz kraj, z którym łączyły nas więzy kulturowe i emocjonalne, że to jest nasza placówka. I to był punkt niezgody ze syjonistami. Nie chodziło o żaden ascetyzm, a raczej długofalowy optymizm, który był jed-

nym z aspektów ideologii bundowskiej. Optymizm dotyczący szans żydostwa polskiego. Opierał się on na przekonaniu, że antysemityzm to wytwór pewnego systemu politycznego i społecznego, z którym się uporamy razem z polskimi masami robotniczymi. Jeśli idzie o perspektywy kultury żydowskiej, były w ruchu bundowskim jakby dwa dialekty. Byli w Bundzie przekonani jidyszyści, ludzie często związani z ruchem oświatowym, z żydowskim szkolnictwem. Należał do nich jeden z najbarwniejszych działaczy bundowskich, Szlome Mendelson. Niektórzy przywódcy ruchu, jak na przykład mój ojciec, nauczyli się jidysz dlatego, że stali się bundowcami. Mendelson stał się bundowcem dlatego, że był jidyszystą. Czuł on, i słusznie, że Bund był jedynym ruchem politycznym, dla którego jidysz jest ważny. Ludzie tacy jak Mendelson oczywiście uważali, że trzeba zostać w Polsce i walczyć o optymalną sytuację dla Żydów, stawiać na rozwój kultury żydowskiej w Polsce. Utrzymywali, że istnienie szkolnictwa, teatru i literatury w języku żydowskim daje robotnikowi żydowskiemu poczucie godności, poczucie tożsamości. Mendelson mówił, że trzeba walczyć o prawa żydowskie i rozwój kultury żydowskiej. Wiktor Alter natomiast, i niektórzy inni, twierdzili, że Bund nie musi zajmować stanowiska za czy przeciwko asymilacji. Uważali, że należy stworzyć optymalne warunki dla żydowskiego „samowyrazu", ale doceniali istnienie silnych tendencji asymilacyjnych i pewnego związku między antysemityzmem a zachowaniem żydostwa. Oba odłamy Bundu wychodziły z założenia, że w nowej Polsce antysemityzm będzie zupełnie albo niemal całkowicie wyeliminowany. Wiktor Alter uważał, że jeżeli w tych warunkach większość Żydów polskich wybierze asymilację, trzeba będzie wobec tej opcji zająć stanowisko neutralne. Powinniśmy zwalczać dyskryminację, a nie asymilację. Celem powinno być współistnienie w takiej formie, czy formach, jakie będą możliwe i pożądane. W życiu żydowskim w Polsce były trzy główne tendencje. Była ortodoksja zorganizowana politycznie w partii Agudt Israel. „Agudowcy" nie chcieli wyjeżdżać. Na emigrację orientowali się syjoniści. Mój wuj był wybitnym działaczem syjonistycznym, posłem na Sejm. On sam był głęboko zasymilowany, aż do wybuchu wojny nie miał zamiaru wyjeżdżać. Tak że ma-

sowego pędu do emigracji nie było nawet wśród syjonistów. Była to raczej orientacja polityczna. Trzeci ruch to byli marksiści. Te trzy ugrupowania to były duże ruchy społeczne. Przez wiele lat Bund, choć był ruchem masowym, reprezentował mniejszość społeczeństwa żydowskiego. W trzydziestych latach walka z antysemityzmem, włączając samoobronę fizyczną, stała się centralnym problemem dla żydostwa polskiego. Syjoniści potępiali ekscesy antysemickie, ale ich energia nie była skierowana na walkę o prawa żydowskie w Polsce, a na kampanię na rzecz osiedla żydowskiego w Palestynie. To, że od początku lat trzydziestych Bund był jedynym ruchem, który brał główny ciężar walki na siebie, uczyniło go popularnym w najszerszych masach żydowskich. Podczas ostatnich wyborów do rad miejskich i do gmin żydowskich (to były organizacje religijne, ale w zasadzie prawie wszystkie ugrupowania żydowskie były reprezentowane), Bund otrzymał absolutną większość wszystkich głosów żydowskich. Setki chasydów głosowało na Bund. Oni się nie stali bundowcami, ale widocznie chcieli wyrazić poparcie dla tego, co Bund robił w walce o prawa żydowskie.

Ludzie tacy jak Pan byli zawieszeni między dwiema jakościami. Z jednej strony istnieje środowisko polskie, do którego Pan należy, ale jednocześnie nie należy. Z drugiej strony istnieje żydowskość, do której człowiek się przyznaje, ale która jest elementem, by tak rzec, ściągającym. Marksizm czy socjalizm był zaprzeczeniem właśnie tej sytuacji; my wszyscy kiedyś będziemy tacy sami. Marksizm to było odrzucenie kondycji żydostwa.

Nie sądzę, by można tu mówić o zawieszeniu, bo nie wisiałem w próżni. Moje poczucie tożsamości miało oparcie w realnie istniejącym środowisku. Że żydowskość jest w pewnych warunkach elementem „ściągającym" to rzecz niewątpliwa. Ale nie muszę chyba przypominać o tym, że są sytuacje, w których łatwiejsza droga jest trudniejsza do przyjęcia. Co się tyczy marksizmu, nie jestem jego entuzjastą. Ale jak wiemy, marksizm jest zjawiskiem dość różnorodnym. Jeśli chodzi o kwestię narodowościową, zwłaszcza żydowską, należy rozróżnić między marksizmem a Marksem. Marks był antysemitą. Jego słynny esej na

tematy żydowskie reprezentuje to, co się po niemiecku nazywa *Judischer Selbsthass*, żydowską samonienawiścią. Marks uważa żydowskość za zjawisko negatywne, chce się od niej odżegnać. Im prędzej postępowi Żydzi pozbędą się tego garbu, tym lepiej. Dla bundowców, i nie tylko dla bundowców, tego rodzaju rozumowanie jest nie do przyjęcia. Bund uważał się za partię marksistowską, ale w tym względzie zachodzi duże pokrewieństwo między ideologią bundowską lat dwudziestych czy trzydziestych a tak zwanym austromarksizmem. Karl Renner i inni teoretycy austromarksizmu utrzymywali, że walka o socjalizm jest zupełnie do pogodzenia z akceptacją różnic kulturowo-narodowych. Nie wszyscy muszą być tacy sami. Kultura świata będzie zubożona, jeżeli różnice kulturowe nie będą się mogły rozwijać autonomicznie w ramach większych kompleksów społecznych. Więc była stawka na lepszą Polskę, na Polskę, w której tożsamość żydowska i organiczny związek ze społeczeństwem polskim, z kulturą polską, a nawet szanse pewnego sukcesu zawodowego, zdawały się być do pogodzenia. Bund postawił na możliwość tożsamości żydowskiej w ramach tego współistnienia. Niestety w latach trzydziestych rozwój sytuacji szedł we wręcz odwrotnym kierunku. W roku 1937 było dla mnie jasne, że w Polsce Becka czy Sławoja-Składkowskiego kariery naukowej nie zrobię. I dość mało się tym przejmowałem. Czasy były zbyt burzliwe, żeby oddać się badaniom naukowym. Zostałem więc publicystą bundowskim, pisałem eseje literackie dla pisma bundowskiego w języku polskim. Pamiętam ultra-marksistowski tytuł jednego z tych artykułów: „Więzień klasy". Była to rzecz o Aleksandrze Świętochowskim, który wtedy dopiero co umarł. W każdym razie, choć na bliską metę sprawy wyglądały ponuro, *à la longue* postawiliśmy na inną, lepszą Polskę.

Czy to jednak nie była także stawka na innych Żydów? Czy nie było przekonania, że po to, by sytuacja była do pogodzenia z doktryną, olbrzymia większość masy żydowskiej musi przestać być taka, jaka jest.

Na terenie rdzennej Polski tak zwani ortodoksi, czyli chasydzi stanowili duży odłam ludności żydowskiej. Ich postawa była

nam obca. Nie walczyliśmy z religią jako taką, ale z klerem żydowskim użeraliśmy się bez przerwy. Ale nie doceniałem faktu, że w okresie międzywojennym większość żydostwa polskiego, czy zasymilowana, czy nie zasymilowana, żyła życiem świeckim i coraz bardziej wychodziła poza ramy getta. Nie mam ani sobie, ani ówczesnym towarzyszom za złe, żeśmy mieli tę postawę. Czy w naszym rozumowaniu nie było trochę doktrynerskiego optymizmu to inna sprawa. Bund widział swoją funkcję jako most między masami żydowskimi a odpowiednim czy równoległym sektorem społeczeństwa polskiego. Stąd wspólne z PPS akcje polityczne, wspólne demonstracje i wiece. Ojciec nieraz przemawiał na wspólnych zgromadzeniach z Mieczysławem Niedziałkowakim czy Kazimierzem Czapińskim. Wiktor Alter, który stał na czele bundowskich związków zawodowych, często występował razem ze swoim PPS-owskim ekwiwalentem, Zygmuntem Żuławskim. Oczywiście były to rzeczy odgórne, ale zakładało się, że tych kontaktów, jego współistnienia będzie więcej.

Bund był partią marksistowską, ale nie komunistyczną...

Postawa Bundu wobec komunizmu, zwłaszcza wobec komunizmu sowieckiego, była w pierwszych latach skomplikowana i dwoista. W partii były dwie frakcje, które zajmowały bardzo różne stanowiska wobec bolszewizmu. Sympatie dla rewolucji październikowej i dla reżymu, który się z tej rewolucji wyłonił, dominowały we frakcji lewicowej. W pierwszych trzech latach Polski niepodległej miała ona niedużą większość w partii. To stworzyło bardzo poważne problemy dla wielu działaczy, w tym dla mojego ojca i dla Wiktora Altera. Jednym z najbardziej antybolszewicko usposobionych przywódców Bundu był człowiek, który odegrał wielką i piękną rolę w Bundzie rosyjskim, Włodzimierz Medem. Atmosfera, która panowała w partii w latach 1918-1920 przyczyniła się do jego wyjazdu do Ameryki. Sytuacja ojca była bardziej skomplikowana. Nie podzielał złudzeń lewicy partyjnej co do reżymu bolszewickiego. Ale coraz bardziej stawał się postacią centralną w partii i od partii nie mógł odejść, nawet na krótko. Zachowywał się jak Hugh Gaitskell, przywódca angielskiej Labour Party, gdy go w istotnej spra-

wie przegłosowano. Został, żeby walczyć w ramach ruchu o inną orientację. I był moment dla wielu ludzi niemalże tragiczny, gdy Bund zwrócił się do Kominternu z prośbą o przyjęcie. Ale na szczęście Komintern postawił te swoje słynne dwadzieścia jeden warunków, które sprowadzały się do całkowitego podporządkowania partii „rewolucyjnych" centrali moskiewskiej. Nie było żadnego poważnego działacza w Bundzie, czy na prawicy, czy na lewicy, dla którego to byłoby do przyjęcia. To był punkt zwrotny, nie tylko dlatego, że ten ogromnie sporny eksperyment zupełnie się załamał, ale także ponieważ ten epizod otworzył oczy wielu ludziom na lewicy Bundu na charakter reżymu sowieckiego i międzynarodowego ruchu komunistycznego. Krótko mówiąc zaczęła się stopniowa ewolucja. W środku lat dwudziestych mniejszość „prawicowa" stała się większością i od tego czasu pozostała większością. Lewica pozostała bardzo widoczna i na każdym zjeździe partyjnym odbywały się namiętne dyskusje między frakcjami. Ale poczynając od końca lat dwudziestych prosowieckie sympatie osłabły i na lewicy. Ponieważ komunizm sowiecki stawał się coraz bardziej nie do przyjęcia, duży nacisk kładło się na lewicy na to, że tzw. reformizm, czyli zachodnioeuropejski socjaldemokratyzm też jest nie do przyjęcia. I ojciec, i Alter mieli krytyczny stosunek do „reformizmu", włączając w to większość PPS, ale dla nich było rzeczą zupełnie jasną, że z komunistami nie można, i nie należy współpracować, a z socjaldemokracją i można i należy, chociaż trzeba się z nimi spierać. Przez jakieś dwanaście lat Bund uważał za stosowne należeć do tzw. Drugiej-i-pół Międzynarodówki, do której należały różne ugrupowania lewicowo-socjalistyczne, takie jak Independent Labour Party w Anglii czy Neu Beginnen w Niemczech. Na początku lat trzydziestych dla ojca i Altera stało się jasnym, że międzynarodówka ta jest zjawiskiem zupełnie marginalnym. I chociaż odnosili się dość krytycznie do Międzynarodówki Socjalistycznej, doszli do wniosku, i przekonali o tym partię, że trzeba do tej międzynarodówki wstąpić, trzeba się stać częścią tego ruchu, który reprezentuje znakomitą większość demokratycznych socjalistów świata i w ramach tego ruchu walczyć o stanowisko bundowskie. Wrogość Bundu wobec reżymu sowieckiego zaostrzyła się w latach trzydziestych w rezultacie procesów moskiew-

skich i osiągnęła punkt szczytowy tuż przed drugą wojną światową, po zawarciu paktu rosyjsko-niemieckiego. Oczywiście Bund miał do czynienia z komunistami, zwłaszcza z komunistami żydowskimi na miejscu, w Polsce. Sytuacja była wypaczona przez to, że partia komunistyczna była nielegalna. Mój ojciec oczywiście był zwolennikiem legalizacji partii komunistycznej i jako adwokat często bronił ludzi oskarżonych o przynależność do KPP. Ale walka z komunistami, starcia na terenie związków zawodowych stawały się coraz ostrzejsze, czasami niemal dochodziło do rękoczynów. Sytuacja się niesłychanie zaognia podczas procesów moskiewskich, które Bund potępił bez żadnego wahania. Tu ważną rolę odegrał Wiktor Alter. Ojciec był centralną postacią w partii, przywódcą bundowskiej frakcji w Radzie Miejskiej Warszawy, redaktorem naczelnym głównego organu partyjnego oraz jednym z czołowych publicystów i mówców Bundu. Ale choć bardzo czynny w bundowskich związkach zawodowych, Alter był jednym z niewielu przywódców, którzy się systematycznie zajmowali problemami teoretycznymi. Był też jednym z pierwszych w ruchu socjalistycznym, którzy starali się uzasadnić teoretycznie odrzucenie bolszewizmu. Był jednym z pierwszych, który mówił, że leninizm w warunkach sowieckich musiał doprowadzić do stalinizmu, że nieszczęście polegało na autokratycznej strukturze partii, na problemie „wodzostwa", jak to się mówi po niemiecku *Führerprinzip*. I tu Alter dostrzegał bardzo istotne pokrewieństwo między faszyzmem a stalinizmem. Tak że można powiedzieć, że pod koniec lat trzydziestych większość bundowców miała do komunizmu negatywny stosunek, nie tylko jako do wypaczenia ideałów socjalistycznych. Łączyło się to z poczuciem nieuniknionego zwyrodnienia ruchu komunistycznego, zwyrodnienia zakorzenionego w samej strukturze tego ruchu.

Istnieje przekonanie, że komunizm był dla Żydów bardzo atrakcyjny i że stanowili oni bardzo liczną grupę wśród członków partii komunistycznej.

W tym jest dużo przesady. Jeśli chodzi o robotników żydowskich, to Bund był bez porównania silniejszy niż komuniści.

Chociaż było kilka związków zawodowych, w których komuniści mieli wpływy, ale niewątpliwie byli w mniejszości. Jeśli chodzi o młodzież mieszczańską i inteligencką, to komuniści mieli tam pewne wpływy. Marksizm był tą obietnicą rozwiązania wszystkich problemów, włączając kwestię antysemityzmu. Wydawało się, że komunizm, tak zresztą jak socjalizm, miał tu coś do zaofiarowania. Z tym, że komunizm nie tylko nie oczekiwał od ludzi, którzy go wyznawali, pozytywnego stosunku do żydostwa, ale wręcz ułatwiał odchodzenie od żydostwa. Negując ważność różnic kulturowych, komunizm przemówił do pewnego odłamu polskiego żydostwa i łatwiej było na tę atrakcję reagować, jeśli człowiek nie był zakorzeniony w kulturze żydowskiej. Tak że w środowisku mieszczańsko-inteligenckim komuniści mieli większe wpływy niż Bund. Bardzo wątpię, czy z tego środowiska rekrutowało się dużo członków partii komunistycznej, raczej można mówić o sympatykach, o peryferii.

Partia bundowska jest o tyle niezwykła, że zajmuje się z tym samym, by tak rzec, natężeniem i problemem narodowościowym, i problemem wyzwolenia klasowego. Nie było takiej drugiej partii w Polsce, bo skupiały się one na kwestii wyzwolenia narodowego, jak syjoniści czy ugrupowania ukraińskie, albo na problematyce klasowego zróżnicowania społecznego...

To podwójne *engagement* Bundu może przypominać pewne socjalistyczne czy radykalne ruchy w różnych krajach kolonialnych. Przychodzi mi zresztą do głowy bliższa paralela. Jeśli przetłumaczymy koncepcję wyzwolenia narodowego na autonomię narodowościową w ramach danego państwa, to można powiedzieć, że stanowisko Bundu było bliższe stanowisku PPS niż SDKPiL. Bo SDKPiL nie chciało komplikować walki klasowej sprawą narodową. PPS, moim zdaniem słusznie, uważało, że trzeba walczyć o niepodległość Polski i o pewną koncepcję Polski jednocześnie.

Czy moglibyśmy wrócić do Pańskiego stosunku do marksizmu?

Jako młody człowiek starałem się brać materializm dziejowy poważnie. Pamiętam, że wymagało to pewnego wysiłku. Stosun-

kowo mało zajmowałem się filozofią, ale zawsze miałem uczucie, że materializm dialektyczny Engelsa to kompletna strata czasu (i ta *dialectique de retour*), że to w najlepszym razie dyletantyzm filozoficzny. Marksizm jako teoretycznie podbudowana perspektywa polityczna był częścią mojego światopoglądu. W tej chwili mam bardzo poważne zastrzeżenia do marksizmu jako do filozofii kultury i jako filozofii historii. Skłonny jestem zgodzić się ze zdaniem, że w swej czystej, ortodoksyjnej wersji centralna teza materializmu dziejowego jest błędem, a w rozwodnionej, minimalnej wersji, rozumnym komunałem. Ale jeszcze przed wojną, jako krytyk literacki czy literaturoznawca, coraz bardziej dochodziłem do wniosku, że z marksizmem mogę bardzo mało zrobić. Przypominam sobie, że jako student literatury zużywałem znacznie więcej energii intelektualnej na ostrzeganie przed wulgaryzacją metody marksistowskiej, niż na jej stosowanie. Stąd mój pociąg do formalizmu rosyjskiego w okresie, kiedy już byłem doktorantem na wydziale slawistyki uniwersytetu Columbia. Istotnym czynnikiem była oczywiście osobowość Romana Jakobsona, który był wielkim uczonym i charyzmatycznym wykładowcą i który, jako jeden z wybitniejszych przedstawicieli tradycji formalistyczno-strukturalistycznej, wywarł na mnie duży wpływ. Ale ja byłem na tego rodzaju wpływ bardzo podatny dlatego, że chciałem odejść nie tylko od marksizmu, ale w ogóle od socjologicznego podejścia do literatury. Miałem potrzebę teorii literatury, która o literaturze mówi w immanentnych kategoriach literackich, a nie socjologicznych czy socjo-historycznych. Niewątpliwie najwybitniejszą postacią wśród krytków marksistowskich jest Gyorgy Lukács. Sytuacja ta przypomina mi, że gdy kiedyś spytano Paula Valéry'ego kto jest największym poetą francuskim, powiedział: „*Hélas, Victor Hugo*". Niestety Lukács. Oczywiście, że są bardzo ciekawe rzeczy Lukácsa, czy takiego swoiście marksistowskiego krytyka jak Walter Benjamin. Nawet Lew Trocki, który nie był znany głównie jako krytyk literacki, był człowiekiem bardzo inteligentnym i dowcipnym, i u niego też można znaleźć interesujące rzeczy. Zetknięcie z marksizmem dobrze zrobiło szeregowi ludzi, na przykład takim krytykom literackim jak Edmund Wilson czy Lionel Trilling, bo ich uczuliło na pewne powiązania między literaturą a społeczeństwem. Ina-

czej mówiąc marksizm pomógł wybitnie inteligentnym krytykom. Trochę racji miał znakomity poeta angielski T.S. Eliot, który powiedział: „*The best method is to be very intelligent*". Ponadto marksizm pomógł głównie krytykom, którzy przeszli przez to stadium, ale w nim nie utknęli. I to w pewnym sensie symbolizuje rolę marksizmu w naszej kulturze intelektualnej.

Wspomniał Pan, że formalizm był dla Pana atrakcyjny, bo pozwalał mówić o literaturze w kategoriach literackich. A przecież literatura w Rosji jest „czymś innym". Do jakiego stopnia, będąc krytykiem zajmującym się literaturą rosyjską, trzeba odnosić się do tej inności? Co oznacza dla Pana, osoby wywodzącej się z europejskiej tradycji liberalno-oświeconej, zanurzenie się w „przeklęte problemy"?

To są bardzo istotne pytania. Jeśli chodzi o pierwszy problem: nigdy nie przystąpiłem na sto procent od obozu formalistycznego. Kiedy pisałem moją pracę doktorską, która potem stała się książką *Russian Formalism*, a byłem wtedy pod najsilniejszym wpływem Romana Jakobsona, nawet wówczas, i to daję w książce do zrozumienia, czysty, ortodoksyjny formalizm mnie nie zadowalał jako koncepcja literatury. I mnie coraz mniej zadowala, choć cieszę się z tego, że spędziłem tyle czasu ślęcząc nad dziełami formalistycznymi. Tak się złożyło, że był to bardzo ciekawy, żywotny ruch, który zgrupował szereg ludzi wysoce inteligentnych, niezależnie myślących, utalentowanych i nieraz dowcipnych. To byli ludzie, którzy reagowali na metodologiczny *Zeitgeist* bardzo żywo i postawili na porządku dziennym prawie wszystkie istotne problemy. Ich odpowiedzi były gorsze niż pytania, ale dobre pytania, zwłaszcza w humanistyce, bo w humanistyce w ogóle nie ma ostatecznych, czy nawet całkowicie adekwatnych odpowiedzi, dobre pytania to jest bardzo dużo. Więc mam dług intelektualnej wdzięczności wobec formalistów. Ale coraz bardziej dochodzę do wniosku, że formalizm ortodoksyjny typu Wiktora Szkłowskiego, czy wczesnego Eichenbauma lub wczesnego Jakobsona jest nie do przyjęcia jako postawa metodologiczna wobec literatury w ogóle, a wobec literatury rosyjskiej w szczególności. Mamy tu do czynienia z pewnym para-

doksem. Jeżeli wielka literatura rosyjska dziewiętnastego wieku ubożeje, gdy do niej podejść metodami formalistycznymi, to dlaczego właśnie w Rosji powstał wcześniej niż gdziekolwiek indziej taki ruch? W każdej dziedzinie życia intelektualnego jest pewnego rodzaju wewnętrzny rozwój, jak powiedział Hegel: *Selbst bewegung*. Formalizm rosyjski był historycznie potrzebną reakcją na przesadnie publicystyczne, ideologiczne, socjologiczne podejście do literatury krytyki dziewiętnastowiecznej. Formaliści powiedzieli: dość tego, mówmy o literaturze w kategoriach literackich. Bo rosyjska krytyka dziewiętnastowieczna była częścią kultury inteligenckiej, a kultura inteligencka jest ogromnie ideologiczna, ogromnie *engagée*. Formaliści na to zareagowali krańcowo. Mieli rację, gdy twierdzili, że literatura jest sztuką, sztuką słowną i niezależnie od tego, o czym mowa, literatura pada na nos, jeśli głębokie myśli czy szlachetne uczucia wyrażone są w sposób nieadekwatny. Ale ciężar gatunkowy tych myśli czy uczuć nie jest rzeczą obojętną. Jestem przekonany, że literatura jest rzeczą ważną nie tylko dla znawców, dla *fajnszmekerów*, że literatura jest rzeczą absolutnie istotną dla kultury, dla społeczeństwa, w którym się rozwija, i że nie ma dziedziny kulturowej, w której najistotniejsze problemy moralne są udramatyzowane w sposób tak złożony, tak subtelny i tak wnikliwy, jak w literaturze. Więc choć używam ciągle pewnych metod analizy tekstowej czy strukturalnej, coraz bardziej w ciągu ostatnich kilkunastu lat odchodzę od doktryny formalistycznej. Jeśli chodzi o drugie pytanie, to gdy myśli się o „przeklętych problemach", myśli się oczywiście o Dostojewskim. A o Dostojewskim można mówić nieskończenie. Nie można negować, że Dostojewski miał bardzo paskudne poglądy: antysemityzm, antypolskość, szowinizm. Ale to jest jeden z najwybitniejszych pisarzy świata. Jego utwory są tak skomplikowane nie tylko artystycznie, ale i ideologicznie, że przerastają jego raczej antypatyczny światopogląd. Jeśli Dostojewski jest, czy stał się, reakcjonistą, jest to reakcjonista, którego każdy inteligentny liberał czy radykał musi czytać i zgłębiać, nie z nabożeństwem, ale z fascynacją. *Biesy* nie są najbardziej przyjemną lekturą, są jednak książką genialną jako proroctwo polityczne. Miłosz kiedyś słusznie powiedział, że niezwykłość literatury rosyjskiej, zwłaszcza dziewiętnastowiecz-

nej, polega na tym, że jako literatura spóźniona stara się ona nadrobić w ciągu kilku dziesięcioleci rozwój myśli zachodniej co najmniej od Pascala do Nietzschego. Rezonans tej literatury jest rzeczą, o której nie można mówić w kategoriach formalistycznych i nie należy. Uniwersalny zasięg i filozoficzna głębia i ostrość tych przemyśleń, to jest coś, co jest dla nas wszystkich, a w każdym razie dla mnie, niezbędne. Ale u takiego pisarza jak Dostojewski są rzeczy, które nie tylko są nie do przyjęcia, są mi wręcz obce i wrogie. I z tym dylematem borykam się już od lat.

Rozmowę prowadzili: I. Grudzińska-Gross
i Jan T. Gross w New Haven, w czerwcu 1983.
Do druku przygotowała I.G-G.

wokół „Solidarności"

Stanisław Ernest

MISJA „SOLIDARNOŚCI"

Prób ujęcia zjawiska „Solidarności" było już wiele, zwłaszcza z punktu widzenia myśli społecznej i politycznej. Artykuł niniejszy postara się naszkicować ujęcie odmienne, w perspektywie „długiego trwania"[1] historycznego i antropologii „głębokich struktur" organizacji zbiorowości. Wydaje się bowiem, że nowość i niezwykłość zjawiska zakorzenione są właśnie w tym wymiarze; ukazanie tego zmieni może w naszych oczach rozstawienie akcentów i przede wszystkim rozumienie dynamiki ruchu.

Pytaniem naczelnym tego artykułu, mimo świadomości ryzyka przedsięwzięcia, jest pytanie o głęboką koherencję „Solidarności": w sensie systemu wartości oraz głębokiej struktury światopoglądowej. One dopiero określą tożsamość zjawiska w wymiarze przekraczającym doraźną polityczną historię wydarzeń: jego „misję", miejsce w szerszej dynamice przemian na świecie.

Tezą natomiast, którą autor dalej będzie się starał uprawomocnić, jest, że chodzi tu o cechującą „Solidarność" głęboką koherencję typu mesjanistycznego. Z ruchu profetycznego zyskała ona bowiem cechy mesjanistyczne poprzez identyfikację zachowań zbiorowych ze wzorem osobowym Jezusa Chrystusa w wymiarze godności człowieka i unikania gwałtu (*non-violence*), a zarazem poprzez nowe wcielenie zasady chrystianizmu w tkankę społeczno-polityczną europejskiego kraju.

„Solidarność" jako ruch mesjanistyczny... Trzeba od razu uspokoić czytelnika, że nie chodzi tu o znaczenie potoczne tego słowa, utożsamiane w Polsce z pewną ideologią polityczną, a na świecie z mętnym mistycyzmem politycznym, ani nie chodzi o żadną herezję, tylko właśnie o pojęcie z pogranicza nauk społecznych, antropologii i historii religii. Chodzi więc o szersze znaczenie historyczno-strukturalne, jak je określa współczesna nauka[2]. W tej perspektywie ma na przykład mesjanistyczny charakter również marksizm: mesjaszem jest wtedy klasa robotnicza realizująca ostateczne cele ludzkości (perspektywa eschatologiczna).

Nie ma oczywiście mowy o „substancjonalnej" tożsamości „Solidarności" z postacią Mesjasza chrześcijańskiego, nie chodzi więc o budowanie żadnej herezji... Punktem wyjścia jest nieoczekiwana metafora-symbol, pojawiająca się spontanicznie w różnych kontekstach i świadcząca o pewnym rozpoznaniu zjawiska z zewnątrz i od wewnątrz. „Od zewnątrz" więc na przykład J-M. Lustiger, arcybiskup Paryża, w czasie specjalnej mszy po ogłoszeniu stanu wojennego w Polsce, porównał „Solidarność" z ukrzyżowanym Chrystusem, a więc również przywołał tym samym perspektywę jej zmartwychwstania. Przypomina to porównanie Lammennais'go z 1831 r., nazywającego grób Polski jej kolebką, a więc narzucające tragedii Polski perspektywę inicjatyczną odrodzenia w chwale. No i oczywiście odwołuje się to w naszej pamięci do mickiewiczowskiego obrazu Polski-Chrystusa narodów z III części *Dziadów*.

Metafora francuskiego arcybiskupa Lustigera, rozpoznająca ruch zbiorowy – poprzez naczelne jego wartości oraz przez cechy cierpień Sprawiedliwego – jako tożsamy z Chrystusem wcielonym, pochodzi „z zewnątrz". Nawiązuje ona jednak również do pewnej samoświadomości mesjanicznej Polaków „od wewnątrz". Lustiger w tym samym kazaniu wspomniał słowa kardynała Głempa ze spotkania z nim parę miesięcy wcześniej, który prosił go był – „kiedy ta chwila przyjdzie, by modlić się z nami" (a nie „za nami"!). Jest to wyraźne nawiązanie ewangeliczne do przeczuwanej przez Jezusa pasji.

Z zupełnie innej strony i nieoczekiwanie, ta s a m o ś w i a d o m o ś ć m e s j a n i c z n a wyraziła się ostatnio w książce

J.J. Lipskiego o KOR-ze – ugrupowaniu raczej ateistycznym – gdzie autor przyrównuje funkcję tego Komitetu do „głosu wołającego na puszczy"[3], a więc do funkcji Jana Chrzciciela „prostującego ścieżki" przed nadejściem Chrystusa. Rolę Jezusa w tym porównaniu odgrywałaby oczywiście „Solidarność".

Tego typu śladów można znaleźć znacznie więcej. Wskazują one wszystkie, jeśli nie na jasną świadomość mesjaniczną, to w każdym razie na podświadome odnoszenie się do mesjanicznego modelu. Chodzi o tożsamość zachowań, celów i akcji, o tożsamość motywacji zachowań, etycznej postawy, która ustanowiła „Solidarność" (*non-violence*), i etyki chrześcijańskiej.

Chodzi więc o polityczno-społeczną t o ż s a m o ś ć Mesjasza chrześcijańskiego – Chrystusa – i p o s t a w „Solidarności". Jest to jednocześnie nowe wcielenie historyczne postaw chrześcijańskich i nowe utożsamienie wartości chrześcijańskich. Ta głębinowa mutacja ma więc charakter zarówno kosmiczny: przemiana obrazu ładu kosmicznego, jak metafizyczny: nowe ujęcie ładu moralnego i perspektywy sensu świata. Kompleksowość zjawiska tłumaczy światowy rezonans, jaki „Solidarność" wzbudziła. I również dlatego każdy chce widzieć w tym zjawisku co innego. Uzasadniając jego jedność na głębinowym poziomie struktury mesjanicznej spróbujemy – poczynając od prostych ludzkich gestów – ukazać jego determinanty geopolityczne, jak też jego ewolucję i konstytucję.

⁂

By operacja mogła być przeprowadzona precyzyjnie, trzeba zacząć od ustalenia kilku terminów.

Terminy te – bardzo blisko ze sobą spokrewnione – to oczywiście m e s j a n i z m, następnie – u t o p i a, m i l l e n a r y z m i p r o f e t y z m. Często stosowane są do tych samych zjawisk, bo też cechy, do których się odnoszą, występują przeważnie wspólnie, bądź też wręcz użycie ich wynika z odmiennego punktu widzenia.

M e s j a n i z m więc – by od niego zacząć – charakteryzuje przede wszystkim wiara w Mesjasza, syna bożego (naturalnego bądź adoptowanego), który ma przyjść lub powrócić i zbawić

swój lud, zaprowadzając boski porządek na ziemi (w planie politycznym, moralnym lub duchowym). Chodzi o porządek ostateczny w sensie kontaktu z Absolutem, z Sensem, a więc o perspektywę eschatologiczną. Obraz końca: raju, Królestwa Bożego, Millenium... ustanawia perspektywę wartości najistotniejszych, a więc sensu, kształtującą obraz teraźniejszości. Zaś obraz Mesjasza-Herosa wprowadza te wartości jako jednocześnie i wzór osobowy, i obraz świata uczłowieczonego (mikrokosmos jednostki odpowiada wtedy poprzez Mesjasza makrokosmosowi *universum*). W sumie więc mesjanizm dynamizuje obraz świata, wprowadzając do niego stawanie się, ustanawiając w nim sens człowieczy (humanizacja świata) i zbiorowe cele społeczności lub ludzkości.

Trzeba od razu podkreślić, że we współczesnej socjologii podobnie określa się charakter u t o p i i [4], zwłaszcza jeśli chodzi o jej funkcję społeczną wyobraźni konstytuującej obraz świata, ustanawiającej zbiorowe cele, a tym samym społeczną dynamikę. Utopia charakteryzowana jest więc w tym ujęciu pozytywnie, jako społeczna „wyobraźnia prospektywna". Różnica z mesjanizmem jest różnicą języka i zakresu: utopia ma charakter polityczno-społeczny, a nie metafizyczny, i nie odwołuje się, przynajmniej nie wprost, do modelu Mesjasza lub bohatera kulturowego.

Bliskie mesjanizmowi są p r o f e t y z m i m i l l e n a r y z m, każdy od innej jakby strony. Oba mają charakter eschatologiczny i uniwersalistyczny jak mesjanizm, z tym że profetyzm skupia się wokół kultu wybitnej jednostki realnej (w czym bliski jest mitowi bohatera kulturowego i – choć nie zawsze – mesjanizmu), i jednostka ta nie jest rozpoznana przez społeczność jako tożsama z bóstwem, lecz tylko jako jego wysłannik. Nie sankcjonuje więc wprowadzanego porządku – moralnego czy politycznego – jako boskiego, a tylko broni podstawowych wartości o charakterze uniwersalnym.

Millenaryzm natomiast, którego nazwa odwołuje się do interpretacji Apokalipsy św. Jana o tysiącletnim Królestwie Bożym na ziemi, pragnie zaprowadzić porządek boski *hic et nunc*. Traktowany przez Kościół katolicki jako herezja (występuje zresztą nie tylko w chrześcijaństwie), ma charakter wybitnie rewolucyj-

ny i utopijny. Nie uznaje kompromisów, ewolucji, praw historii. Utożsamia wyobrażenia symboliczne z rzeczywistymi, a cele ostateczne z aktualnością. Charakteryzuje go więc – w kategoriach psychologii zbiorowości – fiksacja określonego porządku prawno-instytucjonalnego jako ostatecznego i idealnego. Ma więc charakter statyczny. Nie liczy się z oporem natury i może przybrać charakter totalitarnej fikcji sfanatyzowanego „społeczeństwa doskonalego" (por. Iran...).

W ruchu tak szerokim jak „Solidarność" cechy ruchu profetycznego mieszały się z pewnymi tendencjami i wyobrażeniami millenarystycznymi, a poszukiwanie form prawnych dla nowych zdobyczy „nakładało się" na konstruowanie wyobrażeń generalnych o charakterze utopijnym (w znaczeniu pozytywnym), i nawiązywanie świadome lub nie do tradycyjnej dla kultury polskiej struktury mesjanistycznej. Ważne jest, która z tych cech dominowała i która ma najbardziej dynamiczny charakter i największą żywotność.

Otóż w planie teoretycznym, właśnie mesjanizm ma charakter najbardziej dynamiczny, t r a n s f o r m a c y j n y. Wynika on z samej struktury mitu heroicznego, stojącego zawsze za mesjanizmem. Bohater-heros-mesjasz zbawia (swój) świat, to znaczy zapewnia mu sankcję sensu. Dzieje się to poprzez gamę możliwych czynów, od wyzwolenia politycznego do zapewnienia takiej ewolucji historycznej, że koniec w Prawdzie jest zapewniony (motyw powrotu herosa). Represyjny system nakazów i zakazów transcendentnych poprzez osobę herosa staje się immanentną rzeczywistością ludzką i wzorem dynamiki działań twórczych. Poprzez wcielenie heros aktualizuje wartości stare, nadaje sankcję ich nowym mutacjom i uczy wytwarzać ich nowe wcielenia. Jego postać to rodzaj syntezy między nowym – współczesnym – a starym, zastanym. Jest to synteza dynamiczna: przekroczenie sprzeczności (*dépassement*) następuje przez wytwarzanie nowej jakości.

Ta nowa jakość to sama m i s j a. Misja herosa, ale i całej społeczności, poprzez mechanizm modelu osobowego, który bohater reprezentuje. Misja określa tożsamość dynamiczną społeczności i jej członków, bo ustala zbiorowe cele poprzez system wartości, które reprezentuje. Jest to tożsamość dynamiczna, bo

może się zrealizować wyłącznie przez akcję przekształcania rzeczywistości zastanej. Mesjanizm zapewnia też, kanalizując zbiorową wolę, motywację prospektywną tej akcji, gdyż w perspektywie sensu do zrealizowania nawet cierpienia stają się etapami drogi, walkami heroicznymi, a doświadczenia przyjemne liczą się tylko, jeśli prowadzą do celu (w przeciwnym razie są nacechowane negatywnie jako pokusy).

Dynamiczna struktura tłumaczy częstotliwość występowania mesjanizmów wśród narodów walczących o niepodległość, a ostatnio wśród ludów Trzeciego Świata. Mesjanizm zapewnia miejsce w koncercie narodów, aczkolwiek nie musi mieć charakteru uniwersalistycznego w sensie metafizycznym; wystarcza nieraz uzasadnienie „misji" wyłącznie polityczne. Ale mesjanizm żydowski, mesjanizm francuski z okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej czy romantyczny mesjanizm polski mają charakter uniwersalistyczny w sensie metafizycznym, bo dotyczą (niosą aktywną interpretację) celów ostatecznych ludzkości. Marksistowski mesjanizm klasy robotniczej zredukował metafizykę, ale już ideologia „Solidarności" – również, choć w inny sposób, stawiająca klasę robotniczą jako herosa – miała cechy uniwersalistyczne właśnie poprzez swoją etykę o charakterze chrześcijańskim.

Był to jednak w istocie mesjanizm czy „tylko" ruch profetyczny? Jeśli mesjanizm, to kto tu był Mesjaszem i co daje takie przemieszczanie etykietek?

Różnica jest istotna, jak wynika z samego określenia terminów, bowiem mesjanizm niesie dynamizm wzoru osobowego i motywacji zbiorowej, akcji, niesie całościowe przewartościowanie świata i sanktyfikację tego, co nowe. Profetyzm, bardziej cząstkowy – świadectwo wartości istotnych, ale nie nowych – nie musi mieć cech systemowych. Mesjanizm daje dużo silniej niż profetyzm świadectwo integralności systemu wartości, których nie można więc rozdzielać.

Od strony perswazyjnej z kolei, upraszczając, można by powiedzieć, że profetyzm motywuje uniwersalistyczne przeżywanie wartości, ale mesjanizm motywuje zbiorowe budowanie ich społecznego wcielenia jako właśnie integralnego systemu bycia w świecie. W tym sensie jest niezwyciężalny, ponieważ samo po-

stawienie postulatu równa się jego spełnieniu: zinterioryzowany, przeżyty heroiczny wzór osobowy jest jednocześnie realizacją, gdyż wprowadzeniem do zbiorowego doświadczenia, do realności mentalnej (obraz świata) mesjanicznego porządku. Na tej drodze mesjanizm może zapewnić wyjście z sytuacji bez wyjścia, wywracając jak gdyby sytuację „na drugą stronę", i to w sposób... nieodwracalny.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej mechanizmowi tego typu przekształceń geopolitycznego fatalizmu Polski...

Geopolityka i kultura

Przed złotym cielcem geopolityki padają na twarz wszyscy żyjący w obecnym stuleciu, a zwłaszcza od ostatniej wojny światowej. Tymczasm bóstwo, jeśli na nie spojrzeć wprost, a nie od dołu i na klęczkach, okazuje się tylko przedmiotem, nawet jeśli olbrzymim i zawadzającym. Geopolityka traktowana jako określona rzeczywistość, która ma swój ciężar, ale i granice, jest przesłanką działania, ważną determinantą, ale i tylko tym. „Solidarność" pierwsza to zrozumiała jako ruch masowy „demo-ludów", kontynuując w gruncie rzeczy polską tradycję kulturalną wiodącą od rozbiorów i wielkich romantyków. Nie chodzi bowiem o to, że kultura jest silniejsza od polityki, zwłaszcza totalitarnej, ale że – określając zachowania zbiorowe – stanowi jej bardzo istotną determinantę. Tu kryje się możliwość działania zapośredniczonego i – teoretycznie przynajmniej – możliwość obiektywnej syntezy, przekroczenia ograniczeń czysto (geo)politycznych.

O ile bowiem domeną polityki jest organizacja prawno-instytucjonalna życia zbiorowego, o tyle zadaniem kultury jest organizacja obrazu świata i wzorów zachowań tak indywidualnych, jak zbiorowych. Jak już była o tym mowa, bez obrazu świata nie ma działania, a społeczeństwo może — poprzez działania kulturalne – wpływać wystarczająco na środki i zadania instancji politycznych, by nawet nie kontrolując ich, modyfikować ich działanie i narzucić pewne granice ich manipulacjom.

Taki model interakcji polityka-kultura jest oczywiście uproszczony, gdyż instancje polityczne, jak i obraz świata, do którego

się odwołują, mogą być narzucone z zewnątrz (tak bywa w przypadku imperiów i wtedy trzeba by wpływać na wyobrażenia kulturalne samego imperium), jak również z tego powodu, że klasa rządząca posługuje się najczęściej podwójnym językiem i jej język „wewnętrzny" umyka w dużej mierze kontroli kulturalnej społeczeństwa. Niemniej aktualnie, z wyjątkiem państw o zupełnie lub prawie zupełnie zamkniętych granicach, stopień dialogu kultur i krążenia informacji jest taki, że światowa opinia kulturalna zastępuje w dużym stopniu wewnętrzną presję kulturalną danego społeczeństwa, przez presję rodzącej się kultury uniwersalnej.

Ten planetarny wymiar ważniejszych wydarzeń i idei współczesnego świata stworzył warunki polityczne nowe, choć zjawisko to w planie idei odpowiada m.in. dziewiętnastowiecznej jeszcze, mickiewiczowskiej zasadzie niepodzielności zła i dobra. „Tam ojczyzna gdzie źle"[5] pisał Mickiewicz, mając na myśli głęboką jedność walki ze świętym przymierzem despotyzmu we wszystkich swoich postaciach; współczesna polityka równolegle jakby zaczyna wprowadzać powoli nieinstytucjonalną jeszcze zasadę pewnej współzależności wolności wewnętrznej i zewnętrznej jakiegoś kraju. Nie jest np. uznane za suwerenne społeczeństwo państwa totalitarnego, gdyż mimo swobodnej polityki zewnętrznej jest w istocie zniewolone.

Nagroda Nobla była przyznana Wałęsie według tej właśnie zasady, gdyż przewodził on walce o wolności obywatelskie, indywidualne i zbiorowe, prowadzonej pacyfistycznymi metodami. Nie jest wtedy istotne, że mógł swoim działaniem rozchwiać hipotetyczną równowagę sił terroru i strachu wewnątrz kraju czy też napięć w Europie i świecie.

Można by cytować inne fakty ilustrujące tę pojawiającą się dopiero zasadę, istotny wydaje się przede wszystkim jednak nie jej zasięg czy jej możliwa kodyfikacja prawna (w oparciu o prawa człowieka), lecz odwoływanie się *implicite* do etycznej świadomości politycznej opinii światowej, odgrywającej istotną rolę nie tylko w stosunku do demokracji zachodnich. W mierze, w jakiej kultura wewnętrzna jakiegoś społeczeństwa jest współdźwięczna z wartościami światowymi, może liczyć na wspomniane wyżej mechanizmy presji na instancje polityczne, zapośredni-

czonej przez transformacje obrazu świata. Ten mechanizm odnosi się oczywiście do „Solidarności" i działa z pełną siłą również po prawnym rozwiązaniu ruchu, gdyż zbiorowa pamięć niesie wtedy – choć na innym poziomie – nowy obraz świata z siłą nie mniejszą niż realny ruch.

W jakiej mierze zbiorowe wyobrażenia mogą zmodyfikować geopolityczną sytuację Polski – i „Solidarności" – które wydają się pod wieloma względami beznadziejne?

Jest truizmem, że samo powstanie „Solidarności" jest dowodem na taką możliwość i że – nawet rozwiązana – modyfikuje istotnie miejsce Polski w świecie, choć geograficznie nic strategicznie nie ruszyła z miejsca. Dlaczego? Często trzeba przypominać truizmy, by móc je dobrze zrozumieć.

Dyskusje, liczne w okresie „Solidarności", o stopniu elastyczności ZSRR, milcząco zakładały możliwość wpłynięcia na stanowisko supermocarstwa, nawet jego sfery wpływów, przez zdecydowaną postawę społeczeństwa. W tym to okresie australijska gazeta znalazła najlepsze może określenie sytuacji, mówiąc o Polsce jako o pionku, który na politycznej szachownicy świata zbliża się do linii, na której stanie się hetmanem. Stan wojenny przekreślił te perspektywy, ale wyłącznie w sferze doraźnie politycznej. Natomiast w sferze wyobrażeń, a więc i zachowań zbiorowych, w pewnym sensie je umocnił, gdyż utwalił je w zbiorowej pamięci Polski i świata.

Jednocześnie spowodował utrwalenie się przekonania o konieczności wpłynięcia na analogiczną przemianę świadomości w całym bloku wschodnim. *Apel* zjazdu „Solidarności" do związkowców Europy Wschodniej był manifestem bez poparcia działań politycznych; utrwalone przekonanie o konieczności takich działań czyni je nieuchronnymi, acz czas ich nie jest jeszcze określony. Rozbudzenie świadomości zbiorowych wydaje się być tu progiem decydującym. Legenda „Solidarności" mocno wspomaga ten proces.

Gdyż uratowanie pamięci i rozbudzenie świadomości kulturowej wydaje się jedną z najważniejszych zdobyczy „Solidarności" w Polsce. Bombardowane zdeformowanymi informacjami i propagandą młode pokolenia, poddane ponadto korozyjnemu działaniu ideałów konsumpcyjnych ery gierkowskiej, odzyskały po-

przez ten zbiorowy ruch utracone dziedzictwo kultury narodowej. Za chwilę prześledzimy bliżej proces utożsamiania się robotników z kulturą wywodzącą się wszak ze szlacheckiej tradycji; na razie podkreślmy cechę elementarną tego ruchu, polegającą na stworzeniu jedności zachowań narodowych i społecznych, w opozycji do istniejących form instytucjonalno-prawnych reżymu, a przecież zgodnie z podstawowymi jego pisanymi prawami. Tak utworzona dialektyczna synteza powoduje, że każdy powrót do stanu poprzedniego nie może być odczuty inaczej niż patologiczna regresja. Logika „budowy socjalizmu" niczego już nie będzie mogła usprawiedliwić ani wobec społeczeństwa, ani wobec świata.

Uratowanie pamięci zbiorowej zapewnia ponadto – i zapewni w przyszłości bardziej niż kiedykolwiek – ów rodzaj ograniczonej suwerenności nie tylko politycznej, ale i kulturowej, którą cieszy się Polska w tym stopniu jako jedyne z państw bloku wschodniego. W gruncie rzeczy bowiem niezwykle podniósł się próg nieprzekraczalnego minimum i społeczeństwo nie porównuje stanu obecnego z okresem gierkowskim, a z okresem „Solidarności". Prowadzi to, i musi prowadzić, do kolejnych ustępstw ze strony władz, gdyż targować się można tylko o to, co wyobrażalne, a poniżej wyobrażalnego istnieje tylko nagi terror, którego władza musi unikać z tysiąca powodów, między innymi również ze względu na zależność od międzynarodowej opinii.

Natomiast świeżo odnaleziona ograniczona autonomia kulturalna społeczeństwa zakorzeniła się na nowo w mesjanistycznej tradycji, której tak trzymał się między innymi kardynał Stefan Wyszyński. Przypomnijmy sobie w paru słowach najważniejsze etapy tej tradycji.

Początek jej wiedzie się od okresu wielkiej Polski Jagiellonów – a więc właściwie dużej części Europy środkowo-wschodniej – pojętej jako „przedmurze chrześcijaństwa". Polska istotnie spełniała wtedy tę funkcję wobec Turcji i Rosji jako bastion chrześcijaństwa zachodniego; ale również – co się coraz częściej podkreśla – jako bastion specyficznej dla Europy środkowej koncepcji politycznej, szlacheckiej demokracji, antyabsolutystycznej i tolerancyjnej w sumie, gdzie typ ustroju tworzył ponadnarodową jedność.

Koncepcja „przedmurza" wyrażała więc już pewną g e o p o l i t y k ę i d e o l o g i c z n ą, gdzie jedność społeczeństwa była zapewniona przez spoiwo wyobrażeń zbiorowych, a nie przez determinanty geograficzne i strategiczne, podporządkowane tym wyobrażeniom.

Następny wielki etap, najbardziej znany i ciągle w dużej mierze trwający, to mesjanizm romantyczny, mickiewiczowski przede wszystkim, przedstawiający Polskę jako Chrystusa narodów w sensie świadectwa wartości niereduko walnych w życiu narodów, elementarnych zasad etyki politycznej w duchu chrześcijańskim. Jedność kultury, utworzona wtedy na bazie przekonań religijnych i w dużej mierze niezależnie od instancji politycznych (zaborczych), ustanowiła nowożytne społeczeństwo polskie. Zapewniła kulturze środki asymilowania najdotkliwszych doświadczeń historii zbiorowej i w pewnym sensie panowania nad nią przez określenie zbiorowych celów i misji w świecie. Nadała też nowemu obrazowi świata religijną siłę motywacji, wpisując jednocześnie kulturę Polski w przemiany nowożytnego świata. Może to nadało taką intensywność polskiej religijności, a działalność Jana Pawła II, nawiązującego wyraźnie do mickiewiczowskiej tradycji, potwierdzałaby aktualność tego romantycznego jeszcze rozpoznania.

Przechodząc w ten sposób do epoki „Solidarności" i w ogóle Polski Ludowej, musimy zacząć od stwierdzenia, że narzucony społeczeństwu po wojnie marksizm jest mesjanizmem „konkurencyjnym" w stosunku do narodowego i że ma charakter społeczno-polityczny, a nie metafizyczny. Może to właśnie głębinowa opozycja mesjanizmu marksowskiego z mickiewiczowskim przy pewnej wspólnej bazie – oba powstały w tym samym okresie i oba traktują o misjach zbiorowości – i przy pewnej ich komplementarności – jeden mówi o stosunkach wewnętrznych społeczeństwa, drugi o ich stosunkach zewnętrznych – może więc to ich zderzenie spowodowało w wyniku wieloletniego procesu wybuch tego nowego, jakby syntetycznego, metafizycznego tym razem mesjanizmu klasy robotniczej, jakim jest ideologia „Solidarności"? Jej mesjaniczne cechy strukturalne prześledzimy dalej, na razie ważne jest podkreślenie jej antytotalitarnego charakteru, czerpiącego swe siły właśnie z etycznego wymiaru metafizycznego.

Wspomniany był wyżej imperatyw tej syntezy, przekroczenia opozycji, *dépassement*, w kraju o mesjanicznej tradycji, któremu narzucono totalitarny reżym ateistyczny o ideologii absolutyzującej wartości społeczne. W kraju również o tradycji politycznej pewnej demokracji i tolerancji przekonań, któremu narzucono centralistyczny system monopolizujący – czy dążący do tego – nie tylko władzę, ale i prywatne przekonania!

Prymat pierwiastka etycznego „Solidarności" – baza ideowa dokonanej syntezy – jest na pewno reakcją na absolutyzację wartości społecznych w socjalizmie. Tutaj etyka ma swoją sankcję religijną bądź planetarną, streszczoną w samym słowie „solidarność". Tam wartości społeczne są sankcją same dla siebie: mimo przebierania się w szaty Historii są to ponadczasowe idole millenarystycznego (czy „post-millenarystycznego") „społeczeństwa bezklasowego", podczas gdy rzeczywisty czas cywilizacyjny inne już podziały i opozycje wprowadził niż tylko klasowe...

Próbą syntezy instytucjonalno-politycznej z kolei była idea „samorządnej rzeczypospolitej". Streszcza ona zarówno metafizykę pracy zawartą w późniejszej, co prawda, ale współistotnej z ruchem encyklice Jana Pawła II o pracy ludzkiej, jak zasadę pewnej autonomii kulturalnej (twórczej) społeczeństwa wobec władzy politycznej, jak wreszcie ową dialektykę niepodzielnej wolności i godności człowieka, która musi mieć swój wyraz zarówno w stosunkach międzynarodowych, jak wewnątrzustrojowych.

Całość tych propozycji tworzy nową jakość zarówno ideologiczną, jak propozycji politycznej *largo sensu*, nowych form demokracji. Czy mogą one wyprowadzić z impasu cywilizacyjnego zarówno świat zachodni, jak i wschodni, jako mityczna „trzecia droga", poza socjalizmem i kapitalizmem?

By móc przybliżyć się do odpowiedzi na to pytanie, prześledźmy w najgrubszych zarysach ewolucję zachowań zbiorowych i gestów kulturowych, jaka miała miejsce w Polsce Ludowej, na gruncie określonej tradycji kulturalnej.

Gesty zbiorowe

Obserwacja zachowań zbiorowych i gestów społecznych o charakterze symbolicznym pozwala bliżej określić, jakie postawy zostały przyjęte przez ruch i jakie wartości one wyrażają. Raz zinterioryzowane postawy te i sygnalizujące je gesty stają się głębinowym punktem odniesienia zapewniającym trwałość i ciągłość kultury.

„Solidarność" wywodzi się z serii spontanicznych ruchów społecznych w Polsce Ludowej, rozpoczętej przez Październik 1956. Ruchy te, uznając rzeczywistość „socjalizmu realnego" w Polsce, starają się go przemienić w duchu wartości kulturowych (por. słynne hasło „socjalizmu z ludzką twarzą" stosowane do ruchu w Czechosłowacji w 1968 r.). Jeśli chodzi o typ zachowań, mają jednak te ruchy różne pochodzenie, gdyż inne są motywacje i postawy tzw. „inteligentów" – nastawione przede wszystkim na zapewnienie ciągłości kultury i jej podstawowych wartości – a inne tzw. „robotnicze", wynikłe w przeważnej mierze z poczucia niesprawiedliwości, eksploatacji ekonomicznej, jak również i elementarnego poczucia godności, umocnionego w pewnej mierze przez Kościół katolicki. Obie te serie zbiegają się jednak w pewnym momencie na skutek świadomych działań, tworząc specyficzną jedność ideologiczną „Solidarności", reprezentującej na gruncie specyficznego sojuszu inteligencko-robotniczego i chłopskiego głos całego społeczeństwa.

Prześledźmy jednak je najpierw z osobna, podkreślając elementy, które spełniły rolę katalizatorów tej specyficznej ewolucji.

Z jednej strony mamy więc ciąg ludowo-robotniczy: październik 1956 r. (zwłaszcza trzeci dzień manifestacji), grudzień 1970 roku na Wybrzeżu, fala strajków w 1976 r. z ogniskami w Radomiu i Ursusie, masowe przygotowania i uczestnictwo w manifestacjach z okazji pierwszego pobytu Jana Pawła II w Polsce w 1979 r., wreszcie strajki 1980 r. i powstanie „Solidarności"... wraz z formami oporu po wprowadzeniu stanu wojennego.

Z drugiej strony seria „inteligencka": również 1956 r., ale następnie samotny z punktu widzenia społecznego ruch 1968 r., zrodzony z protestu studenckiego po zdjęciu Dejmkowskich

Dziadów. W 1970 r. inteligencja za to praktycznie nie uczestniczyła w ruchu robotniczym (podkreślił ten mechanizm też Wajda w *Człowieku z żelaza*), za to po ruchu strajków 1976 r. powstał typowo inteligencki KOR, zapewniający robotnikom pomoc prawną i materialną. Wielkie zwycięstwo KOR-u: amnestia polityczna z 1977 r., to również gaża owego unikalnego w krajach bloku sowieckiego sojuszu robotniczo-inteligenckiego, zapewniającego później „Solidarności" poprzez instytucję ekspertów precyzję strategiczną i znaczenie kulturowe maksymalne do osiągnięcia. Uczestnictwo w przyjęciu Jana Pawła II w 1979 r. było oczywiste wspólne z robotnikami, acz początkowo podejście było z pewnością różne. W czasie wielkich emocji owej pielgrzymki powstała jednak jedność postaw, która stworzyła podwaliny zasadniczego zbliżenia z robotnikami. Wrócimy za chwilę do tego momentu głębokiego odnalezienia własnej godności przez społeczność. Tymczasem jednak, by zachować ciągłość idźmy dalej – do 1980 r. Obecność KOR-u i ekspertów nie była w Stoczni Gdańskiej jedynie obecnością „doradców strategicznych", ale potwierdzała przejęcie przez robotników „inteligenckich" perspektyw, a więc m.in. wartości kulturowych, tradycji Konrada i Kordiana (spadek 1968 r.), jak i heroistycznej perspektywy historii (m.in. dzięki mickiewiczowskim w duchu kazaniom Jana Pawła II, hasłu „nie bójcie się", „otwórzcie szeroko drzwi" itd...). Jednocześnie inteligencja przejmowała problematykę ruchu robotniczego, wieńcząc proces powstały w 1976 r. razem z KOR-em. To był punkt dojścia i warunek syntezy ideologicznej „Solidarności".

Wróćmy teraz do owego momentu głębokiej jedności odnalezionej w oczach całego świata w 1979 r. w czasie pierwszego pobytu papieża. Poprzedziły go długie przygotowania religijne: nabożeństwa, powszechne spowiedzi, posty... Tłumy kanalizowano, ograniczano na najróżniejsze sposoby, były jednak na każdym etapie wielomilionowe. Telewizje z całego świata powielały to wielkie religijne i narodowe s e r i o całego społeczeństwa. Ludziom wmawiano od dziesięcioleci, że są warchołami i pijakami niezdolnymi do podstawowej samoorganizacji. A oto zwielokrotniony przez światowe media obraz mówił całemu światu prawdę wręcz przeciwną! Ludzie, rozpoznani w

swoich najgłębszych uczuciach, owym serio (bo życie codzienne w demo-ludach nie może być traktowane serio!), zaistnieli jako jedność, jako wola, jako m o w a wspólnoty. I to właśnie dzięki – i poprzez – spojrzeniu świata. Odkryć drugiego jako pragnienie i wolę, to odkryć go jako osobowość. Społeczeństwo odkryło się w oczach świata jako zbiorowa osobowość, odkryło w czasie tych niesłychanych dni swoją godność.

Rezultatem tej wizyty była nie tylko wzmożona religijność ludu czy „odkrycie" Kościoła przez młodą „lewicę" [6], ale ujawnienie się głębokiego pulsu wartości metafizycznych i godności człowieka w rytmie i materii życia społecznego, poza nawet instytucją Kościoła.

Tak się zrodziło – moim zdaniem – owo kosmiczne serio strajkujących potem robotników i w ogóle akcji „Solidarności": z przekonania *implicité* o znaczeniu wolnych aktów człowieka, o zawsze otwartej możliwości ukształtowania historii według pragnień człowieka, a nie według stopnia poddania się. O metafizycznym i kosmicznym znaczeniu zbiorowej woli etycznej.

Robotnicy przejęli w ten sposób i uaktualnili mesjanistyczną tradycję mickiewiczowską i Konradowe boje o rząd dusz i o uświęcenie polskiej historii. I robotnicy przez tę metafizyczną i kosmiczną perspektywę sanktyfikowali socjalistyczną rzeczywistość. Tradycja przyszła do nich dwojakim kanałem: przez inteligencję, nadstawiającą się pod pałki dla ochrony *Dziadów* i przez papieża, transponującego w swojej nauce na język posoborowej teologii główne linie mickiewiczowskiego nowego chrystianizmu. Gest Konrada zwielokrotnił się w ten sposób i wcielił w robotniczy bunt.

Niemniej był to już gest nowy, mniej narodowy, a bardziej społeczny. M e s j a n i z m s p o ł e c z n y „Solidarności" rodził się powoli, poprzez kolejne etapy uświadamiania sobie celów, możliwości, zakresu wymagań... Struktura mesjanistyczna zaistniała naprawdę dopiero, kiedy rozdane zostały wszystkie role, a więc ujawniła się dopiero w pełni po 13 grudnia 1981 r. Dokonajmy krótkiego przeglądu tych ról i podstawowych tematów mesjanistycznych, nie dziwiąc się ich „naiwności", bo chodzi o role zbiorowej wyobraźni symbolicznej.

Figur mesjanistycznych jest kilka, współistotnych w pewnym sensie. Przede wszystkim „Solidarność" jako osoba zbiorowa, mesjasz stosunków współczesnego świata. I oczywiście Wałęsa – zwłaszcza po nagrodzie Nobla – jako personifikujący ten ruch i jego wartości. Ale również papież, broniący swoim autorytetem jego ideologii, nakładający jej sankcję uniwersalną, jak i postać teologiczną (np. encyklika o pracy ludzkiej), w szczególnym „ludowym" wymiarze przyrównywany od czasu swej elekcji do mickiewiczowskiego „czterdzieści cztery"..., a tym samym wpisywany w tradycję mesjanizmu narodowego.

Współistotność – jak się rzekło – tych figur w planie wartości i dążeń nie ulega wątpliwości; różnią się one przede wszystkim zakresem działania, ale nie jego istotą. Potwierdza to tylko zasadę wyżej opisaną mesjanicznej tożsamości przez współistotność z figurą Mesjasza, a nie przez tożsamość „substancjalną".

Pozostałe role to oczywiście postać anty-herosa, Judasza i Piłata zarazem: Jaruzelskiego, który z jakichkolwiek bądź pobudek uczynił, co uczynił, nie wymknie się już w zbiorowej pamięci tej symbolicznej identyfikacji. Rolę Piłata odegrały też w pewnym stopniu – jak u Mickiewicza – państwa zachodnie, uprzedzone o akcji Jaruzelskiego, a pasywne, z Francją podpisującą niewiele później umowę o rurociągu gazowym z ZSRR. Nie przekreśla tego w pełni słowne poparcie oraz pewne presje dyplomatyczne Zachodu; w innym planie natomiast sytuuje się spontaniczne poparcie społeczeństwa tych krajów, wyraźnie odczuwających tożsamość dążeń antytotalitarnych i braterstwo walki Polaków. Związek Radziecki dostał rolę Annasza, wielkiego kapłana, skazującego na śmierć jednostkę („Solidarność"), by ocalić naród (wspólnotę państw socjalistycznych). Ocali go tym, czy przyspieszy tylko „zburzenie Jerozolimy", pokaże historia. Rola Nadawcy akcji jest mu w każdym razie w ten sposób przypisana.

Obok mesjanicznych ról mesjaniczne tematy. Wymieńmy kilka najważniejszych. Najbardziej się rzuca w oczy ukrzyżowanie, które w mesjanicznej strukturze zapewnia zmartwychwstanie, uniwersalizację i wiąże się też z tematem przyszłego Powrotu o charakterze eschatologicznym, ostatecznym. Jest to temat pozwalający w pewnym sensie na przekroczenie czasu i nadanie

konkretnym rozwiązaniom charakteru generalnego. Pozwala tym samym na przetrwanie systemu wartości niesionych przez Mesjasza w oderwaniu od jego fizycznej obecności, czyli stworzenie „kościoła", szkoły, kontynuacji.

Innym takim tematem jest rozpoznanie boskości Mesjasza i sanktyfikacja świata, której dokonuje swym dziełem. Tego typu znakiem (na pewno nie Ostatecznym, ale wymownym) było uznanie „Solidarności" przez charyzmatycznego papieża i przyjęcie przez niego Wałęsy, będące dowodami rozpoznania zasadniczych wartości chrystianizmu w tym ruchu. Jak już była mowa, potwierdzane to jest przez teologiczne wystąpienia papieża utrzymane w tym samym duchu (Puebla, encykliki *Redemptor hominis* i *Laborem exercens* i in.). Nagroda Nobla spełnia tu funkcję analogiczną, będąc najwyższym wyróżnieniem moralnym współczesnego świata laicklego.

Istotnym tematem mesjanizmu jest jego rewolucyjny, transformacyjny charakter. Mesjasz przynosi, czy rozpoznaje n o w e, osadza w nowy sposób stare wartości we współczesnym sobie świecie, otwierając tym samym nową epokę „długiego trwania", określoną przez zmodyfikowany obraz świata.

Otóż trzeba sobie zdawać sprawę, że „Solidarność" odnowiła nie tylko perspektywy prawno-instytucjonalne ustroju panującego w Polsce, ale dała świadectwo nowej koncepcji chrystianizmu: poprzez naukę o boskiej godności twórczości ludzkiej wprowadzonego w żywą tkankę życia społecznego. W tej perspektywie prawdziwe życie religijne toczy się w wymiarze i czasie cywilizacji, a Kościół ma za zadanie dawać świadectwo podstawowym wartościom etycznym społeczeństwa, co go wprowadza oczywiście mocno w sferę polityki pojętej w sposób totalitarny. Zadaniem Kościoła nie jest jednak w tej perspektywie chronienie określonych rozwiązań politycznych, ale dawanie świadectwa samej zasadzie etycznej, religijności pojętej w swym wymiarze społecznym. To może istota posłania niesionego przez „Solidarność". Ogniskuje się ono w wymiarze etycznym.

Chodzi oczywiście o pacyfizm metod walki – o *non-violence* – ale jako wyraz nowego pojmowania etyki chrześcijańskiej nie tylko już w wymiarze indywidualnym, ale i zbiorowym. Chodzi o

zasadę nielikwidacji przeciwnika, ale dialogu i wspólnego poszukiwania konsensusu.

U podstaw takiej postawy, jak i siły tego typu postępowania, leży s o l i d a r n o ś ć jako pojęcie i jako wartość: wartość etyczna, która w krótkim czasie stała się wartością uniwersalną, obok haseł wolności, równości i braterstwa. Wystarczy prześledzić światową karierę słowa, począwszy od 1980 r... I ta uniwersalna obecnie wartość cywilizacyjna streszcza jednocześnie zasadę etyki społecznej, w nowy sposób ujętej.

S o l i d a r n o ś ć j a k o e t y k a s p o ł e c z n a relatywizuje tradycyjną hierarchię wartości etyki indywidualnej i częściowo wchodzi z nią w konflikt. W epoce, gdy człowiek ma ambicje kontroli i świadomego konstruowania życia zbiorowego i gdy stoi przed koniecznością znalezienia środków materialnych i mentalnych, by opanować problematykę planetarną, zasada solidarności ma etyczny prymat nad indywidualnym „sumieniem skrupulatnym" poprzedniej epoki, choć nie stoi w sprzeczności z indywidualnym rozwojem osobowości, wręcz przeciwnie, jest warunkiem zbiorowej godności. Tyle że widzi ten rozwój poprzez uczestnictwo w zbiorowym wysiłku, walce czy twórczej pracy, a nie w samotniczej medytacji indywidualistycznej.

Planetarny charakter etyki pracy i boskiego wymiaru twórczości człowieka, wprowadzany w encyklikach Jana Pawła II, pokrywa się w sposób istotny z zasadą solidarności jako uniwersalnej zasady etycznej. W obu wypadkach uderza charakter dynamiczny, twórczy, heroistyczny tych koncepcji, opartych o transformacyjną zasadę rozwoju, przekraczania, mutacji, ale w ich wymiarze kolektywnym: z innymi, a nie z a lub p r z e d innymi.

Więź solidarności społecznej oparta jest na strukturze zachowań społecznych, gestów zbiorowych i ich wzorów. Cała ta nowa jakość ideologiczna nie mogłaby nastąpić bez ewolucji postawy wyżej naszkicowanej, bez poczucia godności i tożsamości narodowej z okazji pierwszej wizyty Jana Pawła II w Polsce i bez owego świadomego swego znaczenia kosmicznego serio strajkujących robotników. Te gesty dały oparcie nowej etyce, nowym wartościom, mesjanistycznej strukturze i stworzyły bazę dla trwałej przemiany świadomości. Uratowana pamięć to również

gesty, w których ogniskuje się cała tradycja i cała nadzieja na przyszłość społeczeństwa.

Raz zakorzeniony w podstawach kulturowej świadomości, system wartości określa misję ruchu, zarówno tę skierowaną do wewnątrz kraju, jak na zewnątrz, jako apel nie tylko do krajów Europy Wschodniej, ale do współczesnego świata.

Misja

Misja dotyka samego jądra struktury mesjanicznej i jest skierowanym do świata zewnętrznego słowem-aktem mesjanicznej figury, jak też określa jej tożsamość cywilną i polityczną. Takim słowem był niewątpliwie *Apel do związkowców Europy Wschodniej* gdańskiego zjazdu „Solidarności", aczkolwiek bardzo ogólnym i mało określonym jako akt polityczny. W samej głębokiej strukturze ruchu winno być możliwe znalezienie cech charakteryzujących jego narodową, społeczną i światową misję. Chodzi przede wszystkim o misję społeczną dotyczącą struktury społeczeństwa, gdyż ona określa misję „Solidarności" wobec narodu i wobec świata zewnętrznego, zawierając istotę propozycji tego specyficznego związku zawodowego.

Otóż właśnie charakter zawodowy, a nie klasowy czy polityczny, związku o tak potężnym potencjale transformacyjnym wskazuje już na podstawową nowość, którą wnosi do kategorii politycznych świata. Bo chociaż związki zawodowe istnieją wszędzie w demokratycznym świecie i reprezentują często potężne siły polityczne, wolne lub powiązane sojuszami z partiami, to z założenia reprezentują one interesy partykularne danej grupy zawodowej i przybierają wobec władzy politycznej czy ekonomicznej postawy przede wszystkim rewindykacyjne. A „Solidarność" samo swoje istnienie zawdzięcza zasadzie przeciwnej: przekroczenie interesów partykularnych w imię solidarności interesów całego społeczeństwa, zachowując wobec władzy postawę konstruktywno-twórczą, a nie wyłącznie rewindykacyjną. Ta właśnie postawa zrodziła prozycję samorządów.

Tę zasadniczą nowość ruchu można rozpatrywać w dwóch płaszczyznach: ideologiczno-filozoficznej i strukturalno-historycznej.

W płaszczyźnie pierwszej najlepiej może scharakteryzował dążenia „Solidarności" ks. J. Tischner w swoim cyklu artykułów o pracy [7]. On to określił sam zjazd jako pracę nad pracą. By nie streszczać tu jego poglądów, przypomnijmy tylko samą zasadę: praca społeczna jest jak mowa, a zła – niesprawiedliwa bądź błędna – jej organizacja jest dla życia społecznego jak brak prawdy lub logiki dla języka: przestaje ona wtedy znaczyć. Jak język jest skorumpowany kłamstwem, które uniemożliwia rzeczywisty dialog, tak niesprawiedliwa organizacja pracy społecznej niszczy samą więź społeczną i społeczno-twórczy charakter pracy. Konsekwencje są oczywiście nie tylko fizyczne, ale i materialne: kryzys zaufania sprzężony z kryzysem ekonomicznym jest w stanie naruszyć również i byt polityczny państwa.

Nie trzeba przypominać, że „Solidarność" poprzez system społecznej kontroli organizacji pracy, poprzez projekt samorządów i w ogóle wolę propozycji, dążyła wszystkimi siłami do ustanowienia owego ludzkiego wymiaru pracy zbiorowej w dostępnej każdemu logice prawdy. „Prości" robotnicy wykazywali często przy tej okazji niespodziewaną dojrzałość i umiejętność całościowego widzenia. Zaś charakter regionalny, a nie branżowy związków, poza implikacjami politycznymi, miał zapewnić też równowagę interesów partykularnych.

Myśli Tischnera jeszcze raz potwierdzają niezwykłą tożsamość etyki o charakterze uniwersalistycznym z optymalną sensownością szerszych struktur systemowych. W wysoko uprzemysłowionych krajach zachodnich swą prawdę etyczną uzyskuje się – choć co prawda na innym poziomie – przez racjonalną konieczność podporządkowywania się imperatywom generalnym, zakodowanym już teraz przeważnie w unifikujących komputerach... Partykularyzm wyraża się tam w prawach rynku, ale presje integracyjne też istnieją.

Nie chodzi o utożsamianie racjonalizmu i etyki, ale o ich zastanawiające zbieżności na poziomie kształtującej się na naszych oczach nowej cywilizacyjnej organizacji społeczeństw.

To już druga płaszczyzna podejścia, strukturalno-historyczna. Chodzi o współczesne przemiany cywilizacyjne wysoko uprzemysłowionych społeczeństw, które – jak się wydaje – nie są jeszcze ujęte w sposób zadowalający – gdyż fragmentarycznie tylko

– przez współczesną myśl społeczną. Socjologia z jednej strony wskazuje na prymat struktur zawodowych dla tożsamości społecznej współczesnego człowieka, z drugiej strony notuje się unifikujące działania technik systemowych, jak komputery. Powstało nawet określenie „psychotronika" określające mechanizmy mentalne utworzone pod presją informatyki i integrujących na specyficznym poziomie środków masowego przekazu. Niewątpliwie chodzi o pewną prymitywizację kultury i wartości ludzkich, ale też o nową strukturę społeczeństwa o zunifikowanej świadomości, gdzie rozróżnienia klasowe wydają się mniej istotne od zróżnicowania zawodowego, od społecznej struktury zawodowej. I to zarówno w sensie organizacji pracy, jak i w sensie przemiany i zróżnicowania obrazu świata, jak i hierarchii prestiżu społecznego.

Z drugiej strony zaś rosną totalitaryzmy, usiłujące siłą „posiąść" i kontrolować wszystkie przejawy życia społecznego, a więc i jego zawodową strukturę. Wyłącznie niektóre imperatywy ekonomiczne mogą je, częściowo tylko, odwieść od pragnienia kontroli absolutnej.

Wydaje się więc, że odnowienie struktur życia zawodowego może stanowić jedyną drogę do przemian, do presji społeczeństwa na imperatywy ekonomiczne i polityczne, a również jedyny sposób re-humanizacji życia społecznego, wprowadzenia doń na nowo wartości duchowych.

„Solidarność" wykazała, że najsilniejszym motorem przemian jest nowa etyka zbiorowa, zakorzeniona w starych wartościach chrystianizmu, a jednocześnie odpowiadająca formą historyczną współczesnej cywilizacji. Dynamizm ruchu zawodowego, jak pomyślany był w tym związku, otwiera absolutnie nowe możliwości dla perspektywy samostanowienia społeczeństw i względnej autonomii w stosunku do struktur czysto politycznych. Nawet w krajach totalitarnych bowiem może współdecydować o kształcie społeczeństwa poprzez presję na strukturę zawodową: i to nie tylko przez strajki, ale też przez strategie rozwoju, wybór technik i organizacji pracy (projekt samorządowy). W krajach tradycyjnej demokracji zaś, teoretycznie przynajmniej, sugeruje metody takiej organizacji społeczeństwa, ale przede wszystkim takich p o z y t y w n y c h postaw etycznych, które wydobywają

człowieka z pozycji wyłącznie robota czy manipulowanego konsumenta z jednej, czy też szczęśliwego biurokraty z drugiej strony, i dają mu klucz do nowych form aktywności społecznej.

Sformułować można skrótowo ten *implicite* projekt „Solidarności" jako projekt d e m o k r a c j i e t y c z n e j. Jakie byłyby jej formy i na jakiej płaszczyźnie w ogóle projekt się sytuuje?

Chodzi niewątpliwie o dwie różne płaszczyzny – współzależne jednak – na których projekt ukazuje się w zupełnie innej formie. Na płaszczyźnie społecznej mamy do czynienia z próbami kodyfikacji instytucjonalno-prawnej i z poszukiwaniami form politycznych dla realizacji poszczególnych idei. Jako całość jednak i jako generalny cel rozwojowy należy nazwać ten projekt na tej płaszczyźnie „utopią" – w znaczeniu wyjaśnionym wyżej – to znaczy globalnej wizji reasumującej cele zbiorowe bez wystarczającego jeszcze opracowania politologicznego.

Na płaszczyźnie metafizycznej projekt ten to przede wszystkim nowa etyka społeczna – solidarności właśnie – i określenie współzależności indywidualnej i zbiorowej godności twórczej człowieka, realizującej się przez pracę i jej społeczne miejsce. Ma wtedy ten projekt implikacje przede wszystkim światopoglądowe i wpisuje się w „długie trwanie" historyczne i w głębinową strukturę symboliczną cywilizacji. Na tej właśnie płaszczyźnie widoczna jest mesjanistyczna struktura tego ruchu. Ważne są również, acz nie stanowi to przedmiotu artykułu, implikacje religijne tego nowego podejścia metafizycznego do człowieka, gdyż w znacznej mierze dezinstytucjonalizuje życie religijne jednostki, inicjację religijną łącząc w większej mierze z inicjacją ludzką – poprzez tkankę zawodową społeczeństwa, a więc również przez inicjację zawodową – niż przez działania czysto kulturowe (które jednak zachowują oczywiście swoją wagę, wystarczy spojrzeć na wzrost znaczenia Kościoła instytucjonalnego w Polsce jako oazy moralnej).

Jedna płaszczyzna nie istnieje jednak bez drugiej i nowy metafizyczny obraz świata może się zakorzenić tylko przez przemiany instytucjonalne społeczeństwa, w socjologicznym „czasie średnim".

Projekt samorządów był zapewne najdojrzalszym projektem „Solidarności". Przewidywane dwie izby sejmu dobrze odzwier-

cielały myśl o nowym podziale ról społecznych: masy pracownicze kraju, poprzez system samorządów różnych szczebli, uczestniczyłyby w społecznej samowiedzy i wyborach strategii produkcyjnej, jak też w organizacji życia obywatelskiego, mając również udział w mocy propozycji legislacyjnej. Władza polityczna zachowałaby kontrolę wojska i administracji, jak też polityki zagranicznej, strzegąc racji stanu (chodzi oczywiście głównie o interesy Układu Warszawskiego, które nie mogą być w aktualnej sytuacji geopolitycznej naruszone).

Dualizm izb i zakresu działania odpowiadał dosyć ściśle podziałowi: społeczeństwo – władze państwowe. Z jednej strony więc ogólna struktura socjalizmu państwowego typu sowieckiego byłaby zachowana. Ale z drugiej strony – samorządy stanowią nową, niesprzeczną z socjalizmem, a jednocześnie zakorzenioną w tradycji historycznej Polski (sejmiki) formę *demokracji bezpośredniej*, która wydawała się od dawna niemożliwa w uprzemysłowionym państwie europejskim ze względu na stopień komplikacji nowoczesnego społeczeństwa.

Mamy więc do czynienia z próbą oryginalnej syntezy doktryny socjalistycznej i demokracji, odnawiającą zarówno socjalizm, jak demokrację, która w swych formach zachodnich na pewno doszła już do pewnych niemożności, do pewnego końca – zarówno ze względu na wyczerpywanie się motywacji obywatelskich, jak ze względu na sprawność polityczną w warunkach bardzo silnych presji międzynarodowych. Motywacje obywateli z chwilą, gdy ustąpiły miejsca motywacjom wyłącznie konsumpcyjnym i konformizmowi technokratycznemu, czynią tradycyjne struktury demokratyczne mało odpornymi na polityczną i militarną prężność dyktatur i państw totalitarnych, jak i na ich możliwość długotrwałych strategii.

Otóż projekt samorządowy odnawia *motywacje społeczne*, odbudowując etykę o charakterze uniwersalistycznym jako bazę demokracji, i to w skali znacznie przekraczającej państwa wyłącznie „wschodniej Europy". Wystarczy zauważyć, ile podatków i praw przechodzi w państwach zachodnich pod szyldem „solidarności", które to pojęcie samo zdaje się wystarczająco je motywować.

Już nie w ramach problematyki społecznej, ale raczej geopo-

lityki kulturowej, projekt samorządowy wydaje się dokonywać również syntezy na innym planie: między azjatyckim duchem wspólnoty a zachodnio-europejskim indywidualizmem, zapewniając poprzez struktury samorządowe i etykę społeczną prawa zarówno wspólnocie, jak i jednostce; więcej: jak już było powiedziane, kanalizując rozwój jednostki poprzez udział we wspólnocie.

Projekt „Solidarności" nie mógł być wcielony w życie społeczne i polityczne z rozmaitych, ogólnie znanych powodów. Dlatego wypada też nazwać go utopią, gdyż nadal kanalizuje i reprezentuje zbiorowe cele, z których społeczeństwo nie zrezygnowało. Jest zakorzeniony w nowym obrazie metafizycznym świata zbudowanym na etyce społecznej solidarności i dlatego jest niezwykle trwały jako całość. Może nie będzie nigdy zrealizowany w swojej absolutnej formie, ale zaistniał jako nowy projekt – demokracji etycznej – i w tej formie również dynamizuje przemiany wewnątrz i zewnątrz.

Jako rodzaj syntezy, przekraczającej w planie idealnym serie sprzeczności istniejących realnie, projekt ten określa misję polityczną, społeczną i metafizyczną „Solidarności".

Chodzi między innymi o zarysowaną możliwość przekroczenia tradycyjnego przeciwstawienia ustrojów, o mityczną „trzecią drogę". Chodzi też o zaistniałą jedyną w swoim rodzaju szansę geopolityczną utworzenia w Europie środkowej neutralnej strefy o oryginalnej formie ustrojowej, tworzącej zarówno pomost, jak syntezę Wschodu i Zachodu, wypracowującej wzór społeczny i ideologiczny form demokracji zdolnej tak odnowić motywacje etyczne społeczeństw „nad-rozwiniętych", jak stworzyć model dla społeczeństw u początku swej drogi rozwojowej. Model ten jednocześnie wytwarzałby nowe formy życia religijnego w wymiarze społecznym, pozwalające na resplrytualizację i odnowienie wartości schyłkowej obecnie cywilizacji europejskiej.

Te piękne i wielkie słowa to oczywiście model, „eschatologia". W istocie wiele przeciwieństw i niebezpieczeństw wewnętrznych dla projektu może jeszcze zniszczyć lub zatrzymać jego dynamikę i siłę.

Pamięć i działanie

Zdanie sobie sprawy, które aspekty „Solidarności" mają charakter statyczny, wręcz blokujący, a które dynamiczny, zdolne do stworzenia prefiguracji nowego porządku społecznego, będzie możliwe między innymi dzięki rozróżnieniom terminologicznym z początku artykułu. Nie pretendując do żadnych odkryć, chodzi po prostu o wyciągnięcie wszystkich korzyści z zastosowania do tego XX-wiecznego ruchu związkowego siatki pojęć antropologicznych, pochodzących z historii religii, a więc z domeny najgłębszych pojęć zbiorowych.

Otóż artykuł ten, usiłujący wykazać głęboką mesjanistyczną strukturę ruchu, nie zdał do tej pory sprawy z ambiwalencji bardzo wielu czynników wchodzących w rachubę, które równie dobrze dają się zinterpretować np. w duchu milienaryzmu, co mesjanizmu. Był to świadomy wybór autora artykułu – a wybór perspektywy jest, jeśli chodzi o świadomość, również aktem pozytywnym – gdyż wydaje się, że jedynie specyficzna dynamika związana z siłą motywującą figury mesjanicznej – zdolnej p r e - f i g u r o w a ć przyszłe akcje jako wzór zachowań – może zapewnić rozwój ważnym ideom ruchu. Ale marzenie o społeczeństwie idealnym, ba, wręcz nie liczenie się z przyrodzoną niedoskonałością nawet najlepszego teoretycznie systemu politycznego, charakteryzowało również „Solidarność", zwłaszcza w ostatnim okresie. Szok stanu wojennego albo wypalił te marzenia, albo je wzmocnił, nadając projektowi „Solidarności" charakter ziemskiego raju, niemalże Królestwa Bożego na ziemi... To niebezpieczna perspektywa, prowadząca do zbiorowej fiksacji uniemożliwiającej rozwój idei. Jest oczywiste, że mimo przyspieszenia historycznego w latach 1980-1981, mógł powstać wówczas jedynie zalążek nowego porządku społecznego, ziarno, które dopiero przez tysiąc starań musi być wyhodowane.

Najlepszym przeciwdziałaniem tęsknotom millenarystycznym zdaje się być rozwój świadomości politycznej społeczeństwa polskiego. Podziemie „Solidarności" prowadzi rozmaite akcje wydawnicze i odczytowe w tym kierunku, do których trudno coś dodać. Chodzi o takie realistyczne zbudowanie wyobrażeń zbiorowych, by wyjście z beznadziejnej patowej sytuacji odbywało się

zgodnie z naturalną dynamiką rozwoju historycznego i wartościami kulturowymi, a więc przez rozbudzenie świadomości, a nie według zbiorowych fantazmów.

Ważne jest, jak się wydaje, by zachować przy budowaniu świadomości zbiorowej dynamikę struktury mesjanicznej, to znaczy wszystkie wymiary projektu „Solidarności": zarówno wymiar społeczny (demokracja samorządowa), jak etyczny (etyka społeczna) i metafizyczny (z uzasadnieniem chrystologicznym misji, bądź też w pewnej mierze perspektywą rozwoju planetarnego i niezbędnymi w tej perspektywie wartościami, jako uzasadnieniem Sensu). Tylko wtedy bowiem motywacje tej „demokracji etycznej" będą wystarczające dla stworzenia dynamiki przemian nieodwracalnej.

Żadne represje nie będą mogły wtedy odwrócić biegu rzeczy, gdyż da to tylko sprawie męczenników, wzmacniając mesjaniczny wymiar zbiorowej figury „Solidarności". Co nie znaczy, że trzeba szukać „męczeństwa", ale że nie należy dbać wyłącznie o przetrwanie biologiczne.

Jedność więc wartości bronionych przez związek, we wszystkich swoich wymiarach, niedopuszczenie do atomizacji tych wartości, rozbicia ich struktury „systemowej", musi być aksjomatem strategicznym ruchu. Natomiast figury realizacji tych wartości mogą być różne i cząstkowe; na pewno wiele jeszcze będzie projektów i stadiów pośrednich przed wypracowaniem takiej formy instytucjonalno-prawnej ruchu związkowego i samorządowego, by był do przyjęcia przez wszystkie polityczne siły.

Misją „Solidarności" – ruchu profetycznego, który przez uniwersalistyczny wymiar etyki chrześcijańskiej zyskał cechy mesjaniczne – jest stworzenie warunków autonomizacji społeczeństwa w stosunku do władzy czysto politycznej i tym samym podstaw demokracji etycznej. Drogą do tego jest uświadomienie sobie swej własnej esencji, swego potencjału transformacyjnego i mocy prefiguracji, i przekazania – wcielenia tej świadomości – tak w nowe formy polityczno-instytucjonalne, jak w sferę obrazu świata, wzbogacającego i przekształcającego świadomość uniwersalną. Ten proces jest już rozpoczęty, chodzi więc, by nie zboczyć z drogi. Perspektywą zaś zwycięstwa zbiorowej świado-

mości nad determinantami geopolityki jest stworzenie ideologicznych i politycznych przesłanek autonomizacji kulturalnej i politycznej Polski, zapewniając w Europie środkowej neutralny punkt równowagi politycznej kontynentu, centrum, będące jednocześnie miejscem rodzenia się nowych modeli dynamiki społecznej.

Stanisław Ernest

PRZYPISY

[1] Zob. F. Braudel, „Histoire et sciences sociales. La longue durée" w *Ecrits sur l'histoire*, Paryż 1969.
[2] H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies. messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paryż 1969.
[3] J. J. Lipski, *KOR*, Londyn 1983
[4] Por. m. in. H. Desroche, *Les Dieux revés. Théisme et athéisme en Utopie*, Paryż 1972; G. Duveau, *Sociologie de l'utopie*, Paryż 1961.
[5] A. Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, XXI, v. 1058 w: *Dzieła*, Wyd. Narod., Kraków 1950, t.VI, s. 51.
[6] A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Paryż 1977.
[7] J. Tischner, *Etyka Solidarności*, Paryż 1982. Początkowo zamieszczone jako seria artykułów w *Tygodniku Powszechnym* w ciągu 1981 r.

NAKŁADEM «ANEKSU»

Leszek Kołakowski

CZY DIABEŁ MOŻE BYĆ ZBAWIONY I 27 INNYCH KAZAŃ

poświęconych kulturze, chrześcijaństwu, socjalizmowi i Polsce

W TOMIE M.IN.: Szukanie barbarzyńcy, Mała etyka, Fabula mundi i nos Kleopatry, Intelektualiści, O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa, Odwet sacrum w kulturze świeckiej, Diabeł, Samozatrucie otwartego społeczeństwa, Wolność i wolności, Marksistowskie korzenie stalinizmu, Ludobójstwo i ideologia, Tezy o nadziei i beznadziejności, Sprawa polska, O nas samych I INNE ESEJE.

STR. 320 CENA £6.50 ($14.00)

nakładem «aneksu»

NARODOWA DEMOKRACJA

Antologia myśli politycznej *Przeglądu Wszechpolskiego*
1895-1905

WYBÓR, WSTĘP I OPRACOWANIE BARBARY TORUŃCZYK

Str. 320 Cena: £ 6,00; US$ 14.00

KWARTALNIK POLITYCZNY

krytyka

WYDAWANY POZA CENZURĄ W POLSCE

W nr. 13-14 (podwójny) m.in.: *POLSKA STANU WOJENNEGO — ANALIZY, OCENY STANOWISKA*: A. Michnik: O oporze; W. Lamentowicz: Legitymizacja władzy politycznej w powojennej Polsce; J. Powiórski: Polacy 81: opinia publiczna w przededniu stanu wojennego; A.Romaniuk: Uwagi o stanie wojennym; F. D. Stanisławski: Służyć prawdzie czy propagandzie. *HISTORIA NAJNOWSZA*: A. Michnik: Rozmowa w Cytadeli; Ł. Socha: Skazani na śmierć i ich sędziowie (1944-1946). *KULTURA I POLITYKA*: J. Andrzejewski: Miłosz '51; Cz. Miłosz: Nie; Z. Zaremba: Wobec nowego uchodźcy; J. Mieroszewski: Sprawa Miłosza; S. Piasecki: Były poputczik Miłosz; A. Słonimski: Odprawa; Cz. Miłosz: Do A. Słonimskiego; M. Kundera: Stracone listy. *POLEMIKI*: Jakand: „Junta" — czyli kto rządzi w Polsce. *NAD KSIĄŻKAMI* — X: Najnowsza historia Polski; W. Mart: Powojenne spory o system ustrojowy; H. Pobóg: Chrześcijaństwo a marksistowski socjalizm. *DOKUMENTY CHWILI — LISTY DO REDAKCJI.*

Wkrótce następne numery

Dostępne są wszystkie dotychczas wydane numery w cenie:

nr 1-2, 13-14 (podwójny)	— £ 4,00; $ 10,00
nr 3, 4, 9	— £ 2,00; $ 5,00
nr 5, 6, 7, 8, 12	— £ 3,00; $ 7,50

Zamówienia wraz z wpłatą należy przesyłać na adres:
«Aneks», 61 Dorset Road, London W5 4HX, England
załączając czeki lub przekazy pieniężne wystawione na *Aneks*.

książki

Jakub Andrzejewski

KOR OD WEWNĄTRZ

Jan Józef Lipski: *KOR*
Aneks, Londyn 1983

Niech mi wolno będzie zacząć od pewnego wyznania (a może tylko przyznania?): w swej wieloletniej praktyce recenzenckiej nie stanąłem jeszcze przed pracą tak trudną, jak ta, którą teraz podejmuję. Trudność ta wynika z trzech co najmniej powodów: 1° temat, którego książka dotyczy, jest mi psychicznie, politycznie i towarzysko bliski, a jeśli nawet nie mam prawa uważać się za kogoś z „korowskiego kręgu", to mogę chyba być traktowany jako „bliski sympatyk", a może nawet „osoba wspomagająca"; 2° żywię ogromny szacunek do autora, jego szlachetności, wytrwałości, zdolności do poświęcania się w imię naprawdę wzniosłych – a jednocześnie, jak najbardziej na co dzień potrzebnych – ideałów, uważam za osobę, która powinna być wzorem i wzorcem, która dla wielu takim wzorem i wzorcem jest, i to żywym, z krwi i ciała; 3° książka, którą Jan Józef Lipski napisał, powstała – i ukazała się – w warunkach niezwykłych, nie tylko dlatego, że wydarzenia w niej opisane są „jeszcze ciepłe", w istocie nie zamknięte w sposób definitywny, ale także – przede wszystkim – dlatego, że ludzie, o których mówi, są oskarżani o to, co robili jako (cisi czy głośni) bohaterowie tej książki. Z pierwszych dwóch powodów wynika, że z dużym trudem będę musiał wal-

czyć o obiektywizm w ocenie, z trzeciego, iż należy z góry założyć, że autor mógł poddać się swego rodzaju autocenzurze, zachować powściągliwość lub nawet milczenie wobec niektórych faktów, tak aby tekst nie mógł być wykorzystany przeciwko – aktualnie lub potencjalnie – oskarżonym, zwłaszcza w sytuacji, w której znaczna część osób działających odmawia składania zeznań. Moja recenzja też nie ma i nie może być „zeznaniem". Powstaje jednak pytanie, czy to, co ze swoich poszukiwań nad tematem (i ze swojej pamięci) wiem, a co autor pominął, należy do strefy „zastrzeżonej", czy też pominięcia takie należy uznać za wynik specyficznego, odmiennego sposobu postrzegania i hierarchizowania faktów i zjawisk? Ponadto – recenzent z reguły zwolniony jest od obowiązku brania pod uwagę „okoliczności łagodzących", takich jak np. pośpiech, z jakim autor zbiera materiały i pisze książkę. Czy jednak w tym przypadku takie zwolnienie się jest możliwe, gdy wiadomo, że Jan Józef Lipski pisał swoją kronikę w stanie niezwykłego napięcia, ze świadomością, że najprawdopobniej zmuszony będzie zamilknąć na lata całe, i że na danie tego świadectwa zostały ledwo tygodnie, dni nawet? *.

Mam nadzieję, że czytelnik wybaczy mi ten skrótowy wywód o charakterze niejako metodologicznym, ale uważam, że pewne wyjaśnienia były konieczne wobec materii tej niezwykłej książki, która jest wielkiej wagi dokumentem naszego czasu jednym z najważniejszych świadectw stanu świadomości społecznej polskiej inteligencji. Dokumentem wspaniałym w swej prostocie i poruszającym swoją prawością. Wiem, że recenzję tę powinienem zacząć efektowną frazą lub celnym cytatem, a nie tłumaczeniem się, w gruncie rzeczy dość prostackim. Niechże więc teraz stanie się zadość tej recenzenckiej powinności:

> „Jest to książka – pisze we wstępie Jan Józef Lipski – o wysiłkach gromady ludzi, bardzo różnych, którzy postanowili wystąpić w obronie bitych i więzionych robotników,

* Recenzję piszę z tekstu opublikowanego przez Aneks w 1983 r. Do wydania krajowego J. J. Lipski wniósł szereg (nie znanych mi do tej pory) poprawek i uzupełnień.

stworzyć ruch budujący przyszłą Polskę niepodległą i demokratyczną od podstaw, pokazać swoim przykładem, że można się przeciwstawić totalizmowi – o ludziach, których połączyły wspólne postawy moralne i którzy byli tylko ludźmi, a więc nieraz mylili się, kłócili się między sobą, a przy tym potrafili być zespołem – Komitetem Obrony Robotników".

Ta perspektywa, „opisanie wysiłków", czyli działań, jest zasadniczą osią książki i z nią właśnie jest zgodny jej konstrukcyjny zamysł: za wyjątkiem dwóch rozdziałów (pierwszego – „Prehistoria KOR-u" i czwartego – „Etos Komitetu Obrony Robotników") całość przedstawiona jest w formie chronologicznie ciągłego zapisu począwszy od strajków w czerwcu 1976 roku aż po dzień ogłoszenia deklaracji o rozwiązaniu się Komitetu. Ma być więc książka J. J. Lipskiego zapisem wydarzeń, a nie ich analizą, nie zamiar uszeregowania faktów, a nie ich oceny. Stąd podział tych krótkich w końcu czterech – z niewielką nadwyżką – lat na rozdziały zamykające w sobie kilku, najwyżej kilkunastomiesięczne odcinki czasowe, co podkreśla „gęstość" tego czasu historycznego, w którym tak wiele rzeczy konstytuujących dla KOR-u działo się tak często. Konstrukcja ta nadaje książce szybki rytm, choć prowadzi jednocześnie do powtórzeń i nakazuje czytelnikowi, który chce w nią wejrzeć w sposób bardziej systematyczny, uważne i parokrotne jej kartkowanie. Przy pewnych mankamentach ma ten sposób prowadzenia wykładu i taki jeszcze walor, że zmusza niejako czytelnika do formułowania ocen własnych na podstawie, w znacznym stopniu, samodzielnej analizy wydarzeń, a nie do prostego polemizowania – lub aplauzowania – z ocenami autora. Nie jest to wszakże relacja kronikarska w tym sensie, że autor wycofuje się na pozycje beznamiętnego zapisywacza. Odwrotnie – nie tylko we wstępie, ale także w wielu miejscach książki eksponuje własny stosunek do przedstawianych faktów, oceny (zwłaszcza ludzi) przedstawia jako własne, osobiste, przeżyte, a nie wysnute li tylko z postaw i działań. W tych partiach też odchodzi autor od konwencji pisania o sobie samym w trzeciej osobie, którą stosuje tylko tam, gdzie występuje jako uczestnik wydarzeń, a nie ich historyk. Podnosi to wiarygodność książki jako dokumentu i ostrzega jednocześnie

czytelnika, że wkracza oto na teren świadomie subiektywnego zapisu. Spodziewać się wszakże można, że stronniczy – lub choćby tylko bar'ziej nieufny – czytelnik uzna ten dwoisty charakter, w jakim występuje autor, za nasycający opracowanie subiektywizmem nakazującym „wzmożoną czujność", zwłaszcza w tych partiach, które tyczą innych niż KOR grup i środowisk opozycyjnych, a także tego nurtu w samym KOR-ze, z którym Jan Józef Lipski nie identyfikuje się pod względem politycznym.

Autor, zapewne w zgodzie z własnym temperamentem, własnymi zasadami, zgodnie z tym impulsem, który uczynił z niego jednego z założycieli i najbardziej aktywnych członków Komitetu, za główną płaszczyznę opisywanych działań przyjmuje aktywność w zakresie obrony prześladowanych, samopomocy, samokształcenia, tworzenia środowiskowych i międzyśrodowiskowych więzi społecznych, obrony wartości etycznych – słowem, tego wszystkiego, co w sposób mniej lub bardziej świadomy, miało prowadzić do powstania (odrodzenia się) społeczeństwa obywatelskiego, które zapełnia lukę tworzoną w systemach totalitarnych między władzą a ludnością, które „ludność" zamienia w „obywateli" na poziomie najprostszym, najniższym, a zarazem najbardziej podstawowym. Ukazując ten zamiar przez działania, podnosząc ich etyczny i moralny wymiar – m.in. przez opisywanie szykan i prześladowań, które spadały na działających – Jan Józef Lipski w znacznym stopniu „odpolitycznił" KOR i ruch korowski, nie w tym sensie, że neguje jego aktywność skierowaną przeciwko zamysłom i aktywności władzy – bo element antytotalitarny jest doskonale widoczny – ale przez pomijanie lub pomniejszanie (przynajmniej z perspektywy, w jakiej ja ten ruch oglądałem i widzę) intelektualnego wysiłku wkładanego przez wielu czołowych działaczy i „szeregowych" korowców w tworzenie analizy realnego socjalizmu i budowanie propozycji wyjścia poza jego ramy. Czy rzeczywiście niektóre teksty i wystąpienia znajdowały się na takim marginesie zainteresowań ruchu, że nie warto było ich przedstawić, a choćby wspomnieć o ich treści? Czy rzeczywiście np. państwo Romaszewscy byli tylko „mrówkami" żmudnych i ryzykownych dla nich prac w Biurze Interwencyjnym i nie mieli własnych poglądów, jak to można wynieść z książki Lipskiego? Czy rzeczywiście artykuły Jacka Kuronia –

takie choćby, jak „Myśli o programie działania" (listopad 1976), „Zasady ideowe" (grudzień 1977), „W stronę demokracji" (czerwiec 1979) – czy Adama Michnika „Nowy ewolucjonizm" nie były równie ważnym tematem spotkań, dyskusji i kłótni, jak robocze dyskusje nad zorganizowaniem „obstawy" jakiegoś procesu czy nad wnioskami wynikającymi z kolejnych represyjnych posunięć SB? Być może wynika to ze sposobu patrzenia na KOR, być może motywacji, które były dla autora najsilniejsze, być może jednak także z chęci przeciwstawienia się najbardziej obiegowym i najbardziej wulgarnym przejawom antykorowskiej publicystyki i propagandy, ale przez to „odintelektualizowanie" otrzymujemy obraz spłaszczony, a niektóre sprawy (i spory) zarówno wewnątrz KOR-u, jak między nim a innymi środowiskami opozycyjnymi stają się mniej czytelne, niejasne, np. spór w pierwszej redakcji *Głosu* i późniejsze, coraz szybsze rozchodzenie się „linii Kuronia" i „linii Maclerewicza".

Wewnętrzne życie KOR-u i ruchu korowskiego było znacznie bogatsze intelektualnie i politycznie, niż przedstawia to Lipski, sam zresztą jeden z najbardziej czynnych publicystów i uczestników bodaj czy nie wszystkich najważniejszych politycznych dysput. Bez wątpienia było niemało takich, których ruch przyciągał wyłącznie swymi etycznymi aspektami – autor upomina się o pamięć o nich i czyni słusznie – ale nie brak było i takich, których bardziej pociągała dynamika polityczna ruchu, choć pewnie nieliczni byli wśród nich ci, którym obojętne było „jak i gdzie", byle „przyp... czerwonemu". Nie tylko epicentrum KOR-u, nie tylko jego bezpośrednie zaplecze („współpracownicy" w korowskim słowniku), ale także korowska otoczka żywo reagowała na polityczne programy i starcia, które wybuchały nie tylko na froncie władza-opozycja, ale także wewnątrz opozycji, a nawet wewnątrz KOR-u (czy trzeba przypominać, że one właśnie toczyły się przy szczególnie wysokim napięciu psychicznym i budziły szczególnie silny rezonans?). Konsekwencją takiego sposobu patrzenia na ruch jest także bardzo ogólnikowe ukazanie przez autora całej tej wielkiej działki, jaką była działalność czasopiśmiennicza i wydawnicza. Wprawdzie kilkakrotnie – w zgodzie z chronologicznym porządkiem wykładu – wymienia tytuły czasopism, skrótowo je charakteryzuje, ale poza *Robotnikiem*

brak jakiegoś bardziej uporządkowanego przedstawienia ich zawartości, form pracy redakcji, „zbiorowego portretu autorów". Jeszcze bardziej jaskrawo to pominięcie odbija się na obrazie aktywności wydawniczej. Wymienia wprawdzie Lipski tytuły wydawanych broszur i książek, ale jest to tylko wyliczanka, bez wskazania na dynamikę ruchu, bez próby odszukania generalnych linii polityki wydawniczej (a w dodatku bez wskazania na istnienie i zawartość serii drukowanej pod auspicjami Wydawnictwa „Głosu").

Pomniejszony – czy z tych samych powodów? – jest także pewien dość ważny, moim zdaniem, element organizacyjny, choć formuły organizacyjnej w ścisłym tego słowa znaczeniu nigdy nie przybrał tzw. młody aktyw. Spotkania owego aktywu, zasadniczo nieformalne, odbyły się co najmniej kilkakrotnie – nie o wszystkich autor wspomina – a ich przebieg, toczone na nich dyskusje i wysunięte na nich propozycje miały zapewne nie mniejsze znaczenie (a niektóre na pewno większe) niż obrady samego KOR-u. To nie tylko na jednej z takich narad omawiano – i postanowiono – sprawę głodówki (tej pierwszej), ale właśnie w kręgu „młodego aktywu", na jego spotkaniu w Kamienicy Królewskiej odbyła się generalna debata nad dalszym losem Komitetu po lipcowej amnestii 1977 roku. W pewnym sensie, podobnie jak we wrześniu 1976 przy zakładaniu KOR-u, „starsi państwo" zostali postawieni przed faktami dokonanymi – z którymi, zresztą, chętnie się raczej godzili. Na takich spotkaniach z wiosny 1977 (było ich bodaj dwa) wyraźny był „nacisk" korowskiej młodzieży na rozważenie koncepcji przetworzenia Komitetu w organizację o mocniej zarysowanej strukturze, wysuwano nawet sprawę wyborów, czyli uformowania władz wyłonionych na drodze demokratycznej, ewentualnie posiadania reprezentantów w KOR-ze. Tam też dyskutowano koncepcję powołania „TUR" (czy „OMTUR"), jako ciała o bardziej sformalizowanym kształcie niż istniejący Komitet. Wyrażało to, jak sądzę, istnienie przywiązania do tradycyjnych form organizacyjnych, ale także uwidaczniało chęć do aktywizacji działań, do szybkiego rozbudowywania ich poza działalność humanitarną. Powstanie SKS-ów po części rozładowało to napięcie, ale chyba ważniejszą rolę odegrała obawa przed przekracza-

niem kolejnego progu bezpieczeństwa (przynależność do organizacji jest surowiej karana i łatwiejsza do udowodnienia, a później „grało" już samo przywiązanie do paraorganizacyjnej formuły i rosnący prestiż dotychczasowej firmy.

Odpolitycznienie i odintelektualizowanie obrazu KOR-u wpływa także i na skrótowość, aż schematyczną, w przedstawieniu jego prehistorii. Wykazane są wprawdzie bodaj wszystkie bardziej zwarte czy głośniejsze grupy i środowiska, z których wywodzili się założyciele i główni współpracownicy Komitetu, brak jednak wskazania, że nieomal cała korowska czołówka – także ta, która w grupach czy środowiskach nie jest wymieniona – miała za sobą własne, autentyczne przemyślenia w sferze politycznej. Henryk Wujec, na przykład, to nie tylko działacz warszawskiego KIK-u, ale wcześniej jeszcze, w czasach studenckich współorganizator (wraz z Markiem Tabinem) klubu dyskusyjnego w jednym ze stołecznych akademików. Romaszewscy na ładnych parę lat przed czerwcem 1976 interesowali się sprawami politycznymi, a w ich domu odbywały się spotkania dyskusyjne. Mirosław Chojecki pierwsze swoje próby edytorskie datuje na rok 1968/69. Odruch moralny wsparty był więc na refleksji nad rzeczywistością polską, a refleksja ta ułatwiała wzajemne porozumienie i pogłębiała zaufanie. Nie dość mocno też, jak sądzę, zwrócił uwagę autor na daleko idące kontakty wielu grup i środowisk już na kilka lat przed Czerwcem, przed „kampanią konstytucyjną" z jesieni i zimy 1975 roku. Charakter koleżeńsko-towarzyski większości takich spotkań nie odbiera im wartości kreacyjnej, a to, że okazjami były imieniny czy śluby, nie pozbawiało ich politycznego i intelektualnego rezonansu. Niech mi nie będzie poczytane za lizusostwo wobec redakcji, dla której piszę tę recenzję, ale niesłusznie także pominięto *Aneks* (założony w 1973 roku), który dość szybko odszedł od pierwotnej formuły publikowania tylko tłumaczeń ku drukowaniu tekstów oryginalnych – także z kraju – i był środowiskowym (dla „komandosów" i „pokolenia 68") odpowiednikiem paryskiej *Kultury*. Korzystali zaś zeń nie tylko „znajomi i przyjaciele królika", co poświadcza w swej monografii „Solidarności" Jerzy Holzer, przywołując jako pierwszy tekst rysujący koncepcję samodzielnego ruchu politycznego artykuł Mariana Korybuta (Antoniego

Macierewicza), napisany i przyjęty do druku przez *Aneks* przed powstaniem KOR-u. Przykładem negatywnych skutków koncentrowania się na wydarzeniach, ze szkodą dla ich treści, może być – w tej samej partii książki – fragment poświęcony listom protestacyjnym w sprawie zmian w Konstytucji. Dowiadujemy się z niego o perypetiach związanych ze zbieraniem podpisów, ale nie dowiemy się np., że drugi punkt Listu 59 (czy 66) mówił o „prawie do strajku" i o „swobodnym wyborze własnej reprezentacji zawodowej, niezależnej od organów państwowych lub partyjnych", co było wyraźną antycypacją najważniejszych postulatów Karty Praw Robotniczych późniejszej o cztery lata.

W skrótowości tego wprowadzającego rozdziału znika świadectwo istnienia prawdziwego „kotła" (mówiąc bardziej górnolotnie – „kuźni") polityczno-intelektualno-towarzyskiego, który co najmniej od lat 1971/72 funkcjonował w Warszawie i miał niemało swych „filii" w innych większych ośrodkach. „Czarna Jedynka" spotkała się z „komandosami" na długo przed pierwszym procesem ursuskim, a obie te grupy znały sporo osób ze środowiska KIK-owskiego. Nie wspomina też autor o całej, dość obszernej, sferze aktywności intelektualnej przyszłych twórców i animatorów KOR-u w pierwszej połowie lat 70-ych, o ich tekstach drukowanych – pod pseudonimami – w czasopismach takich, jak *Więź* czy *Znak*, o tekstach krążących w maszynopisach; wszystko to było tematem rozlicznych dyskusji, a choćby tylko towarzyskich pogwarek. Brak jest w książce Jana Józefa Lipskiego temperatury i myślowej, i uczuciowej mającej za podłoże poglądy. Ogranicza się do wskazania na skalę termometru właściwie tylko tam, gdzie odzwierciedlały się na niej działania i postawy.

Ograniczenie to nadaje oczywiście książce ogromną spoistość, koncentrując uwagę czytelnika na sprawach praktycznych, na codziennych dylematach i rozstrzygnięciach, głęboko demokratyzuje obraz ruchu, przywołując działania setek „szarych" uczestników. Ukazuje KOR i ruch korowski na obraz i podobieństwo autora, głęboko przepojonego ideami humanistycznymi, pełnego poświęcenia w służbie prześladowanym, zdolnego do daleko idących wyrzeczeń na rzecz sprawy społecznej, „integralnego personalisty". W cechach tych leży nie tylko wielkość

Lipskiego. One właśnie stanowiły o sile całego ruchu w warunkach mozolnej, beznadziejnej nieomal walki z monopolem państwa ideologicznego, o tym, że potrafił on wykształcić pewien model aktywnego człowieka-obywatela, który autor tak świetnie opisał w rozdziale o etosie KOR-u (powinno być raczej: etos korowca). Szkoda, że Jan Józef Lipski nie nawiązał tu, choćby ogólnikowo, do narzucającej się analogii historycznej, którą wskazał, w przypomnianej przez autora książce Bogdan Cywiński, do etosu inteligenta polskiego z przełomu wieków. W podtekście (czy „ponadtekście") recenzowanej pracy tkwi bowiem zjawisko inteligenckości tego ruchu; inteligenckości, której przełamywanie było jednym z najdonioślejszych procesów socjopsychicznych lat 70-ych. Przełamywanie to nie było pozbawione – i chyba nie mogło być pozbawione – pewnych cech ujemnych takich jak hipostazowanie „zwykłego człowieka", robotnika przede wszystkim, co szczególnie silnie uwidaczniało się w okresie posierpniowym. Gorączkowe próby wyrwania się z „inteligenckiego getta" towarzyszyły ruchowi korowskiemu od samych jego początków i stąd chyba prestiż, właściwie „ponadfrakcyjny", zespołu *Robotnika* (warto tu może przypomnieć pominięty przez Lipskiego szczegół o próbach podjętych przez Jana Lityńskiego już wiosną 1977 zawiązywania kółek „samokształceniowych" w środowisku, do którego miano dostęp dzięki akcji pomocy ofiarom represji sądowych i policyjnych), ale także i swoisty kompleks niższości wielu korowców wobec tych, którzy należeli – mówiąc językiem marksizmu – do „sfery produkcji", którzy przyszli od warsztatu, z ludu, z dołu. Kompleks ten obejmował oczywiście nie tylko środowisko korowskie, jest on bowiem – jak się wydaje – typowym zjawiskiem dla każdej niemal generacji i każdej niemal formacji inteligenckiej proweniencji, a im bardziej ma ona demokratyczny charakter, tym przejawy owego kompleksu są widoczniejsze. Nierzadka łapczywość, z jaką sporo działaczy w okresie „Solidarności" – w tym także ludzie ze środowiska KOR-u – „rzucało" się na robotników (a choćby techników czy nawet inżynierów – byle byli „z produkcji", z fabryki, a nie z instytutu czy biura) stawać się mogła – i stawała – przyczyną, dla której zarzucano im instrumentalne traktowanie robotnika, a także powodowała sporo rozczarowań,

gdy ów wyidealizowany „człowiek z ulicy" okazywał się normalnym człowiekiem, z wadami i nawykami, które trudno było pogodzić nawet z niektórymi wymogami codziennej pracy związkowej (społecznej czy politycznej).

Rozwiodłem się nad tą sprawą może zbyt obszernie, ale wydaje mi się w dalszym ciągu, że istotnym mankamentem pracy Jana Józefa Lipskiego jest właśnie brak refleksji – może nawet i niesłusznej czy wątpliwej, jak ta zaprezentowana przeze mnie powyżej – nad całym wachlarzem postaw przyciągających do ruchu korowskiego. Nie chciałbym być źle zrozumiany, a więc powtarzam: bez wątpienia do ruchu tego musiał kierować w „pierwszej instancji" odruch etyczny czy humanitarny, nie najczęściej sprzężony był on z refleksją polityczną. Fakt, że aspekt etyczny był głównym składnikiem konstytuującym KOR, był dla ruchu niesłychanie ważny, ponieważ dokonywała się w ten sposób – dość brutalna dzięki brutalności służb bezpieczeństwa – selekcja i dzięki niej m.in. tak mało było tu wtyczek i tak rzadko udawały się prowokacje, które o tyle łatwiejsze są w środowiskach sfanatyzowanych politycznie. Wydaje mi się jednak, że w miarę upływu czasu – z pewnością od przekształcania się KOR w KSS „KOR" – motywacje polityczne (nie znaczy, że musiały być one wyraźnie wykrystalizowane, choć u większości były) zaczynały dominować coraz bardziej, zwłaszcza, iż pierwotny odruch etyczny (humanitarny) każący stawać w obronie prześladowanych, wypełniał się coraz częściej w działaniach samoobronnych – wobec własnych kolegów, uczestników ruchu, jego sympatyków etc. – coraz rzadziej zaś miał okazję przejawiać się w walce o ludzi obcych. Odruch ten więc pozostał, ale nabierał charakteru grupowego, solidarności z określonym człowiekiem, a nie po prostu z każdym, kto cierpiał z powodu prześladowań.

W okresie posierpniowym stało się to już zupełnie oczywiste, choć rzecz jasna ludzie ze środowiska korowskiego naturalną rzeczy koleją byli powoływani do tego, aby zajmować się działalnością interwencyjną. Znano ich poprzednie motywacje, a ponadto po prostu – znali się na tej robocie. Okres „Solidarności" jest kolejnym słabym punktem książki Jana Józef Lipskiego. Zaważył tu zapewne fakt, że KOR jako taki *de facto* zawiesił działalność, od zimy 1980/81 odzywał się rzadko, czekano – i

on sam chyba też czekał – na chwilę samorozwiązania się. Materia faktograficzna jest więc nieskończenie trudniejsza do ujęcia niż dla lat 1976-1980 i bez dość skrupulatnych studiów rozłazi się w rękach. Jeżeli można powiedzieć, że problem „KOR a «Solidarność»" był stosunkowo mało znaczący, to ogromnej wagi nabrał problem „Korowcy a «Solidarność»" (a raczej odwrotnie: „«Solidarność» a korowcy"). Delikatność tego zagadnienia, jego rozległość, a także ciągłość po dni, w których autor pisał swe opracowanie, spowodowały zapewne, że „w tym temacie" odczuwam wyraźny niedosyt. Niedosyt zarówno faktograficzny, jak i interpretacyjny. Bardzo skrótowa więc jest w recenzowanej książce lista korowców, którzy zaangażowali się w działalność „Solidarności": brak na niej np. faktu, że połączone redakcje *Biuletynu Informacyjnego* i *Robotnika* stanowiły podstawowy trzon tak ważnej instytucji, jak Agencja Solidarność („AS"), czy że istniejący od dawna konflikt w łonie ruchu ujawnił się m.in. przez istnienie w Regionie Mazowsze dwóch oficjalnych, ale konkurujących ze sobą tygodników (*Niezależność* i *Wiadomości Dnia*). Niemniej ważny jest inny problem, natury bardziej interpretacyjnej i psychologicznej: jak zachowali się, jakie miejsce dla siebie znaleźli korowcy w „Solidarności" i czy wszyscy takiego miejsca szukali? Czy dla wszystkich członków i uczestników ruchu korowskiego powstanie „Solidarności" było nowym impulsem do działania, czy też u części nadeszło poczucie odprężenia, rozładowania energii i emocji, chęć wycofania się, odpoczynku?

Nie sądzę, ażeby Jan Józef Lipski pomijał te sprawy – lub pomniejszał ich znaczenie – dlatego, iż mogą być one uważane za drażliwe. I z recenzowanej tu książki, i z innych jego tekstów, i z samej postawy wnioskuję bowiem, że „drażliwe" dla niego, a więc wymagające wyciszenia, są tylko te sprawy, w których ujawnia się słabość człowieka, jego błądzenie. Więc chyba jednak decydujący wpływ na powstanie wskazanych tu przeze mnie niedomówień czy przemilczeń miał fakt, że autor występuje tu jako ten, który przez wiele, wiele lat za centralny punkt sprzeciwu wobec panującego systemu uważał sprzeciw moralny, jako ten, który uważa, że żaden sprzeciw nie mający etycznego podłoża, etycznej motywacji nie tylko – i nie tyle – będzie nieskuteczny

teczny, ale może obrócić się w swoje przeciwieństwo: z jednego totalizmu zaprowadzić do drugiego.

Książka Jana Józefa Lipskiego jest więc czymś więcej, znacznie więcej niż zarysowaniem pierwszej, obszernej kroniki ruchu korowskiego. Jest także osobistym przesłaniem autora, jest – sądzę, że można sobie pozwolić na takie domniemanie – jego wskazaniem na to, co najistotniejsze u schyłku wieku XX: chronienie w sobie i niesienie innym szacunku i miłości dla człowieka.

Jakub Andrzejewski

P.S. Skoro w tej recenzji tak często podnosiłem różne zastrzeżenia, niech mi wolno będzie na koniec zwrócić uwagę na jeszcze jedno: zapewne przez pośpiech nie wspomniał autor o tym, że próbę opisu (kroniki) ruchu korowskiego podjął, jeszcze w okresie przedsierpniowym, Stefan Kawalec w broszurze ogłoszonej przez NOWą, oraz, że istnieją relacje już publikowane (Anki Kowalskiej, Joanny Szczęsnej, Ewy Milewicz, Jana Walca) i że garść informacji można znaleźć też w kilku pismach „Solidarności". Brak więc tego, co zwykle określa się jako „omówienie dotychczasowego stanu badań".

nakładem «aneksu»

ALEKSANDER ŚCIBOR-RYLSKI

Człowiek z marmuru
Człowiek z żelaza

Przedtem słynne filmy w reżyserii A. Wajdy
Obecnie porywająca powieść autora scenariusza

STR. 224 **CENA £4.80 ($10.50)**

Zamówienia wraz z wpłatą należy przesyłać na adres
«Aneks» 61 Dorset Road, London W5 4HX, United Kingdom

Andrzej Łodyński

ROSJA SOWIECKA CZY ZSRR?

Jonathan Steele: *World Power: Soviet Foreign Policy Under Brezhnev and Andropov*, Michael Joseph, Londyn 1983.

Znany historyk brytyjski, Hugh Trevor-Roper, poświęcił kiedyś cykl wykładów dziejom dyplomacji europejskiej, od Kongresu Wiedeńskiego do współczesnych, powojennych czasów. Podczas ostatniego wykładu jeden ze słuchaczy zapytał go, dlaczego ani słowem nie wspomniał o dyplomacji sowieckiej. Historyk zamyślił się chwilę, po czym odparł: „Bo, widzi pan, to nie jest właściwie dyplomacja. To jest coś... coś zupełnie innego".

Odpowiedź ta przekona zapewne i dziś tych, którzy skłonni są widzieć w polityce sowieckiej zasadniczą c i ą g ł o ś ć – od czasów, gdy bolszewicy napadli na demokratyczną republikę Gruzji, przyłączając ją następnie do ZSRR, poprzez pakt Ribbentrop-Mołotow, napaść na Finlandię, zagarnięcie suwerennych niegdyś państw bałtyckich, interwencje zbrojne w NRD, na Węgrzech i w Czechosłowacji, aż po inwazję na Afganistan, rozbudowę zbrojeń w Europie i obecność sowieckich „doradców" wojskowych w różnych częściach globu. W podobnym duchu interpretuje dalekosiężne cele Kremla wielu zachodnich badaczy sowieckiego systemu. Rosja sowiecka prowadzi ekspansjonistyczną politykę imperialną zmierzając – w ostatecznej perspekty-

wie – do narzucenia światu systemu komunistycznych rządów. Najzwięźlej bodaj sformułował ten pogląd przed trzydziestu z górą laty były ambasador amerykański w Moskwie, George Kennan, porównując komunizm sowiecki do cieczy, która przeniknie wszędzie, jeśli się w porę nie postawi tamy.

W ostatnich latach pojawił się na Zachodzie nurt kwestionujący założenie o ekspansjonistycznym charakterze sowieckiego systemu. Reprezentują go, w dużej mierze bezwiednie, uczestnicy zachodnich ruchów pokojowych. Nurt ten ma jednak również rzeczników gotowych do poważnej i rzeczowej analizy politycznych posunięć Kremla. Jednym z nich jest dziennikarz brytyjski, Jonathan Steele, autor niedawno wydanej książki poświęconej polityce zagranicznej Moskwy za rządów Breżniewa i Andropowa. W naszej publicystyce emigracyjnej nie poświęca się temu nurtowi zbyt wiele uwagi. Owszem, nie brak tu i ówdzie utyskiwań na otumaniony i tchórzliwy Zachód, który powoli się degeneruje czy też całkiem już jakoby się zdegenerował. Na ogół jednak panuje błogie przekonanie, że poglądów i postaw, które na pierwszy rzut oka wydają się nam niesympatyczne, nie warto poważnie analizować. Przykładem może być stosunek do zachodnich ruchów pokojowych, które uważane są po prostu za odgałęzienie Kremlowskiej propagandy; a stąd już tylko krok do wniosku, że ich organizatorzy to płatni agenci KGB, w najlepszym zaś razie naiwni idioci. Takie nastawienie nie pozwala zrozumieć (ani nawet poprawnie opisać) złożonego zjawiska, które w moim przekonaniu odgrywać będzie coraz ważniejszą rolę w życiu politycznym Zachodu.

Jonathan Steele należy niewątpliwie do czołówki dziennikarskiej w wielkiej Brytanii. Jest szefem działu zagranicznego *Guardiana*, jednego z najpoważniejszych dzienników brytyjskich. W roku 1981 otrzymał regularnie przyznawaną w Wielkiej Brytanii nagrodę dla najlepszego dziennikarza roku.

Wiadomo, że Steele jest autorem licznych komentarzy i artykułów redakcyjnych *Guardiana*, między innymi komentarzy na temat sytuacji w Polsce. Warto więc w związku z tym pamiętać, że gdy w jakiś czas po wprowadzeniu w Polsce stanu wojennego mało kto na Zachodzie żywił jeszcze jakieś złudzenia co do znaczenia całej tej operacji, *Guardian* z uporem dopatrywał się w

generale Jaruzelskim nowego marszałka Tito. A i dziś gazeta z większym zaufaniem i sympatią zdaje się odnosić do wypowiedzi Rakowskiego i Urbana niż przedstawicieli Solidarności.

Przede wszystkim jednak jest Jonathan Steele zagorzałym i konsekwentnym rzecznikiem koncepcji politycznej, którą – z braku lepszej nazwy – określić można jako „odprężeniową" lub „anty-zimnowojenną". Na Zachodzie *détente* pojmowana bywa rozmaicie. W ujęciu Steele'a jest to propozycja wzywająca do zdystansowania się wobec konfliktu supermocarstw. Adresowana do krajów Trzeciego Świata zaleca ona szukanie własnych dróg rozwoju i nie poddawanie się wpływom ani nmerykańskim, ani sowieckim. Skierowana do państw Zachodniej Europy postuluje rozluźnienie więzi ze Stanami Zjednoczonymi w ramach Sojuszu Atlantyckiego, zdefiniowanie interesów europejskich w sposób niezależny od interesów Waszyngtonu i – w wielu wypadkach – pozostawienie Amerykanów samym sobie.

Źródeł tych poglądów dopatrywać się można w pragnieniu zredukowania obecnych napięć w stosunkach Wschód-Zachód i dość powszechnych obawach przed katastrofą nuklearną. Pozostaje oczywiście kwestią spomą, czy droga proponowana przez Jonathana Steele'a oraz innych przeciwników „zimnej wojny" jest rzeczywiście najskuteczniejszym sposobem na uniknięcie „wojny gorącej". Czy protesty przeciwko amerykańskim pociskom prowadzą do bezpieczniejszej Europy, czy przeciwnie – zwiększają groźbę międzynarodowego konfliktu? Odpowiedź na to pytanie zależy w znacznej mierze od tego, jak się interpretuje cele sowieckiej polityki zagranicznej. I tu wracamy do punktu wyjścia, a zarazem do zasadniczego pytania książki Jonathana Steele'a: czy Moskwa prowadzi politykę imperialną, dąży do ekspansji politycznej i terytorialnej, posługując się w tym celu rozbudową swego potencjału militarnego? Czy też odwrotnie, szefowie Kremla stawiają na zbrojenia, ponieważ obawiają się Zachodu?

Autor skłania się wyraźnie ku tej drugiej opinii, próbując wykazać, że Kremlowi zależy przede wszystkim na odprężeniu, wymianie handlowej z Zachodem i zabezpieczeniu powojennych zdobyczy. Książka Steele'a jest próbą obalenia, jak autor sam twierdzi, rozpowszechnionych na Zachodzie mitów dotyczących

sowieckiej polityki zagranicznej. W dyplomacji sowieckiej – wywodzi Steele – nie ma ani krzty makiawelizmu, o jaki podejrzewa gerontokratów na Kremlu niemała liczba zachodnich badaczy i polityków. Moskwa uprawia politykę zagraniczną metodami, które niczym się nie różnią od metod dyplomacji, powiedzmy, brytyjskiej, francuskiej czy amerykańskiej. Głównym celem polityki Kremla nie jest wcale ekspansja, lecz zachowanie i obrona obecnego stanu posiadania. Dawny rewolucyjny wigor całkiem wyparował. Szefowie Kremla porzucili myśl o wszechświatowym zwycięstwie komunizmu. Wprawdzie Moskwa stała się pod rządami Breżniewa światową potęgą militarną i nuklearną, to jednak wpływy polityczne tego uzbrojonego po zęby kolosa wyraźnie w ciągu ostatnich dwudziestu lat osłabły. Poza dostawami broni Moskwa ma niewiele do zaproponowania krajom rozwijającym się. Sama zaś boryka się z licznymi problemami: nie załatwiony konflikt z Chinami, który spędza ponoć kierownictwu Kremla sen z oczu; niepokoje w krajach sojuszniczych, przede wszystkim w Polsce; ciągnąca się już czwarty rok wojna w Afganistanie; kosztowny wyścig zbrojeń, osłabiający gospodarczo kraj, który nie bardzo potrafi samodzielnie wyżywić swych mieszkańców; wreszcie, załamanie się polityki *détente*, nad czym – jak twierdzi Steele – Moskwa szczególnie ubolewa. Przywódcom sowieckim towarzyszy nieustanne poczucie okrążenia i zagrożenia ze strony świata zachodniego, który – w ich przekonaniu – nigdy nie zaakceptował komunistycznej Rosji. Wszelkie posunięcia oraz inicjatywy dyplomatyczne Kremla wypływają z tego dominującego poczucia braku bezpieczeństwa. Na Zachodzie – pisze Jonathan Steele – uważa się dość powszechnie, że postawę wobec sowieckiego supermocarstwa wyznaczać powinny możliwości, przede wszystkim potencjał militarny, którym Moskwa dysponuje. Jest to błąd – twierdzi autor – prowadzący do niebezpiecznej spirali zbrojeń. Prawdziwe intencje Moskwy, silnej militarnie, ale słabej politycznie, są bowiem pokojowe.

Znaczna część rozważań zawartych w pracy Jonathana Steele'a poświęcona jest właśnie próbie „odczytania" tych intencji. Brak miejsca nie pozwala na szczegółową prezentację. Zanotujmy więc tylko kilka najwyraźniejszych ustaleń, do których dochodzi brytyjski dziennikarz.

Powojenny wzrost sowieckiego arsenału nuklearnego, zwłaszcza w zakresie rakiet strategicznych, stanowi reakcję i odpowiedź na zbrojenia amerykańskie. Zbrojenia sowieckie nabrały rozpędu po kryzysie kubańskim, z którego Moskwa wyszła upokorzona, uginając się przed przeważającą potęgą amerykańską. Nowa ekipa pod wodzą Brežniewa i Kosygina postawiła wówczas na rozbudowę zbrojeń. Zbrojenia sowieckie są rodzajem polisy ubezpieczeniowej, w którą owładnięty poczuciem zagrożenia Kreml inwestuje więcej niż naprawdę potrzeba. Ich celem jest jednak pragnienie utrzymania globalnej równowagi sił, a nie – jak się często uważa – nuklearny szantaż, który miałby prowadzić do stopniowego opanowania Zachodniej Europy.

Autor odrzuca jako całkowicie nierealistyczne dwa warianty sowieckiego zagrożenia: bezpośrednią interwencję zbrojną w Zachodniej Europie przy użyciu sił konwencjonalnych oraz opanowanie Europy w wyniku przejęcia władzy przez zachodnie partie komunistyczne. Poświęca natomiast sporo uwagi często ostatnio dyskutowanej koncepcji „finlandyzacji" Zachodniej Europy. Argument wysuwany przez zwolenników tej koncepcji brzmi mniej więcej następująco: instalując coraz większą liczbę rakiet na terenie Europy Moskwa stara się doprowadzić do sytuacji, która – niczym w chińskich podręcznikach sztuki prowadzenia walki – spowoduje, że przeciwnik sam wyciągnie odpowiednie wnioski i skłonny będzie pójść na daleko idące ustępstwa. Koncepcja „finlandyzacji" zakłada, że Europa Zachodnia podporządkuje stopniowo swą politykę, przede wszystkim politykę zagraniczną, linii narzuconej przez Kreml. Odpowiedź na ten argument, zawarta w książce Jonathana Steele'a, sprowadza się właściwie do stwierdzenia, że „finlandyzacja" nie jest wcale taką złą rzeczą! Autor utożsamia bowiem „finlandyzację" z uzyskaniem statusu, jaki posiada obecnie Finlandia, która – jego zdaniem – prowadzi niezależną politykę zagraniczną, występując z krytyką zarówno Moskwy, jak i Waszyngtonu. Finlandia wzywała w swoim czasie do wycofania wojsk sowieckich z Czechosłowacji i Afganistanu, a równocześnie krytykowała politykę Waszyngtonu wobec państw Ameryki Łacińskiej. Wprawdzie Helsinki powiązane są układem dyplomatycznym z Moskwą, przewidującym wzajemną pomoc w wypadku zewnętrznej agre-

sji, to jednak układ ten nie zawiera żadnych ograniczeń dotyczących polityki wewnętrznej. Finowie korzystają z normalnych przywilejów demokracji parlamentarnej. Jedynym objawem ingerencji Moskwy w sprawy wewnętrzne kraju jest presja, jaką rząd fiński wywiera na środki masowego przekazu, by nie krytykowały systemu sowieckiego, w szczególności metod stosowanych wobec dysydentów. Nie jest to szkopuł, z powodu którego Jonathan Steele byłby skłonny szczególnie ubolewać. Podkreśla on jednak, że nie Finlandia, lecz Austria stanowi model prawdziwie neutralnego państwa europejskiego. Prasa austriacka ma pełną swobodę krytykowania sowieckiego systemu. Ewentualna „austriacja" Europy, zwłaszcza Niemiec Zachodnich – twierdzi Steele – jeśli kiedykolwiek dojdzie do skutku, będzie wynikiem racjonalnej decyzji rządów zachodnioeuropejskich, a nie nacisków Kremla. Co nie znaczy oczywiście, że taki rozwój wypadków nie zostałby przyjęty na Kremlu z wyraźnym zadowoleniem.

Analizując cele europejskiej polityki Kremla Steele kładzie przede wszystkim nacisk na dążenie do utrzymania powojennych zdobyczy, w szczególności „żelaznego trójkąta", na który składają się Polska, Czechosłowacja i NRD. Moskwa traktuje państwa Europy Wschodniej jako swego rodzaju bufory, zabezpieczające właściwe terytorium sowieckie przed atakiem z zewnątrz. Potrzeba takiego zabezpieczenia bierze się przede wszystkim z urazów wyniesionych z drugiej wojny światowej. Szefowie Kremla są w stanie tolerować w państwach Układu Warszawskiego pewien margines odstępstw od modelu sowieckiego, ale tylko o tyle, o ile nie prowadzi to do destabilizacji całego bloku. Steele nie próbuje precyzować, jaki margines swobód może być jeszcze z punktu widzenia Moskwy dopuszczalny. Zauważa jedynie, że „Solidarność" w Polsce była dla Kremla nie do strawienia i że kierownictwo sowieckie wyciągnęło z polskiego kryzysu ważną naukę: w razie podobnych wypadków w przyszłości – w Polsce czy w innych państwach wschodnioeuropejskich – Moskwa będzie zapewne opowiadać się za „rozwiązaniem wewnętrznym", a nie bezpośrednią interwencją zbrojną, której koszty mogłyby się okazać zbyt wysokie. Polska pozostaje w każdym razie najsłabszym ogniwem w całym bloku sowieckim i stanowi dla Kremla twardy orzech do zgryzienia. W opinii Steele'a

Moskwa gotowa jest udzielać Jarużelskiemu pomocy ekonomicznej w pewnym zakresie w przekonaniu, że najkorzystniejsze z jej punktu widzenia jest utrzymywanie krnąbrnego sąsiada pomiędzy dwoma ekstremami – totalną plajtą i pełnym ożywieniem gospodarczym.

Sowiecka inwazja na Afganistan traktowana jest zazwyczaj jako koronny dowód ekspansjonistycznych ambicji Kremla. Co skłoniło kierownictwo sowieckie do wysłania ponad 100 tysięcy żołnierzy do kraju, który trudno uznać za atrakcyjny i łatwy łup? Steele zdecydowanie odrzuca tezę o sowieckim *Drang nach Süden* – do źródeł ropy w rejonie Zatoki Perskiej. Jego zdaniem rzut oka na mapę wystarcza, by przekonać się, że droga do złóż ropy prowadzi przez Iran, nie przez Afganistan.

Decyzję o inwazji, twierdzi brytyjski dziennikarz, należy rozpatrywać w kontekście historii dotychczasowych stosunków sowiecko-afgańskich. Przez wiele lat Afganistan prowadził umiarkowanie promoskiewską politykę. W 1973 roku zamach stanu obalił króla, którego Moskwa darzyła sporym zaufaniem. Władzę objął kuzyn króla, Muhammad Daoud – m.in. dzięki poparciu jednego ze skrzydeł miejscowej partii marksistowskiej. Moskwa pośpieszyła z pomocą gospodarczą i wojskową dla nowego rządu. Jednakże wkrótce po objęciu władzy Daoud, głównie pod naciskiem Teheranu, zwrócił się przeciwko marksistowskim ugrupowaniem Parcham i Khalq, których przywódcy – Karmal, Taraki i Amin – znaleźli się ostatecznie w więzieniu. Oba ugrupowania były jednakże na taką okoliczność przygotowane. Hafizullah Amin, który zdążył sobie zapewnić spore wpływy w armii, wydał z więzienia polecenie obalenia Daouda. W roku 1978 nastąpił kolejny przewrót.

W opinii dziennikarza brytyjskiego przejęcie władzy przez marksistę Amina nie było wynikiem spisku zorganizowanego przez Kreml, lecz intryg Szacha, którego tajna policja, SAVAK, operowała swobodnie na terenie Afganistanu w ostatnim okresie rządów Daouda. To właśnie Szach miał nakłonić Daouda do rozprawy z marksistowską opozycją. Fala represji sprowokowała marksistowskie ugrupowania do przeprowadzenia zamachu stanu.

Nowy rząd Amina przyjęty został na Kremlu z zakłopotaniem. Moskwa nadal wprawdzie udzielała pomocy, ale jedno-

cześnię z coraz większą rezerwą obserwowała poczynania nowego marksistowskiego rządu. Amin przystąpił do energicznych reform, zakrojonej na szeroką skalę nacjonalizacji oraz laicyzacji, co musiało się spotkać z oporem muzułmańskiej ludności kraju. Kiedy 22 marca 1979 roku partyzanci islamscy zdobyli miasto Herat, Moskwa nie miała już żadnych wątpliwości, że rząd Amina długo się nie utrzyma. Na Kremlu dojrzewała decyzja o inwazji. Dokonując inwazji Moskwa chciała uprzedzić kolejny przewrót, który – jak się obawiano – mógłby doprowadzić albo do powstania państwa islamskiego, wzorowanego na Iranie, albo do utworzenia rządu o wyraźnie prozachodniej orientacji. W obu wypadkach oznaczałoby to gwałtowny regres w stosunkach sowiecko-afgańskich. Zdaniem Steele'a inwazja na Afganistan ilustruje prymat dwóch czynników w sowieckiej polityce zagranicznej – obsesyjną niemal potrzebę zabezpieczenia terytorium oraz obawę przed utratą wielkomocarstwowego prestiżu.

Oceniając posunięcia dyplomacji sowieckiej w pozostałych częściach świata Steele utrzymuje, iż sukcesy Kremla, jeśli można w ogóle mówić o jakichś sukcesach, są nadzwyczaj skromne. Na Bliskim Wschodzie Moskwa nie może liczyć na trwałe zdobycze. Dzisiejszy Kadafi może się jutro okazać kolejnym Sadatem. Przez ponad ćwierć wieku Moskwa zaopatrywała w sprzęt wojskowy swych arabskich klientów, by ostatecznie przekonać się, że możliwości wywierania w ten sposób wpływu na nieobliczalnych często przywódców arabskich są bardzo ograniczone. Mimo olbrzymich wysiłków Kreml ma dziś równie mało do powiedzenia w kwestii konfliktu izraelsko-arabskiego co za rządów Chruszczowa. W Azji celem sowieckiej polityki jest przede wszystkim stabilizacja i pozyskanie kredytów japońskich dla eksploatacji bogatych syberyjskich złóż. W Afryce i Ameryce Łacińskiej Moskwa nie ma – zdaniem autora – ani wyraźnie sprecyzowanej długofalowej strategii, ani żywotnych interesów. Kreml zachowuje się ostrożnie, starając się nie prowokować konfliktów. Jeśli kierownictwo sowieckie decyduje się na udzielanie poparcia niektórym państwom Trzeciego Świata, to dzieje się tak często dlatego, że Zachód sam popycha te kraje w ramiona Kremla. Tak było w przypadku Angoli, gdzie Moskwa przyszła na dobre w sukurs dopiero po inwazji dokonanej przez

RPA. Podobnie było w przypadku Kuby i Nikaragui. Stany Zjednoczone popierały przez dłuższy czas krwawe dyktatury w tych krajach, a po rewolucji, zamiast próbować nawiązać normalne kontakty, starały się izolować nowo powstałe rządy, którym nie pozostało nic innego, jak zwrócić się w stronę ociągającego się początkowo Kremla.

Książka Steele'a jest znakomicie udokumentowana. Autor doskonale orientuje się w społecznych i politycznych realiach różnych krajów, które sam często odwiedzał jako dziennikarz. Niektóre fragmenty dotyczące np. Angoli, Afganistanu, Wietnamu, Kuby, historii rokowań rozbrojeniowych, stosunków sowiecko-chińskich czy sowiecko-arabskich zawierają drobiazgowe i mistrzowsko przedstawione rekonstrukcje wydarzeń. Mimo to jednak generalne konkluzje budzą poważne zastrzeżenia.

Można się niekiedy spotkać z twierdzeniem, że problem stosunków Wschód-Zachód sprowadza się w istocie do serii nieporozumień. Jedna strona błędnie interpretuje posunięcia drugiej, odpowiednio następnie planując swe kontrposunięcia, na co druga strona odpowiada zgodnie z własną, równie błędną interpretacją tych kontrposunięć itd. Steele zgadza się w zasadzie z tym poglądem, główny nacisk kładąc wszakże na konieczność prezentacji punktu widzenia Kremla. Zdaniem brytyjskiego dziennikarza autorzy prac poświęconych sowieckiej polityce zagranicznej przyjmują najczęściej, jako punkt wyjścia, pytanie: „Jak Zachód ma sobie poradzić z Moskwą?"; natomiast pytanie, które interesuje Steele'a brzmi: „Jak kierownictwo sowieckie postrzega świat zachodni?". Odpowiedzi szuka autor w rzadko na ogół analizowanych referatach i artykułach rozmaitych kremlowskich specjalistów od polityki zagranicznej.

Jednakże intencji Kremla, jak zresztą wszelkich intencji, nie da się jednoznacznie wyprowadzić ze zbioru faktów. Można sobie z łatwością wyobrazić podobny przegląd politycznych posunięć Kremla, powołujący się na dokładnie te same wydarzenia, które wszakże dałoby się uporządkować i zinterpretować inaczej niż proponuje brytyjski dziennikarz. Jest to oczywiście argument obosieczny: na ten sam zarzut narażone są bowiem próby udokumentowania tezy o sowieckim ekspansjonizmie. Czy znaczy to

zatem, że w kwestii celów i zamiarów Kremla skazani jesteśmy na całkowity agnostycyzm? Niezupełnie.

Rekonstrukcja zamiarów, motywów i intencji jest wprawdzie zawsze obarczona jakimś współczynnikiem niepewności, możliwe jest jednak uchwycenie pewnych długofalowych trendów w polityce zagranicznej Kremla. W tym celu trzeba jednak wyjść poza zwykłą analizę bieżących wydarzeń. Tego właśnie brak w książce Jonathana Steele'a. Nie uwzględnia on należycie ani wymiaru historycznego, ani ideologicznego, ani wreszcie – co najważniejsze – wymiaru wewnętrznego sowieckiej Rosji.

Autor zajmuje się przede wszystkim oceną polityki zagranicznej Moskwy w ciągu ostatnich lat. Chruszczow wspominany jest rzadko. Stalin jeszcze rzadziej. Aleksander I nie pojawia się w ogóle. Tymczasem problem polega na tym, że historię Rosji sowieckiej za rządów Breżniewa i Andropowa trudno oddzielić od historii Rosji widzianej w znacznie dłuższej perspektywie czasowej. Analizując politykę zagraniczną Kremla niektórzy obserwatorzy (Pipes, Brzeziński) dopatrują się tych samych mechanizmów ekspansji terytorialnej, które obecne są w polityce zagranicznej Rosji od co najmniej trzystu lat. Poczucie zagrożenia skłania władców Rosji do zagarniania nowych terenów i ujarzmiania kolejnych narodów, co prowadzi do jeszcze większego poczucia zagrożenia, które objawia się z kolei dalszą ekspansją itd. Steele odpowiedziałby wprawdzie, że w dobie nuklearnej pojęcie terytorialnej ekspansji straciło wszelki sens, jako że groźba katastrofy nuklearnej musi działać na ekipę sowiecką hamująco. Jednakże istnienie nuklearnego wędzidła nie świadczy jeszcze o tym, że Rosja wyrzekła się swych wielkomocarstwowych ambicji i opuściła na zawsze szlak wytyczony przez jej dawnych władców.

Drugim czynnikiem kształtującym w jakiejś mierze politykę zagraniczną Kremla jest ideologia komunistyczna. Zawiera ona jako element centralny przekonanie o dziejowej misji Związku Radzieckiego, którego ustrój ma ostatecznie, ma nocy praw historii, zwyciężyć na całym świecie. Steele ma zapewne sporo racji twierdząc, że ideologia komunistyczna straciła swą atrakcyjność w krajach Trzeciego Świata, których szefowie gwiżdżą na utopijną wizję sowieckiego raju, domagając się cynicznie dostaw

nowoczesnej broni i starając się jednocześnie nie zrywać kontaktów handlowych z Zachodem. Możliwe jest również, że motywacje ideologiczne odgrywają coraz bardziej znikomą rolę w świadomości ludzi podejmujących decyzje na Kremlu. W dalszym ciągu jednak ideologia stanowi jedyną legitymację rządzącej nomenklatury. Nawet jeśli w przyszłości jakiś odłam sowieckiej biurokracji będzie się chciał wyrzec pewnych elementów komunistycznej doktryny, to znajdą się zapewne frakcje, które w walce o władzę będą się do tych właśnie elementów odwoływać.

Najbardziej uderzająca w analizie przedstawionej przez Steele'a jest nieobecność wymiaru wewnętrznego, brak pobieżnej choćby analizy panującego w Rosji systemu sprawowania władzy. Jest to zresztą słabość charakterystyczna dla całego nurtu pacyfistyczno-odprężeniowego. A przecież właśnie ów wymiar wewnątrzsystemowy ma całkiem zasadnicze znaczenie dla wyjaśnienia trendów obecnych w polityce zagranicznej. W opinii Steele'a poczucie zewnętrznego zagrożenia stanowi klucz do zrozumienia decyzji podejmowanych przez Moskwę. Kierownictwo sowieckie nie czuje się bezpiecznie. Stąd wniosek (*non sequitur*, rzecz jasna), że Moskwie zależy przede wszystkim na stabilizacji i odprężeniu. Ale czy kremlowska biurokracja będzie się kiedykolwiek mogła czuć bezpiecznie? Jej władza opiera się na wątpliwej ideologii i absurdalnej historiozofii. Jej przyszłość zależy od możliwości dalszego utrzymywania totalitarnego systemu politycznego. Dopóki istnieje niekomunistyczne otoczenie zewnętrzne, a co za tym idzie, możliwość przenikania za żelazną kurtynę alternatywnych idei politycznego ładu i społecznej organizacji, dopóty Kreml będzie się czuł zagrożony. Samo istnienie Zachodu jest dla rządzącej Rosją nomenklatury wyzwaniem, na które najprostszą odpowiedź stanowią próby osłabienia i podminowania pozycji zachodniego sojuszu.

Jonathan Steele reprezentuje, w skrajnej zapewne postaci, punkt widzenia części zachodnioeuropejskiego *establishmentu*, sporych odłamów partii socjalistycznych i socjaldemokratycznych. Podobną koncepcję przyjmują również, bardziej lub mniej świadomie, zachodnie ruchy pacyfistyczne. Mówi ona mniej więcej tyle: Rosja jest dostatecznie silna (militarnie), by skutecznie sprawować kontrolę nad zdominowanym przez nią terytorium i

zamieszkującymi je narodami. Jednocześnie jest ona na tyle słaba (politycznie, gospodarczo, kulturowo), by za wszelką cenę dążyć do stabilizacji. Jest silna – nie należy więc jej drażnić. Jest słaba – nie warto się zatem jej obawiać. Nie jest to jeszcze koncepcja ostatecznie skrystalizowana. W chwili obecnej jest ona jednak dosyć wyraźnie skierowana przeciwko z trudem torującym sobie drogę aspiracjom wolnościowym w bloku komunistycznym.

Andrzej Łodyński

NAGRODY KOMITETU KULTURY NIEZALEŻNEJ

Honorowe nagrody kulturalne „Solidarności" przyznał Komitet Kultury Niezależnej (działający w podziemiu).

Laureatami za rok 1983 zostali: Zespół niezależnego pisma literackiego *Arka* (Kraków); Janusz **Bogucki** (Warszawa) – za przygotowanie sympozjum sztuki „Znak Krzyża" w kościele pw. Miłosierdzia Bożego w Warszawie; Andrzej **Brzozowski** (Warszawa) – za film dokumentalny *Hotel Bristol*, WFD Warszawa; Przemysław **Gintrowski** (Warszawa) – za recital piosenkarski „Pamiątki"; Zbigniew **Herbert** (Warszawa) – za zbiór wierszy *Z oblężonego miasta*, Oficyna Literacka, Kraków; Łukasz **Korolkiewicz** (Warszawa) – za twórczość malarską; Bohdan **Krośniewski** (Toruń) – za twórczość malarską; Zespół niezależnego wydawnictwa „Krąg" (Warszawa); Jan Józef **Lipski** (Warszawa) – za książkę *KOR* (wyd. Aneks, Londyn); Witold **Lutosławski** (Warszawa) – za ostatnie dzieło – III Symfonię; Adam **Michnik** (Warszawa) – za twórczość literacko-publicystyczną powstałą w Areszcie Śledczym na Mokotowie; twórcy spektaklu *Niezapomniany rok 1962* – Teatr Popularny, Warszawa; Marek **Sapetto** (Warszawa) – za twórczość malarską; Leszek **Sobocki** (Warszawa) – za twórczość malarską i graficzną; Wiktor **Woroszylski** (Warszawa) – za twórczość poetycką z okresu internowania oraz książkę *Kto zabił Puszkina*; Stefania **Woytowicz** – za całokształt twórczości muzycznej.

W. D.

PRAWDA, KTÓRA ZABIŁA

Georgi Markow: *The Truth That Killed.*
Weidenfeld & Nicolson, Londyn 1983.

Jesienią 1978-ego roku w Londynie znany pisarz i dramaturg bułgarski, Georgi Markow, został zdradziecko zamordowany przy użyciu trucizny, którą nieznany przechodzień wbił mu w nogę przy pomocy parasola. Chociaż sprawcy nigdy nie złapano, nie ulega wątpliwości, że Markow, który od 1971 roku mieszkał w Anglii, został zamordowany z polecenia bułgarskiej tajnej policji: odkąd bowiem zaczął ogłaszać przez rozgłośnię Wolna Europa swoje wspomnienia, obnażające prawdziwe oblicze bułgarskiego komunizmu, posypały się pod jego adresem anonimowe ostrzeżenia i pogróżki. Markow żył pod ciągłą presją, wielokrotnie informowano go – jak się potem okazywało, nieprawdziwie – o planowanym zamachu na jego życie, a na kilka miesięcy przed śmiercią odwiedził go w Londynie pewien Bułgar, który życzliwie ostrzegł, że specjalna, trudna do wykrycia trucizna, przy pomocy której pisarz zostanie zamordowany, została już przewieziona na Zachód. Opisał on nawet dokładnie skutki działania tej trucizny...

Cóż więc zawierają owe wspomnienia, które Markow przypłacił życiem? Jesienią 1983-ego roku ukazało się blisko trzystu-

stronicowe angielskie tłumaczenie pamiętników Markowa, stanowiące zaledwie połowę oryginału, pominięto bowiem partie, które byłyby zbyt hermetyczne lub szczegółowe dla zachodniego czytelnika. Książka nosi dedykację: „Wszystkim tym, którzy mówią: Mnie to nie dotyczy!" Markow rozpoczyna od wspomnień z lat studiów na politechnice w Sofii. Były to lata 1949-52, okres największych przemian w społeczeństwie bułgarskim i ostrej walki politycznej: kiedy Markow wstępował na uczelnię, liczył się jeszcze wynik egzaminu; kiedy ją opuszczał, o dostępie na studia decydowały już odpowiednie znajomości i właściwa postawa polityczna. Na każdego mogło paść podejrzenie, że jest „wrogiem klasowym" i najbardziej opłacalną cechą charakteru okazała się umiejętność szkodzenia innym: tak się jakoś zawsze składało, że zło wyrządzone jednostce było z punktu widzenia partii – dobrem. Podczas studiów Markow został uwięziony za swe polityczne przekonania; nie trzeba zresztą było wiele, by zostać uznanym za wroga: wystarczyło opowiedzieć dowcip, nie stawić się na „dobrowolne" roboty społeczne czy po koleżeńsku traktować kogoś, kto został uznany za niepewnego politycznie.

Po studiach Markow pracował kilka lat jako inżynier w fabryce, gdzie miał okazję przyglądać się z bliska zaciętej walce pomiędzy dwiema frakcjami partyjnymi, donosicielstwu, karierowiczostwu i biurokratycznej dżungli w upaństwowionym przemyśle. Każdy robotnik utrzymywał kilkunastu nieproduktywnych pracowników, do których należało kontrolowanie jego pracy na różne sposoby. Trzeba było uważać, by nie narazić się funkcjonariuszom partyjnym, bo groziło to posądzeniem o ... sabotaż gospodarczy. Wielu robotników bez żenady wstępowało do partii, by zapewnić sobie lżejszą pracę biurową w administracji zakładu. Na początku lat pięćdziesiątych w partii bułgarskiej – na wzór radzieckiej – przeprowadzono antyinteligencką czystkę, przyjmując niemal wyłącznie robotników, którzy przybyli ze wsi. Jak pisze Markow, ludzie najmniej wykształceni znaleźli się nagle u władzy, decydując o sprawach, o których nie mieli pojęcia. Dobrze jednak rozumieli, że awans swój, nowe mieszkanie i dobrobyt zawdzięczają partii i dlatego służyli jej, a raczej jej przywódcom, z ogromnym oddaniem. Każdy miał poczucie, że w ostatecznym rachunku to partia jest pracodawcą, któremu ná-

leży się posłuch, niezależnie od tego, co się sądzi o aktualnych przedstawicielach władzy partyjnej. Georgi Markow snuje w swych pamiętnikach melancholijne rozważania na temat moralnego spustoszenia, jakie pociągnął za sobą ustrój komunistyczny w społeczeństwie bułgarskim. Jego zdaniem łatwizną byłoby zwalać winę za wszystko na Stalina: tragiczna prawda jest taka, że stalinizm nigdy nie mógłby zapuścić korzeni, gdyby nie dziesiątki tysięcy Stalinowi podobnych, bezimiennych zbrodniarzy. Śmierć Stalina niczego w zasadzie w Bułgarii nie zmieniła: partia nadal zwała się stalinowską, a do dzisiaj w kraju tym nie wyszła żadna książka poważnie krytykująca osobę Stalina.

Druga partia książki pt. *Prawda, która zabiła* poświęcona jest codziennemu życiu Bułgarii: ludziom i wydarzeniom, z którymi pisarz zetknął się na przestrzeni lat. Jest tam więc opis sąsiada, który niegdyś pracował w tajnej policji i na rozkaz partii zastrzelił z odległości paru kroków bezbronnego, związanego człowieka, a potem dostał pomieszania zmysłów i podczas bezsennych nocy latami zadręczał swą żonę i dzieci, odtwarzając scenę przesłuchania; opis katastrofy na wielkiej budowie imienia Lenina, spowodowanej niedbalstwem partyjnym; wieloletnie starania zwykłego człowieka, który ubiega się o paszport zagraniczny, by odwiedzić krewnego w Jugosławii; opis upokarzającego traktowania Bułgarów jako obywateli trzeciej kategorii – po turystach zachodnich i wschodnich – na ich własnym wybrzeżu czarnomorskim. Markow poświęca osobne rozdziały takim zjawiskom komunistycznego życia, jak partyjna obrzędowość (pochody, manifestacje, „czerwone kąciki" – w instytucjach i domach co gorliwszych członków partii – z gipsowymi popiersiami Lenina, Stalina, Dimitrowa etc.), szkolenia polityczne, w których co poniedziałek musieli uczestniczyć wszyscy obywatele, włącznie z emerytami; kult jednostki; samoobrona społeczeństwa poprzez humor, czyli dowcipy polityczne.

W pamiętnikach Georgi Markowa znajdujemy też dokładną „biografię reżymu", czyli historię narzucenia porządku komunistycznego w Bułgarii: wypowiedzenie wojny Bułgarii przez Związek Radziecki i wkroczenie Armii Czerwonej do kraju, utworzenie 9-ego września 44-ego roku rządu koalicyjnego i okres konsolidacji władzy komunistycznej przy pomocy nowo

utworzonej milicji i służby bezpieczeństwa, następnie krwawa rozprawa z resztkami opozycji demokratycznej i triumf stalinizmu. Markow mówi o zaprowadzeniu „radzieckiego systemu feudalnego" w Bułgarii, z panem feudalnym na czele, mianowanym przez Moskwę, z najwyższą kastą wysokich funkcjonariuszy partyjnych i liczniejszą warstwą aparatu średniego szczebla oraz – u podstaw drabiny społecznej – poddanymi, przypisanymi do określonego miejsca zamieszkania i zajęcia. A oto lista praw, których poddani – zgodnie z zasadami feudalizmu – są pozbawieni: prawo do narażania się reżymowi, prawo do kwestionowania panującej ideologii, do posiadania i wyrażania własnego zdania, do krytykowania władców, do zrzeszania się, do wolnych wyborów, do cieszenia się owocami własnej pracy, do równości w oczach prawa, do własnej religii, do ludzkiego traktowania przez przedstawicieli władzy (milicję), do słuchania zagranicznych radiostacji, do czytania książek nie zatwierdzonych przez władze, do odmowy służby wojskowej.

Na początku lat sześćdziesiątych, w okresie „odwilży" w Bułgarii, Georgi Markow niemal z dnia na dzień z inżyniera-chemika przeobraził się w ogromnie poczytnego i sławnego pisarza, dzięki wydaniu jego pierwszej powieści pt. *Ludzie*. Markow został przyjęty do Związku Pisarzy Bułgarii, bardzo szczególnej instytucji, do której zresztą musi należeć każdy pisarz, aspirujący do prawa do publikacji w tym kraju. W przeciwieństwie do związków pisarzy w innych krajach bloku, Bułgarzy zdają się dysponować nieograniczonymi wprost funduszami dla członków związku – jest to w praktyce niezwykle skuteczna forma przekupstwa, którego celem, jak twierdzi Markow, jest odwiedzenie pisarzy od pisania. Dla członka Związku Pisarzy Bułgarii nagle wszystko staje się łatwe i dostępne: mieszkanie, dobrze płatna synekura w redakcji, wymagająca zaledwie kilku godzin pracy tygodniowo, zagraniczny samochód, podróże. Dostając czerwoną kartę Związku, pisarz wkracza w magiczny krąg, zupełnie odizolowany od życia reszty społeczeństwa, natomiast z dostępem do najwyższych dygnitarzy partyjnych i rządowych. Markow jako jeden z czołowych pisarzy znał osobiście Todora Żiwkowa, który miał zwyczaj zapraszać artystów i ludzi pióra na pikniki, dyskusje i kolacje. Żiwkow próbował dystansować się od innych

członków Biura Politycznego i zyskać sobie osobistą przyjaźń wpływowych ludzi kultury. Jak pisze autor, bezbłędny instynkt ostrzegł Żiwkowa, że jedyne prawdziwe zagrożenie dla jego spokojnych rządów może stanowić inteligencja i stąd skuteczne na ogół i wytrwale próby „oblaskawienia" ludzi pióra. Markow przedstawia w swych pamiętnikach zróżnicowany portret tego najdłużej trzymającego się u władzy przywódcy komunistycznego. Nie odmawia mu politycznego wyczucia, inteligencji, wspaniałej pamięci i rzadkiej umiejętności słuchania rozmówcy, ale jednocześnie mówi o fanatycznym posłuszeństwie Żiwkowa wobec radzieckich mocodawców, o jego braku kultury i oportunizmie, o organizowaniu kultu wobec własnej osoby i o zabójczym wprost wpływie na kulturalne życie kraju.

Jak czytamy w przedmowie do książki, oblicza się, że około pięć milionów ludzi w Bułgarii – a więc ponad połowa ludności – słuchało pamiętników Markowa nadawanych przez Wolną Europę. Pamiętniki te zyskały pisarzowi przydomek „bułgarskiego Sołżenicyna", a swoją bezkompromisowość i odmowę ugięcia się pod presją pogróżek Georgi Markow przypłacił życiem.

W.D.

Zaprenumeruj «Aneks»
Powiększ fundusz wydawniczy pisma

zapewni to dalsze regularne ukazywanie się «Aneksu» oraz jego docieranie do krajowych czytelników

Ewa Bieńkowska

HISTORIA I MY

Równolegle prawie ukazanie się dwóch książek Wojciecha Karpińskiego: *Cienia Metternicha* w warszawskim PIW-ie i *Chusteczki Imperatora* w londyńskim Polonia Book Fund – dwóch książek, które są jedną i tą samą książką (w przypadku londyńskim pokaźnie poszerzoną) – wprawia w zadumę. Daty umieszczone pod kolejnymi esejami wskazują na pełne dziesięciolecie 70-80, fragment historii pokolenia, więc i historii kraju – a teraz już wiemy, że było to dziesięciolecie dość niezwykłe. Trzymamy w rękach książkę, która formowała się równolegle do tej historii – a gdy ją czytamy, nie mamy wątpliwości, że świadomie tej historii towarzyszyła (odzwierciedlała jej przyspieszony od 1975 roku bieg? – współtworzyła ją w pewnej mierze?).

Na początku były to comiesięczne wydarzenia: „noty" w *Twórczości*. Wiele osób opowiadało, że rozpoczyna czytanie numeru od noty Wojtka Karpińskiego. Ciekawy odruch: w ambitnym piśmie wyszukanej prozy i poszukującej poezji, swoistej giełdzie wysoko notowanych walorów – sięgać najpierw do tekstów umieszczanych pod koniec, poświęconych sprawom zdawałoby się mało podniecającym. Myśli Monteskiusza i Tocqueville'a, powstaniu rosyjskiej Ochrany, Machiavellemu, Krasińskiemu, Hannie Arendt. Smaki twórczościowej prozy odpływały

na daleki, już niezauważalny plan – tu coś się działo, co było rzeczywiste, poważne – co nas naprawdę dotyczyło.

Wtedy nie zawsze było łatwo określić, skąd bierze się to poczucie – u osób, które wcale nie przyznawały się do pasji politologiczno-historycznej. Dlaczego z takim przejęciem czyta się nie tylko kryminalny romans III Oddziału, pełen prowokatorów i zamachów bombowych, ale również sprawozdanie z koncepcji liberała Hayeka, z życiowej drogi sceptycznego idealisty Nicoli Chiaromontego. Te zwarte teksty reprezentowały coś, co w naszym życiu było nieobecne. Nie tylko w życiu publicznym, dla wielu również wewnątrz osobistego horyzontu. Przypominały o tej nieobecności, budziły ciekawość, a z nią uczucie niezbędności tego kręgu problemów i pytań. Stanowiły cząstkę powolnej pracy, która dokonywała się poprzez lata 70. Pracy nad budzeniem świadomości, nad dostarczaniem jej narzędzi dla rozumienia i oceniania – pierwszego warunku wszelkiej aktywności.

Bohaterką tej dwupostaciowej książki Wojciecha Karpińskiego (bohaterką wszystkich jego książek?) jest wolność. Wszystkie mogłyby się nazywać jak szkic o Hayeku: „Droga do wolności" (zakończony liberalistycznym wyznaniem wiary). Jako intelektualista, w przeciwieństwie do człowieka czynu bezpośredniego, autor wie: droga do wolności prowadzi najpierw wstecz, pod prąd czasu. Jest wiedzą o tym, jak społeczeństwa ludzkie parały się z tym problemem, jak próbowały go rozwiązać. Historia, konkretna sytuacja danej zbiorowości jest ramą i granicą dla wszelkich prób – ciałem dla pojęcia. Koncepcje wysnute z głowy, koncepcje na jutro bez wiedzy o wczoraj grożą niebezpiecznymi konsekwencjami. Wykoncypowana wolność błyskawicznie zmieniała się we własne przeciwieństwo – jakby przez zemstę za naruszenie rytmu ludzkiego czasu, który bezustannie wintegrowuje wymiar przeszłości w czas teraźniejszy i rzutuje ją w pole manewru przyszłości.

W latach 70 dyskutowano u nas sporo o konserwatyzmie, z lekką ironią używano słowa neokonserwatyzm. Przy ponownym czytaniu szkiców Wojtka przychodzi na myśl, że obok dość wątpliwego konserwatyzmu politycznego, obok konserwatyzmu w gustach artystycznych, istnieje naturalny i konieczny konserwatyzm historyka, człowieka obcującego z dawnymi tekstami, daw-

nymi dziełami, dla którego każda droga naprzód rozpoczyna się od objazdu wstecz. Można, za pewnymi filozofami, konstruować definicje wolności, przytaczać jej 38 atrybutów. Można, jak historycy, powiedzieć sobie, że nasze pojęcie wolności wyznaczone jest przez drogę, jaką przeszła cywilizacja, przez instytucje, prawa i praktyki społeczne, przez powolne zmiany i szaleńcze eksperymenty, przez bunty uciemiężonych i tęsknoty utopistów. Przez poprzedników: ludzi, którzy analizowali warunki i paradoksy wolności, przekazali nam instrumenty na przyszłość.

Dziwna przygoda: zaledwie sto lat temu humanistyka europejska określiła się słynną formułą Diltheya: „Tylko historia może dać nam dostęp do świadomości siebie" – a ta oczywistość (nigdy wszakże wprost nie negowana) straciła siłę wiążącą. Przeszłość coraz bardziej staje się synonimem zła, błędu i ucisku, jutrzenka przyszłości ma ją po prostu wymieść z naszej pamięci, która jest już jedynie pamięcią naszych kajdanów. To tylko mamy do stracenia wyzwalając się od niej – w dziedzinach najbardziej nieoczekiwanych (szkoła, ruch feministyczny, prądy artystyczne) brodaty prorok z Trewiru bierze swój odwet. Byłaby to wizja dziejów bez pamięci, jednostki, która nie ma niczego za sobą, z czego czerpać, na czym się uczyć.

A jednak trafiają się jeszcze książki, w których przeszłość jest naszą sprawą, naszym bogactwem i narzędziem. Po lekturze szkiców „O Duchu Praw" czy „Myśli zaprzecznej" zalecam – dla dopełnienia i odświeżenia wyobraźni – mały wypad do dawnej Wenecji, Florencji czy Paestum z fascynującej *Pamięci Włoch*.

Ewa Bieńkowska

o autorach

JAKUB ANDRZEJEWSKI – pseudonim. Tekst nadesłany z Polski. Autor publikował w *Krytyce*.

BRONISŁAW BACZKO – ur. w 1923 r. Historyk filozofii. Do roku 1968 profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Obecnie profesor uniwersytetu w Genewie. Autor wielu książek: *Wizje ludzkiego świata, Rousseau: samotność i wspólnota, Lumières de l'utopie*.

EWA BIEŃKOWSKA – ur. w 1943 r. Eseistka, pisarka. Autorka książek: *Dwie twarze łosu – Nietzsche, Norwid* (1975) oraz *W poszukiwaniu królestwa człowieka. Utopia od Kanta do Tomasza Manna* (1981). Laureatka nagrody Fundacji Kościelskich. W *Aneksie* ogłosiła: „Szukając trudnego środka" (nr 28) oraz „Sztuka eseju, czyli o darze rozmowy" (nr 31). Obecnie we Francji wykłada na uniwersytecie w Awinionie.

WIKTOR ERLICH – ur. w 1914 r. w Piotrogrodzie. Dzieciństwo i młodość spędził w Warszawie. Od 1942 r. w USA, gdzie studiował m.in. u wybitnego lingwisty i teoretyka literatury, Romana Jakobsona. Autor wielu prac, z których najważniejszymi są: *The Russian Formalism* (1955). *The Double Image: Image of a Poet in Slavic Literatures* (1964), książka, która zrewolucjonizowała amerykańskie badania literackie, oraz *Gogol* (1969).

STANISŁAW ERNEST – pseudonim. Profesor uniwersytetu, polonista i teatrolog, autor m.in. prac z pogranicza literaturoznawstwa i antropologii kultury.

JAN TOMASZ GROSS – ur. w 1947 r. Socjolog, wykładowca Uniwersytetu Yale. Autor książek: *Polish Society Under German Occupation* (Princeton University Press, 1979), *W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...* (wraz z Ireną Grudzińską-Gross; Aneks, 1984). W *Aneksie* ukazały się następujące jego artykuły: „W 20 lat później" (nr 13/14),

„Opozycja polityczna w Polsce (nr 15), „W zaborze sowieckim" (nr 22 i 28) oraz rozmowa z Tomasem Venclową (wraz z Ireną Grudzińską-Gross; nr 28).

IRENA GRUDZIŃSKA-GROSS – ur. w 1946 r. Romanistka. Doktorat na Uniwersytecie Columbia. Jest autorką książki (wraz z Janem T. Grossem) *W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...* (Aneks, 1984). W *Aneksie* opublikowała: „Autoportret faszysty" (nr 16/17), „Świat zaaresztowanych słów" (nr 21), „Manipulacje pod płaszczykiem" (nr 29/30). Wraz z Janem T. Grossem przeprowadziła rozmowę z Tomasem Venclovą zamieszczoną w *Aneksie* nr 28.

MARCIN KRÓL – ur. w 1944 r. Członek redakcji *Tygodnika Powszechnego* od roku 1982. Laureat nagrody literackiej Fundacji Kościelskich w 1975 r. Autor książek: *Sylwetki polityczne XIX wieku* (wraz z Wojciechem Karpińskim), Znak, 1974; *Style politycznego myślenia*, Libella, 1979; *Stańczycy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, Znak, 1982; *Słownik demokracji*, Wszechnica społeczno-polityczna, 1983; *Ład utajony*, Znak, 1983/1984. Zamieszczony szkic stanowi fragment większej całości.

ANDRZEJ ŁODYŃSKI – ur. w 1949 r. Absolwent Wydziału Chemii Uniwersytetu Łódzkiego. Członek redakcji *Robotnika*, a po sierpniu 1980 r. *Agencji „Solidarność"*. Obecnie przebywa w Londynie – dziennikarz i doktorant na Wydziale Filozofii w The London School of Economics and Political Science.

GENE SHARP – profesor Uniwersytetu Harwadzkiego. Kieruje programem badań nad problemami walki bez użycia przemocy. Opublikował m.in. *Exploring Non-Violent Alternatives, The Politics of Non-Violent Action.*

CENA: 200 zł