

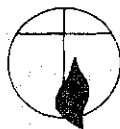
przegląd powszechny

1/737/83

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

Zmiana numeracji zeszytów „Przeglądu Powszechnego“

Redakcja uprzejmie informuje, że po II wojnie światowej dwukrotnie dokonano zmiany numeracji zeszytów „Przeglądu”. W r. 1952 zeszyt październikowy ma numer 727, następny (listopadowy) – 729. W związku z tym ostatni przed przerwą zeszyt, ze stycznia 1953 roku, powinien mieć numer 730, a pierwszy po przerwie (z lipca-sierpnia 1982) – numer podwójny 731–732. Niniejszy zeszyt (styczeń 1983) ma już właściwy numer 737. Brak numeru 736 jest więc wynikiem pomyłek w numeracji.

Przy okazji warto zwrócić uwagę, że w numerze 3(732) z września 1982 roku zabrakło ciągłej paginacji. Tom 236 (lipiec-wrzesień 1982) zawierający dwa zeszyty, w każdym zeszycie ma paginację od s.1. Numery z października, listopada i grudnia, które składają się na tom 237, mają już ciągłą paginację.

Gdy chodzi o podział na tomy, wracamy do tradycji z lat 1884–1939, że miałyby każdy rocznik będzie zawierał cztery tomy odpowiadające kwartałom, a nie dwa półroczne – jak w latach 1948–1952.

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Andrzej Koprowski SJ
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Pacuszkiewicz SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Jolanta Makowska-Lach

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 49-02-71 w. 273

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

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

Prenumerata zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a
Zam. 3707/83 (Z-49), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 10
Papier offsetowy kl. III, 70 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Andrzej Koprowski SJ

„Pokój – ostatnim słowem historii“

9

O orędziach papieskich na Międzynarodowy Dzień Pokoju.

Orędzie pokojowe Pawła VI i Jana Pawła II budzą świadomość etyczną i pomagają dostrzegać mechanizmy pokoju lub narastania konfliktów.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Twórca „Przeglądu Powszechnego“

25

(Ks. Marian Morawski SJ)

Był filozofem, a przez wiele lat wykładał teologię na uniwersytecie; otrzymał w dzieciństwie formację językową francuską, ale polskim władał po mistrzowsku; pisał po polsku, a jego dzieła tłumaczono na obce języki.

Stefan Moysa SJ

Znaczenie duchowości ignacjańskiej dla współczesnego chrześcijanina

33

Wzrasta zainteresowanie duchowością św. Ignacego Loyoli. Jakie elementy tej duchowości szczególnie mogą odpowiadać współczesnym chrześcijanom?

Antoni Czyż

Wokół Magdaleny Mortęskiej

(Z dziejów polskiej literatury mistycznej)

43

Pierwsza kobieta, która zdecydowanie weszła do literatury polskiej; wybitna postać potrydenckiego katolicyzmu. Do swych praktyk ascetycznych zastosowała metodę św. Ignacego Loyoli.

Kinga Strzelecka OSU

Gdzie jest Izrael w twoim Chrystusie?

57

Synostwo Boże Izraela osiąga doskonałą realizację w Chrystusie.

Stefan Pastuszewski

Kościół Polskokatolicki

70

Pozostaje w nurcie starokatolicyzmu. Liczy w Polsce około 30 tysięcy wyznawców, w tym ponad stu księży; ma trzy diecezje oraz ponad 80 parafii.

Roman Dzwonkowski SAC

Życie religijne Polaków we Francji (1905-1980) 78

We Francji żyje około miliona Polaków i Francuzów polskiego pochodzenia. Życie religijne tej społeczności jest jednym z najważniejszych elementów jej historii.

Krzysztof Jasiewicz

W poszukiwaniu teorii granicy sprawiedliwej 91

Różne czynniki decydowały o ustaleniu granic. Czy można stworzyć koncepcję idealnej granicy?

Andrzej Osęka

W sprawie jedności kultury 104

Chodzi nie tylko o podział na literaturę „emigracyjną” i „krajową”, czy też „oficjalnego” i „nieoficjalnego” obiegu; także nie tylko zakazy, bariery administracyjne, lecz i o te bariery, którymi poprzecina na jest kultura.

Powrót Pawła Łyska (*J. Kolbuszewski*) 108

Realizm bez granic (*M. Wierzyński*) 113

O wystawie 63 dni powstańczej Warszawy (*M. Wiśniewska*) 117

Seminarium o nowej architekturze sakralnej (*W. Kosiński*) 123

Kościół parafialny Św. Ducha we Wrocławiu (*K. Kucza-Kuczyński*) 128

Baśń i zarazem traktat o modlitwie (*M. Paciuszkiewicz SJ*) 132

Recenzje 137

Table des matières

Andrzej Koprowski SJ

«La paix – le dernier mot de l'histoire» 9

Tendances principales des messages pontificaux pour la Journée Internationale de la Paix.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Fondateur de «Przegląd Powszechny» 25

(P. Marian Morawski SJ)

Il était philosophe mais pendant plusieurs années il enseignait la théologie à l'Université de Cracovie; malgré son éducation française, il maîtrisait admirablement le polonais; écrivant en polonais, il était connu à l'étranger par les traductions.

Stefan Moysa SJ

Signification de la spiritualité ignacienne pour un chrétien d'aujourd'hui 33

L'intérêt pour la spiritualité de St. Ignace semble augmenter. Quels éléments peuvent intéresser davantage un chrétien de nos jours?

Antoni Czyż

Autor de Magdalena Mortęska 43

(de l'histoire de la littérature mystique polonaise)

Elle est en Pologne la première femme de lettres; un personnage remarquable du catholicisme d'après le Concile de Trente; bénédictine – elle utilise la méthode de St. Ignace dans ses pratiques d'ascèse.

Kinga Strzelecka OSU

Israël – où se trouve-t-il dans ton Christ? 57

Filiation divine d'Israël s'accomplit pleinement dans le Christ.

Stefan Pastuszewski

Eglise polono-catholique 70

Elle fait partie du vétérocatholicisme et a, en Pologne, environ 30 milles des fidèles, parmi lesquels travaillent plus de 100 prêtres, repartis en trois diocèses et plus de quatre-vingts paroisses.

Roman Dzwonkowski SAC

Vie religieuse des polonais en France (1905-1980) 78

Il y a, en France, environ un million des polonais et des français d'origine polonaise. Leur vie religieuse constitue un des moments principaux de leur histoire.

Krzysztof Jasiewicz

A la recherche d'une théorie de la frontière juste 91

Les frontières nationales sont le résultat de différentes tractations et motivations. Est-il possible d'élaborer une conception de la frontière juste?

Andrzej Osęka

Au sujet de l'unité de la culture 104

Il ne s'agit pas seulement de séparer la littérature «d'émigration» de la littérature «du pays» ou la littérature «officielle» de la littérature «officieuse»; il n'est pas question non plus des interdictions ou des barrières administratives, mais des barrières qui divisent réellement la culture.

Retour de Paweł Łysek (*J. Kolbuszewski*) 108

Réalisme sans frontières (*M. Wierzyński*) 113

Au sujet de l'exposition consacré aux 63 jours de Varsovie insurgée (*M. Wiśniewska*) 117

Séminaire sur l'architecture sacrée d'aujourd'hui (*W. Kosiński*) 123

Eglise paroissiale de St. Esprit de Wrocław (*K. Kucza-Kuczyński*) 128

A la fois, conte de fées et traité sur la prière (*M. Paciuszkiewicz SJ*) 132

Comptes rendus 137

Contents

Andrzej Koprowski SJ

"Peace – The latest word of history" 9

On the papal message for Peace International Day.

Peace messages of Paul VI and John Paul II awake ethical consciousness and help to notice the mechanisms of peace or for the growth of conflicts.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

The founder of "Przegląd Powszechny" 25
(Father Marian Morawski SJ)

A philosopher, university lecturer on theology for many years, was schooled in French but his command of Polish was excellent; his works were translated into many languages.

Stefan Moysa SJ

The meaning of the St. Ignatius inwardness for a present-day Christians 33

The interest in the inwardness of St. Ignatius Loyola is constantly growing. Which elements of his inwardness are particularly suitable for present-day Christians?

Antoni Czyż

On Magdalena Mortęska 43
(From the history of Polish mystical literature)

The first woman to positively enter Polish literature; an eminent personality of post-Trident Catholicism. She applied St. Ignatius Loyola's method to her ascetic practices.

Kinga Strzelecka OSU

Where is Israel in your Christ? 57

The Israel's Sonship of God accomplishes its excellent fulfilment in Christ.

Stefan Pastuszewski

The Polish-Catholic Church 70

It remains within the Old Catholic current. There are about 30 000 worshippers in Poland, including over a hundred priests; it comprises 3 dioceses and over 80 parishes.

Roman Dzwonkowski SAC

Religious life of Poles in France (1905-1980) 78

There live about a million Poles and Frenchmen of Polish origin in France. Religious life of the community is one of the most important elements of its history.

Krzysztof Jasiewicz

In search for the theory of a just frontier 91

Various factors determined the definition of the frontiers. Is it possible to establish the concept of the perfect frontier?

Andrzej Oseka

On the unity of culture 104

The question concerns not only the division into the "émigré" and "home" literature, "officially" and "unofficially" disseminated or bans, administrative restrictions but it concerns also the obstacles existing in the culture itself.

Return of Paweł Łysek (*J. Kolbuszewski*) 108

The realism without limits (*M. Wierzyński*) 113

About the exhibition entitled "The 63 days of Warsaw in the 1944 uprising" (*M. Wiśniewska*) 117

A seminar on modern sacred architecture (*W. Kosiński*) 123

The parish church of the Holy Spirit in Wrocław (*K. Kucza-Kuczyński*) 128

A fairy-tale and also a treatise on prayer (*M. Pacuszkiewicz SJ*) 132

Reviews 137

Andrzej Koprowski SJ

„Pokój – ostatnim słowem historii“

O papieskich orędziach na Międzynarodowy Dzień Pokoju
(1968-1982)

Ostatnie dziesiątki lat są czasem wyrazistego konfrontowania Kościoła z różnymi dziedzinami życia społecznego, politycznego, z profilem tworzonej kultury; jakby jego powrotu do punktów, w których skupione są mechanizmy współczesności i przyszłości.

Wiąże się to z odnowioną przez Sobór Watykański II samoświadomością Kościoła podejmującego odpowiedzialność za przekaz Ewangelii. Kościół staje wobec konieczności odnalezienia takich form, które by kształtowały życie osób i społeczności w sposób odpowiadający godności, aspiracjom i powołaniu człowieka.

Z drugiej jednak strony, owa zwiększona słyszalność głosu Kościoła związana jest z sytuacją, w jakiej znalazła się ludzkość. Przeżywa ona kryzys, który dotyczy najbardziej fundamentalnych wartości i linii dotychczas obranego rozwoju. Zagrożenie równowagi ekologicznej, doświadczenie zniewolenia człowieka w stopniu, który każe mówić o epidemii chorób cywilizacyjnych i *nerwicowej osobowości naszych czasów* (tytuł znanej książki K. Horney); powracająca fala kryzysów ekonomicznych; coraz bardziej powikłane kryzysy społeczne; grożąca konfliktem globalnym walka mocarstw o wpływy w podzielonym świecie – wszystko to rodzi poczucie fałszywych torów i konieczność zasadniczych prze-wartościowań. Dostrzeżono niezbędność weryfikacji przyjętego pojęcia rozwoju, sprowadzanego do niedawna do wskaźników materialnego poziomu życia i wskaźników ładu społecznego. Okazało się to nie wystarczające, a przyjęte jako podstawa działań społecznych prowadziło do zachwiania elementów materialnego, społecznego i kulturowego rozwoju.

Nie tylko intelektualnym przeświadczeniem, ale częścią doświadczenia zbiorowego ludzkości stało się przekonanie,

rzeba sięgnąć do najbardziej fundamentalnych prawd o człowieku i wokół nich budować światopogląd i plany działania w sferze kultury, ekonomii, polityki społecznej i międzynarodowej.

Efektem zbieżności tych dwóch tendencji – ożywionego przez Vaticanum II poczucia współodpowiedzialności Kościoła za kierunek rozwoju świata oraz wspomnianego doświadczenia zbiorowego ludzkości – było m.in. ogłoszenie przez Ojca św. Pawła VI dnia pierwszego stycznia Międzynarodowym Dniem Pokoju i zwyczaj wprowadzony od 1 I 1968 r. kierowania do całej społeczności ludzkiej dorocznego orędzia. „Pragnęlibyśmy, by na początku rachuby kalendarzowej, która mierzy i opisuje wędrówkę życia ludzkiego w czasie, ten obchód powtarzał się co roku jako życzenie i obietnica, by pokój, ze swoją słuszną i dobroczynną równowagą określał rozwój nadchodzących czasów” (1968)¹.

Stwierdzając, że inicjatywa ta jest odpowiedzią na głębokie pragnienie ludów i narodów Paweł VI chciał nadać jej charakter ponadwyznaniowy, aby mogła krystalizować wszelkie rzeczywiste przemyślenia i działania służące sprawie pokoju, niezależnie od źródeł inspiracji. W zamierzeniu papieża nie był to jedynie zdawkowy gest, ale podjęcie długofalowych zabiegów, aby „narzucić historii świata bardziej szczęśliwy i uporządkowany kierunek rozwoju cywilizacyjnego” (1968).

Paweł VI jak i Jan Paweł II, który podjął inicjatywę pokojowych orędzi od początku swego pontyfikatu, zwracają uwagę na narastające niebezpieczeństwo konfrontacji zbrojnej oraz na istniejącą rzeczywistość zniewolenia społeczeństw, a także – na skutek międzynarodowej gry w podzielonym świecie – całych narodów.

Motywy zaniepokojenia

Tragizm doświadczeń II wojny światowej wywołał szok w świadomości ludzkiej. Początkowo pokój stał się bezwzględna, powszechnie upragnioną wartością, jednak nie taką, która by decydująco wpłynęła na linię rozwoju narodów i polityki międzynarodowej. Nie usunięto źródeł konfliktów, a rozwój struktur społecznych w sytuacji podzielo-

nego ideologicznie (Wschód – Zachód) i ekonomicznie (Północ – Południe) świata, wywoływał zjawiska o charakterze konfliktogennym.

Zabrakło dostatecznie silnych mechanizmów, które zabezpieczyłyby wprowadzenie sprawiedliwości w codzienną praktykę życia społecznego i międzynarodowego. Ich miejsce zajęły gesty pozorowane, fragmentaryczne, a ostatecznie – butne przeświadczenie, że można taktykę polityki oprzeć o siłę i przemoc. W efekcie prowadzi to do dominacji „liczącego bezbłędnie i beznamietnie systemu planowania zbrojeń i ekonomii rynku głodu” (1973). Prowadzi także do wzrostu klimatu zakłamania, rażącej sprzeczności między hasłami propagującymi pokój a brutalną rzeczywistością polityki oraz jej podporządkowanej propagandy i ekonomii. Wchodząc ubezwłasnowolnionych lub wyznawców przemocy głos „piewców pokoju” podejrzany jest o to, że służy pozorowaniu sprzecznych z jego brzmieniem działań. „Słowo pokój stało się sloganem, który usypia lub zwodzi”, a realne wysiłki na rzecz jego umocnienia „są udaremnione przez światowe debaty polityczne uwięzione w logice zwyczajnych układów sił i wyścigu zbrojeń” (1979).

W szeregu Orędzi wraca, jako motyw zaniepokojenia, spadek autorytetu prawa międzynarodowego. Obydwaj papieże podkreślają, że jest to konsekwencją istnienia traktatów, nie odzwierciedlających rzeczywistej sprawiedliwości oraz konsekwencją hipokryzji, która owładnięta wieloma dziedzinami życia i deklaracjami politycznymi.

Brak autorytetu prawa międzynarodowego jest do czasu rekompensowany lękiem przed masakrą wojny; pogodzeniem się (zawsze do czasu tylko) „z dominacją kolonializmu, imperializmu czy rewolucji, która – zrazu gwałtowna – stała się statyczna i niezwykle autokonserwatywna”. Działa obawa przed głodem powodująca podporządkowanie się egoistycznej organizacji życia gospodarczego, znamiennej dla kapitalizmu a także oczarowanie „kulturą historyczną, zadufaną w sobie i przekonaną o wiecznej trwałości własnego tryumfującego przeznaczenia” (1976). W efekcie mamy do

¹ W tekście artykułu w nawiasach podany jest rok cytowanego Orędzia. Orędzia papieża Pawła VI oraz pierwsze Orędzie Jana Pawła II na dzień 11 1979 r. odnotowane są tylko datą roku, następne zaś wskazują rok i numer omawianego fragmentu, Jan Paweł II przyjął bowiem podział tekstu na wyodrębnione punkty.

czynienia z nieskutecznością działań organizacji międzynarodowych oraz ich bezsilnością w walce z zagrożeniami pokoju.

Motywy zaniepokojenia jest zgoda na pozorną równowagę rozbieżnych interesów ekonomicznych, społecznych i politycznych, wspieranych mitem równowagi zbrojeń, różnorako rozumianej „równowagi sił”.

Jan Paweł II zwraca uwagę na coraz groźniejszy wymiar konfliktów. Nie są one już ograniczone do jednego obszaru, ani nie mają za podstawę rozbieżności interesów w jednej dziedzinie życia. Współczesne konflikty charakteryzuje **POWSZECHNOŚĆ, CAŁOŚCIOWY I RADYKALNY** ich **CHARAKTER**. Okazuje się, że często lokalne konflikty są wyrazem napięć, które mają swe źródło, bądź też wywołują reperkusje, w innym miejscu świata. Mobilizują wszystkie siły zainteresowanych narodów (bądź bloków państw) podporządkowując strategii walki decyzje ekonomiczne, techniczne zastosowania nauki, sposób wykorzystania środków masowego przekazu. Radykalizm współczesnych konfliktów wiąże się z siłą niszczycielską tak wielką, że stawką staje się przetrwanie całej ludzkości.

Paweł VI i Jan Paweł II – jako odpowiedzialni za Kościół powszechny – spoglądają na zagrożenia pokoju widząc owe uniwersalne uwarunkowania, widząc rozwój ludzkości także w wymiarze czasowym. A przecież zagospodarowanie przestrzeni ośw. w poważnym stopniu determinuje możliwości rozwoju społeczeństwa JUTRA. Stąd troska o właściwe odczytanie historii każe im dostrzec wszystkie istotne problemy współczesności i przyjąć perspektywę globalną w ocenie zjawisk, by zapewnić rozwiązania długofalowe zgodne z aspiracjami i dążeniami ludzkości. Wprowadzają więc, zwłaszcza Jan Paweł II, w refleksję o drogach pokoju sprawę zachwianej równowagi środowiska naturalnego – wspólnego dziedzictwa ludzkości; starają się dotrzeć do sumień bogatych społeczeństw z obrazem tragicznego położenia ludów cierpiących nędzę, stawiają problem wzrastającej bezsilności instytucji, które zostały powołane dla zapewnienia pokoju w wymiarze regionalnym i światowym.

Motywy obawy o trwanie lokalnego i międzynarodowego pokoju jest, w świetle Orędzi, narastający w wielu rejonach

nach świata problem krzywdy społecznej i bezrobocia, a następnie brak należytego wynagrodzenia oraz krzywda i poniżenie ludności wsi; krzywda tych, „którzy na skutek niekontrolowanego rozwoju przemysłu, urbanizacji oraz biurokracji, czują się wciągnięci w gigantyczne tryby, w zespół mechanizmów nie zamierzonych i nie opanowanych, które nie pozostawiają niezbędnego miejsca dla rozwoju społecznego na miarę godności człowieka”. Wreszcie dzwonkiem alarmowym staje się zagrożenie człowieka ze strony środków masowego przekazu oraz stosowanie metod psychologicznych i środków farmakologicznych (psychotropowych) bez liczenia się z wolnością i godnością człowieka. Wskazuje się też na nową formę nierówności, jaką stanowi niedorozwój oświaty i upośledzenie w dostępie do wytworów kultury (1981).

Wszystkie te szczegółowe, choć mające zasięg uniwersalny, problemy łączą się z jednym, fundamentalnym źródłem zagrożenia pokoju, które Jan Paweł II nazwał po imieniu. Otóż, narastanie sytuacji konfliktowych wynika przede wszystkim z logiki działań, które nie liczą się z godnością i prawami człowieka jako osoby ludzkiej. „Zarzewie wojny – mówi Ojciec św. – w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu kiełkuje i dojrzewa wszędzie tam, gdzie niezbywalne prawa człowieka są naruszone. To jest zupełnie nowe spojrzenie na sprawę pokoju. (...) Spojrzenie, które genezę wojny, a poniekąd samą jej istotę widzi bardziej kompleksowo, uzależniając ją od wielorakiej niesprawiedliwości, która naprzód narusza prawa człowieka i w ten sposób podcina spojenia ładu społecznego, a z kolei odbija się na całym układzie stosunków międzynarodowych” (1981, n. 8).

Papież wskazuje, że istnieje zagrożenie pokoju społeczniego w obrębie narodu, „kiedy na płaszczyźnie politycznej nie jest zagwarantowany swobodny udział w zbiorowych decyzjach, ani też możliwość cieszenia się wolnością osobistą. Nie ma prawdziwej wolności – fundamentu pokoju – tam, gdzie cała władza jest skupiona w rękach jednej klasy społecznej, jednej rasy, jednej partii, lub gdy dobro wspólne zostaje utożsamiane z interesami jednej partii, która identyfikuje się z Państwem”. Istnieje także zagrożenie pokoju „tam, gdzie różne formy anarchii, której nadaje się charakter teorii,

prowadzą do odrzucenia lub systematycznego negowania jakiegokolwiek władzy, doprowadzając, w skrajnych przypadkach, do terroryzmu politycznego lub ślepej przemocy, spontanicznej lub zorganizowanej. Tym bardziej nie ma prawdziwej wolności tam, gdzie bezpieczeństwo wewnętrzne staje się jedyną i najwyższą formą w stosunkach między władzą a obywatelami, tak jak gdyby to bezpieczeństwo było jedynym lub zasadniczym sposobem utrzymania pokoju" (1981, n. 2).

Wspomnieć trzeba o jednym jeszcze, kluczowym problemie. stanowiącym znaczący motyw niepokoju papieży o przyszłość świata, mianowicie o poszanowaniu każdego przejawu ludzkiego istnienia. Paweł VI całe orędzie na dzień 1 stycznia 1977 r. poświęcił ukazaniu związku między pokojem a koncepcją życia ludzkiego oraz ukazaniu współzależności pokoju i życia, niezbędnej dla zrozumienia dynamiki ludzkiego postępu. „Indywidualne życie i ogólny pokój są zawsze nierozdzielnie związane”.

Modny współcześnie styl życia, zdominowany wygodą, broniący jej nawet za cenę życia zaledwie poczętych dzieci, uderza w fundament etyczny ludzkości RELATYWIZUJĄC wartość życia jako takiego, niszcząc podstawę ładu i cywilizacji, tym samym pozbawiając pokój najsilniej podtrzymującej go struktury. Do tego kontekstu odnosi Paweł VI słowa Jezusa Chrystusa: „kto miłuje SVOJE życie, straci je” (J 12,25).

Nieposzanowanie poczętego życia, łamiące podstawowy wymóg sprawiedliwości i prawa osoby ludzkiej do istnienia, zrywa hamulce, stwarza podatny grunt dla wszelkich dalszych sposobów, jakimi dokonuje się zamachów na życie. Stają się one swoistym obyczajem. „Nie jest rzeczą możliwą – konkluduje papież – by pokój tkwił tam, gdzie w podobny sposób naruszana jest integralność życia” (1977).

Pokój jako wartość

Trzeba pokusić się o uchwycenie SPECYFIKI rozumienia pokoju ukazanego w Orędziach papieskich. Zdaniem obydwu papieży pokój jest wartością porządku etycznego, jedną z żelaznych wartości, które wyznaczać powinny działania społeczeństw – każdego człowieka, a zwłaszcza rządów i organizacji międzynarodowych.

Postulowany pokój nie jest usypiającą ideologią ani stanem, który raz na zawsze można osiągnąć i zakonserwować. Nie ma nic wspólnego ze słabością, tchórzostwem czy trwożliwością. To nie pacyfizm, wyrażający się dążeniem do wygodnego i bezkonfliktowego życia. Nie jest wreszcie piękną, ale jałową, usypiającą utopią, pociągającą ale nieosiągalną mrzonką. „Jest on i musi być rzeczywistością dynamiczną, zdolną odradzać się w każdym okresie cywilizacji niczym chleb, który choć jest owocem ziemi i Bożej Opatrzności, jest jednocześnie dziełem pracującego człowieka” (1978).

Pokój jako wartość etyczna ma moc wiążącą, tym samym czyni wszystkich odpowiedzialnymi za dobro wspólne. Uznanie tej mocy zobowiązującej jest zarazem warunkiem jego zachowania. „Pokój jest możliwy tylko wtedy, gdy się go traktuje jako obowiązek. Nie wystarczy, że został oparty na słusznym skądinąd przekonaniu, iż jest korzystny. Pokój powinien przenikać samą świadomość ludzką jako najwyższa celowość etyczna, jako konieczność moralna, jako *ananke*, zobowiązanie wynikające z wewnętrznych wymogów życia wspólnego” (1974).

Jest to stwierdzenie o ogromnie doniosłych konsekwencjach, mających równie wiążącą moc. Pokój, traktowany jako dynamiczna wartość etyczna, wymaga swoich odpowiedników w sferze gospodarki, polityki społecznej, kulturalnej, w każdej dziedzinie życia, aby „zgubną i często kłamiwą siłę broni i działań opartych o przemoc oraz materialną i gospodarczą dominację zastąpić rozsądkiem, dyskusją i wartościami moralnymi” (1970).

Mamy tu do czynienia z logiką porządku nie tylko intelektualnego, ale także z nieubłaganą logiką życia praktycznego. Dlatego Jan Paweł II twierdzi, że „bezwarunkowe i skuteczne uznanie niezmiennych i niezbywalnych praw każdego jest warunkiem *sine qua non*, ażeby w danej społeczności mógł panować pokój. Wobec tych fundamentalnych praw wszystkie inne są w pewien sposób pochodne i wtórne. W społeczeństwie, w którym pewne jednostki wprowadzają dla swej wyłącznej korzyści zasadę dyskryminacji, umiera również idea uniwersalności, a prawa i samo istnienie drugiego jest uzależnione od samowoli silniejszych. Społeczeństwo takie nie może więc być w pokoju z samym sobą, ma bowiem w so-

bie zarzewie podziału i rozbicia. Z tej samej racji określona społeczność polityczna może skutecznie współpracować w budowaniu pokoju międzynarodowego tylko wtedy, gdy ona sama jest społecznością pokojową, to znaczy jeśli u siebie podejmuje poważną troskę o rozwój praw człowieka. I tylko w tym stopniu, w jakim sprawujący władzę w określonym narodzie angażują się w budowanie społeczeństwa w pełni sprawiedliwego, w takim stopniu i przez to samo przyczyniają się w sposób decydujący do autentycznego, solidnego i trwałego pokoju" (1982, n. 9).

Na tym tle staje się zrozumiałe, dlaczego orędzia papieskie i wszechstronna działalność Kościoła mają na celu formowanie świadomości etycznej ludzkości i mobilizowanie opinii publicznej. Przyjęcie tej zobowiązującej etycznie wartości niesie w sobie zarodki dalekosiężnych przemian. Uznanie pokoju jako dobra „z samej istoty ludzkiego, dobra natury intelektualnej i moralnej i przyjęcie go jako podstawy zagospodarowania sfery kultury, ekonomii, form społecznego i międzynarodowego życia musi spowodować stopniową reorientację na człowieka naszej, dziś zagrożonej, cywilizacji. „Ten porządek intelektualny i moralny opiera się właśnie na decyzji ludzkiego sumienia w poszukiwaniu harmonii we wzajemnych stosunkach, w poszukiwaniu powszechnej sprawiedliwości dla wszystkich, a więc w poszanowaniu fundamentalnych praw ludzkich, właściwych każdemu człowiekowi“ (1982, n. 4).

Paweł VI przywiązywał szczególną wagę do idei rządzących rozwojem ludzkości. Starał się swoimi wystąpieniami wpływać na formowanie sumienia, świadomości etycznej tak przywódców jak i szerokich mas. Wskazywał tory, którymi powinno toczyć się życie świata, jeśli ma ewoluować w kierunku nowej cywilizacji zgodnej z aspiracjami ludzkości.

W tym miejscu wspomnieć wypada o pewnej różnicy tonu orędzi obydwu papieży. Paweł VI koncentrował uwagę na budzeniu świadomości etycznej, na propagowaniu idei dynamicznie rozumianego pokoju, na wskazywaniu konieczności „wychowania do pokoju“ Jan Paweł II czyni to samo, ale w sposób bardziej fundamentalny chwytając mechanizmy, od których zależy pokój lub narastanie konfliktów Jego

orędzia zwracają uwagę na współzależność poszanowania praw człowieka w obrębie narodu – z efektywnym wpływaniem państwa na kształtowanie klimatu pokoju w stosunkach międzynarodowych. Ten papież także szczegółowo analizuje związki między pokojem a poszanowaniem prawdy i wolności w życiu jednostkowym, społecznym i międzynarodowym. On wreszcie rozwija refleksję dotyczącą specyficznie chrześcijańskich inspiracji działań na rzecz pokoju.

Pokój nie jest możliwy bez nowej sprawiedliwości

Wobec nagromadzenia skutków fałszywych dróg rozwoju obranego przez ludzkość, niezbędne jest zarówno wypracowanie opartego o humanistyczną filozofię człowieka systemu doktryn społecznych, zdolnych do odmiennego kształtowania rzeczywistości makrospołecznej, jak i świadomy, wolny wybór dokonywany przez jednostki, rodziny, grupy społeczne, całe narody. Powinien on wyrażać opcję za stylem życia bardziej racjonalnie kształtowanym, mniej rozrzutnym, szanującym bogactwa środowiska naturalnego; stylem życia wyrażającym bardziej twórczość osoby, zdolność bezinteresownej życzliwości i przyjaźni niż fascynację rzeczami. Jest to nie tylko postulat wynikający z określonej koncepcji człowieka i światopoglądu, ale postulat nowego typu sprawiedliwości, uwzględniającej solidarność międzynarodową, troskę o kraje głodujące, jak i odpowiedzialność za los pokoleń, które przyjdą po nas i mają także prawo do korzystania z dóbr tej ziemi i równowagi środowiska ekologicznego.

Orędzia omawiają szczegółowo problem „nowej sprawiedliwości”. Wskazują, że przyjmowana dotychczas jako podstawa regulowania stosunków społecznych i międzynarodowych koncepcja sprawiedliwości okazuje się dziś już nie wystarczająca. Zakładała ona bowiem postawę statyczną, bierne traktowanie praw i układów raz określonych, a potem traktowanych jako warunek stabilizacji stosunków społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Owa uległość istniejącym stosunkom prawnym miała być warunkiem pokoju. „A jeżeli prawdziwa sprawiedliwość winna się wyrażać przez inny porządek niż ten, który dziś obowiązuje – cóż wtedy?” – pyta Paweł VI (1972).

Tę samą myśl, wiążącą dynamikę pokoju z dynamiką rozwoju sprawiedliwości i prawdy podejmuje Jan Paweł II postulując nową moralność polityczną. „Przeczy się głębokiej prawdzie polityki zarówno wtedy, gdy polityka ta zadowala się biernością, jak i wtedy, gdy staje się twarda i przeradza się w przemoc. Urzeczywistniać prawdę umacniając pokój oznacza w polityce mieć odwagę ujawniania w porę ukrytych sprzeczności, otwierania na nowo w odpowiednim momencie akt dotyczących problemów chwilowo zażegnanych, które pozwoliły uniknąć pogarszania się sytuacji. Urzeczywistniać prawdę, znaczy także mieć odwagę przewidywania przyszłości, czyli brać pod uwagę nowe, zgodne z dobrem dążenia, jakie wraz z postępem kultury rodzą się w jednostkach i narodach, w celu przystosowania instytucji krajowych i zagranicznych do stanu rozwijającej się ludzkości” (1980, n. 9).

Oređzia zwracają uwagę na fakt, że upowszechnienie kultury kształtuje głębszą świadomość osobowej godności, sprzyja wzrostowi aspiracji oraz „wyczuwania” równości, wolności i odpowiedzialności. Sprawiedliwość, uznawana dotychczas za fundament pokoju, staje się wartością dwuznaczną. Rozumiana legalistycznie, jako sztyld służący wymaganiom biernego podporządkowania istniejącym układowi i przepisom prawa – może być nośnikiem niepokoju, wzrastających napięć, grożących wybuchem w chwili, gdy coś pęknie w łańcuchu dotychczas zapewniającym bezpieczeństwo państwa lub *status quo* stosunków międzynarodowych. Sprawiedliwość rozumiana dynamicznie służy wywołaniu energii moralnych, staje się czynnikiem satysfakcjonującego ludzi rozwoju społecznego, kulturowego, ekonomicznego; pobudza też głębszą świadomość odpowiedzialności KAŻDEGO za dobro ogółu. I dlatego właśnie „pokój nie jest możliwy bez nowej sprawiedliwości”.

Prawda i wolność nośnikami pokoju

Jan Paweł II dokonuje w oređziach wszechstronnej analizy mechanizmów podcinających u podstaw spojenia ładu społecznego i międzynarodowego. Kluczowe w tej perspektywie są prawda i wolność jako nośniki pokoju.

Papież wierzy w człowieka, w jego naturalne dążenie do dobra; w moc człowieka przełamującego „mechanizm zła”

rozpętany przez zaistniałe uprzednio fakty. „Pierwsze kłamstwo i zasadniczy fałsz – to niewiara w człowieka, w człowieka z całym jego potencjałem wielkości, niewiara w konieczność odkupienia człowieka od zła i grzechu, który jest w nim” (1980, n. 2)

Wiara w człowieka nie osłabia wyrazistego widzenia istnienia zła w świecie ludzkim. Ale też widzenie zła nie może obezwładniać. Potencjał dobra istniejący w człowieku jest tak wielki, że musi przeważać zło. Trzeba więc stopniowo przywracać prawdę w życiu osobistym i społecznym, nazywając po imieniu każdy akt fałszu, w jakiegokolwiek formie i przez kogokolwiek byłby on propagowany. „Należy to uczynić nie po to, aby uspokoić własne sumienie oskarżając głośno wszystkich bez różnicy – w takim wypadku nie nazywa się rzeczy po imieniu – a także nie po to, żeby piętnować jednostki i narody, lecz aby przyczynić się do zmiany postępowania i myślenia, oraz żeby przywrócić pokojowi jego szanse” (1980, n. 3), żeby stworzyć klimat fascynacji poszukiwaniem głębokiej prawdy o człowieku, klimat, w którym łatwiej będzie zrozumieć, że „należy służyć prawdzie, a nie posługiwać się nią dla interesów partykularnych” (1980, n. 4).

Istnieje skryte poczucie, że trzymanie się prawdy „nie popłaca”, nie jest „życiowe”, staje się powodem niejednej przegranej. Jan Paweł II z naciskiem podkreśla: prawda nie jest usypiającym środkiem. Przeciwnie, jest siłą dla ofiar niesprawiedliwości. Nie pozwala na pogodzenie się z losem wyznaczonym przemocą. Nawet najbardziej urażonych w poczuciu własnej godności i pozbawionych niezbywalnych praw umacnia i uzdalnia, żeby mogli poddać siły ucisku pod twórcze działanie przemiany, skuteczniejsze od ognisk przemocy (por. 1980, n. 7).

Oparcie się na prawdzie nie pozwala utożsamiać przeciwnika z błędem, jaki popełnia. Potępiając zło – nie potępia człowieka. W rezultacie takiej postawy odważne dochodzenie rzeczywistych przyczyn krzywd i niesprawiedliwości umożliwia znajdowanie sposobów rozwiązywania napięć bez zwiększania zacietrzewienia, bez dodawania nowego do istniejącego już zła.

Stojąc na fundamencie Ewangelii Jan Paweł II mówi, że „przemoc jest kłamstwem, ponieważ sprzeciwia się prawdzie

naszej wiary, prawdzie naszego człowieczeństwa... Nie wierzcie w przemoc; nie popierajcie przemocy. To nie jest droga chrześcijanina. To nie jest droga Kościoła Katolickiego. Uwierzcie w pokój, przebaczenie i miłość, bo one są z Chrystusa" (1980, n. 10).

Drugą kluczową wartością, nośnikiem pokoju jest wolność. Jej istota tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej, jest fundamentem człowieczeństwa. Jest nie tylko prawem, ale i powinnością i dlatego żadna siła, ani przymus zewnętrzny nie są w stanie pozbawić człowieka owej wolności. Mogą jej zagrażać, mogą starać się ją spętać rodząc sytuacje konfliktowe, zagrażając jednostkowemu, społecznemu, międzynarodowemu pokojowi, ale nie są w stanie zabrać jej człowiekowi. „Być wolnym – to móc i chcieć wybierać; to żyć zgodnie ze swym sumieniem" (1981, n. 5).

Realizacja wolności wiąże się z dynamicznie rozumianą sprawiedliwością; z respektowaniem praw drugiego człowieka; z wypełnianiem przez społeczności szersze, takie jak państwo, obowiązku ochrony i popierania podstawowych swobód obywatelskich, troski o dobro wspólne według wymogów prawa moralnego.

Wolność w rozumieniu Jana Pawła II nie jest cechą statyczną, nie jest też prostym uwolnieniem jednostki czy społeczności od sfery zobowiązań. Jest sprawnością, czymś z istoty swej dynamicznym, związanym z poczuciem odpowiedzialności i aktywności człowieka, który wyraża wolność godnym stylem życia, szanującym swobody oraz prawa indywidualne i zbiorowe innych.

Jan Paweł II akcentuje ten dynamiczny i docelowy charakter wolności będącej prawem i powinnością nie tylko w życiu indywidualnym, ale i społecznym. Porusza więc zagadnienie styku wolności i modelu życia społecznego. Wskazuje naubożenie wartości osobowych człowieka oraz zniszczenie więzi solidarności międzyludzkiej w społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym nadużyciem wolności jest nieumiarowana gonitwa za dobrami materialnymi i wyrafinowaną sferą usług. Papież zauważa, że w „państwach bogatych niekontrolowana pogoń za dobrami materialnymi i za wszelkimi usługami tylko pozornie daje więcej swobody tym, którzy z tych bogactw korzystają, gdyż pogoń ta proponuje

jako podstawową wartość ludzką posiadanie rzeczy, zamiast traktować pewien dobrobyt materialny jako warunek i środek pełnego rozwoju talentów człowieka we współpracy i harmonii z bliźnimi" (1981, n. 7).

Podobnie załamanie rzeczywistej ludzkiej wolności ma miejsce w społeczeństwie liberalnym, mylącym wolność z akceptacją jakiegokolwiek wyboru. Odrywa się tam wolność od sfery wartości zakorzenionych w naturze człowieka i w jego godności. Owa pozorna wolność w rzeczywistości staje się źródłem chaosu, zagraża społecznemu współżyciu jednostek, grup, narodów. Rozbija podstawę ładu etycznego i twórczości duchowej, gromadzonych nieraz wiekami. Podcina też niezbędną dla uporządkowanego życia społecznego rolę państwa, którego zadaniem jest m.in. zapewnienie ochrony i rozwoju wartości etycznych.

W odmienny sposób wypaczenie wolności rzutuje na społeczeństwo zbudowane w oparciu o ideologię materialistyczną, „gdy podporządkowuje swobody indywidualne dominacji gospodarczej, gdy tłumi twórczość duchową człowieka w imię fałszywego ładu ideologicznego, gdy nie pozwala ludziom na wykonywanie ich prawa do zrzeszania się, gdy w praktyce unicestwia prawo uczestniczenia w życiu publicznym lub postępuje tak w tej dziedzinie, że indywidualizm i uchylanie się od udziału w życiu obywatelskim i społecznym stają się postawą powszechną" (1981, n. 7).

Fałszywe rozumienie wolności wpływa na zakres aspiracji, zubaża życie kulturalne, decyduje o narastaniu konfliktów społecznych i politycznych w obrębie narodów, a z czasem zagraża pokojowi międzynarodowemu.

Ewangelia ma coś do powiedzenia logice polityki

Końcowe części wszystkich orędzi są zwrócone w sposób szczególny do ludzi, z którymi łączy Autorów wspólnota wiary. Są to najbardziej osobiste fragmenty tekstów, można powiedzieć najbliższe samym Autorom. Wyziera z nich troska i nadzieja zarazem. Bo przecież wzrasta wrażliwość „sumienia ludzkości". I choć wielu wydaje się, że głoszenie Ewangelii przebaczenia jest absurdem, naiwnością, piękno-duchostwem przenoszącym w sposób nieuprawniony wartości etyczne w dziedzinę polityki i życia społecznego, to

przecież w porządku Ewangelii jest to trudne, ale nie absur-
dalne. „W zaistniałym i szaleńczym sporze naszych dni, jaki
prowadzą ludzie ogarnięci dumą i gniewem – pokój, który
zamyka jakiś konflikt – wydaje się zazwyczaj wymuszony,
narzucony, jest jarzmem, które musi nieść strona słabsza
i pokonana. (...) Takiemu pokojowi, nietrwałemu i najczę-
ściej tylko pozornemu, brakuje po prostu ostatecznego roz-
wiązania konfliktu, które powinno polegać na przebacze-
niu, rezygnacji zwycięzcy z osiągniętych korzyści poniżają-
cych pokonanego i czyniących go nieszczęśliwym i pozba-
wionym nadziei. Natomiast pokonanemu brakuje siły do
pojednania” (1970).

Potrzebny jest radykalizm przełamujący myślenie „inte-
resem ideologii” określonej grupy; radykalizm, do którego
może i powinna uzdalniać Ewangelia. Jej sformułowanie:
„Wy wszyscy braćmi jesteście” (Mt 23,8) w sytuacji rozwoju
techniki i technologii, które mogą być wykorzystane dla bu-
dowy, ale i dla totalnego zniszczenia; w sytuacji rozwoju
środków masowego przekazu, które mogą zbliżać, ale i ją-
trzyć narody – okazuje się nie tylko drogą, ale wprost
WARUNKIEM przetrwania i rozwoju cywilizacji. Dla chrześcijan
jest to wiążący w sumieniu obowiązek społecznej realizacji
wiary – obowiązek wprowadzania w rzeczywistość spo-
łeczno-polityczną, narodową i międzynarodową wartości
etycznych, odrzucenia tego, co jest z nimi sprzeczne, choć
silne bo podszyte emocjami odwetu czy zemsty. Ewangelia
wskazuje, że to nie jest akt słabości, tchórzostwo czy ustę-
powanie przed niesprawiedliwością, ale akt braterskiej
miłości, która zarazem jest warunkiem przebaczenia ze
strony samego Boga. Oczywiście, jest to logika, która musi
torować sobie drogę, pokonując piętrzące się przeszkody.

Rozwój cywilizacyjny doprowadził ludzkość do punktu,
w którym musi ona podjąć decyzję. Albo okaże swoją doj-
rzałość etyczną i zdobędzie się na okiełznanie wyzwolonych
sił, na nadanie kierunku „na człowieka”, albo uwikłana
w narastające konflikty dojdzie do punktu biologicznej
samozagłady.

Oparcie o Ewangelię i rzeczywistość Chrystusa, podjęcie
Jego słowa wypowiedzianego świadomie na chwilę przed
drogą krzyżową – „Przykazanie nowe wam daję, abyście się
wzajemnie miłowali. Po tym poznają, żeście uczniami moi-

mi, jeśli się będziecie wzajemnie miłować" (J 13,34-35) – cała Chrystusowa logika pokoju, nie osłabia, a przeciwnie, wyzwała wewnętrzną moc w człowieku; czyniąc go zdolnym do walki o sprawiedliwość, pozwalając zachować w tej walce wszystko, co służy godności człowieka (1978).

Jan Paweł II – świadom dążeń różnych ideologii i służących im grup do instrumentalizacji Kościoła i manipulowania jego autorytetem dla osiągania celów często sprzecznych z wyznawanymi przez Kościół wartościami – jest przekonany, że swoisty wkład chrześcijan i Kościoła będzie tym pewniejszy, im więcej czerpać będzie z własnych źródeł i własnych nadziei. Chrystus podjął krzyż bez nienawiści, z zatrioskaniem o tych, którzy nie zdawali sobie sprawy z dokonywanego zła i w ten sposób zburzył mur nienawiści dzielący poróżnionych braci.

Taka sama postawa chrześcijan, niekiedy świadczona nawet w sytuacji męczeństwa, "wyznacza szlak dla nowej ludzkości, która nie zadowala się już prowizorycznymi kompromisami, ale wprowadza w życie najgłębsze braterstwo" (1979).

Snując te rozważania doświadcza się wszakże niepokoju, że rozwiązania oparte o Chrystusa i Jego Ewangelię mogą osłabiać skuteczność walki o sprawiedliwość, o umocnienie pozycji człowieka i narodu. Bo na dnie tkwi przeświadczenie wsączone przez tradycyjną linię postępowania (która doprowadziła do obecnych kryzysów), że jednak ostatecznie liczy się tylko – albo przede wszystkim – siła i przemoc. Zdaje sobie sprawę z tych niepokojów Jan Paweł II. Jakby odpowiadając na nie zauważa, że „ optymizm chrześcijański, oparty na chwalebnym Krzyżu Chrystusa i Zesłaniu Ducha Świętego, nie usprawiedliwia żadnych złudzeń ” (1982, n. 12). Idąc drogą, którą odczytuje jako realizację prawdy w wolności, jako etyczny nakaz, instrumentalny wobec tworzenia rzeczywistego pokoju – chrześcijanin podejmuje określone działania. Traktuje je z największą powagą, a zarazem „można by niemal powiedzieć, że RELATYWIZUJE je podwójnie: widząc je w perspektywie stanu grzeszności człowieka i umiejscawiając je w planie zbawczym Boga. Chrześcijanin wie, że w ludzkim sercu drzemą skłonności do agresji, do panowania, do manipulowania innymi; wie, że niejednokrotnie podświadomie skłonności te wpływają na mo-

tyw działania, nawet mimo deklaracji czy postaw mających świadczyć o nastawieniu pacyfistycznym. Chrześcijanin wie, że na ziemi społeczeństwo ludzkie, całkowicie pacyfistyczne, jest złudzeniem, i że ideologie, które je ukazują jako łatwe do zrealizowania, budzą nadzieje niemożliwe do spełnienia, mają bowiem błędną koncepcję ludzkiej kondycji, nie ujmują problemu w jego całości stosując ucieczkę, aby zagłuszyć lęk, lub w innych przypadkach, kierując się własną korzyścią. Chrześcijanin jest przekonany – ponieważ doświadczył tego boleśnie – że te zwodnicze nadzieje prowadzą wprost do pseudopodboju reżimów totalitarnych. Jednak spojrzenie realistyczne nie demobilizuje chrześcijan w ich wysiłkach na rzecz pokoju; przeciwnie – pobudza ich gorliwość – wiedzą bowiem, że zwycięstwo Chrystusa nad kłamstwem, nienawiścią i śmiercią dostarcza pragnącemu pokoji człowiekowi silniejszych motywacji niż te, które ofiarują najbardziej szlachetne antropologie, oraz nadzieję bardziej ugruntowaną od tej, która przyświeca w najśmielszych marzeniach. Właśnie dlatego chrześcijanin, nawet gdy się z całym zaangażowaniem oddaje zapobieganiu wszelkim formom wojny, nie waha się przypominać – w imię szlachetnego wymogu sprawiedliwości – że ludy mają prawo i obowiązek strzec, przy pomocy stosownych środków, swojej wolności przeciw niesprawiedliwej agresji (por. *Gaudium et Spes*, 79)“ (1982, n. 12).

Dodajmy jeszcze na koniec, że orędzia wskazują na moc chrześcijaństwa, jeśli jest realizowane konsekwentnie w prowadzeniu ludzi na szlak prawdy i drogę wolności.

„La paix – le dernier mot de l'histoire“

Paul VI déclara, en 1968, le premier Janvier la Journée Internationale de la Paix. Depuis là, il adressait à toute l'humanité un message annuel de paix. Jean Paul II suit l'exemple de son prédécesseur.

Jusqu'à maintenant il y a 15 messages dont le ton change. Paul VI essayait de réveiller la conscience éthique, propageait l'idée de la paix dynamique, insistait sur la nécessité „de l'éducation à la paix“.

Jean Paul II souligne davantage les mécanismes qui aggravent les conflits, attire l'attention sur la correspondance entre le respect des droits de l'homme dans un pays donné et sa contribution effective dans le développement du climat de paix au niveau des relations internationales, met en évidence l'interdépendance entre la paix, la vérité et la liberté dans la vie individuelle, sociale et internationale. Il ne sous-estime pas non plus le rôle de l'inspiration spécifiquement chrétienne dans la lutte pour la paix.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Twórca Przeglądu Powszechnego

(Ks. Marian Morawski SJ)

Na okładce niniejszego numeru miesięcznika widnieje już napis: rok 100. A więc właściwie zaczyna się jubileusz i to okrągły. Nie przewidujemy z tej racji odrębnego, „uroczystego” numeru, ale wypada raz i drugi wrócić do początków pisma. Gdy je wznawiano w roku 1947, poświęcono wspomnienie trzem księżom redaktorom – Janowi Pawelskiemu, Janowi Urbanowi i Edwardowi Kosiłowiczowi – którzy przewodzili miesięcznikowi od roku 1902 do wybuchu drugiej wojny światowej. Zabrakło obszerniejszej wzmianki o twórcy. Właśnie tak trzeba go nazwać. Nie wystarczy powiedzieć czy napisać: założyciel. Przecież przez siedemnaście z górą lat ks. Marian Morawski wydał 209 numerów. Wbudował w nie więcej niż sto sześćdziesiąt swoich artykułów a ponadto trzy główne prace ogłaszane w częściach. Chodzi o *Celowość w naturze*, *Wieczory nad Lemanem* i *Świętych obcowanie*. Także *Podstawy etyki i prawa*, zanim ukazały się w odrębnej książce, pojawiały się w artykułach. We wstępie do tego dzieła sam autor scharakteryzował swoją metodę działania: „Wypadki, jakie w tym czasie w sferze politycznej lub kościelnej zachodziły, nowe książki i nowe prądy myśli, które się pojawiały, służyły zwykle za tło do omawiania samych podstaw moralnego i społecznego porządku; starałem się bieżące wypadki sprowadzać do zasad”¹. Te słowa charakteryzują zarazem, co działo się na łamach pisma od początku jego istnienia. Można wszakże powiedzieć, że *Przegląd Powszechny* miał swoją prehistorię.

Wypadałoby cofnąć się do roku 1870. Marian Morawski był studentem drugiego roku teologii. Trwał właśnie Sobór Watykański. W naszym kraju – podobnie zresztą jak w Europie i w świecie – zapanowało niemałe pomieszenie pojęć na temat nieomyślności papieża w sprawach wiary i obyczajów. Młody jezuita uczynił ślub, że będzie bronił katolickiej

¹ *Podstawy etyki i prawa*, Kraków 1908. Słowo wstępne, s. V

nauki w tym względzie. Wraz z grupą kolegów założył nawet związek, którego członkowie mieli się jednoczyć w modlitwie o ogłoszenie nieomyślności jako dogmatu wiary. A ponieważ w tym czasie powstał w Krakowie *Tygodnik Soborowy*, który jako zadanie postawił sobie obronę nieomyślności, Marian Morawski zaczął pisać. Później ogłaszał także artykuły w *Przeglądzie Lwowskim*, jako że miał on podobną myśl przewodnią. Był dwutygodnikiem o wybitnie polemicznym zacięciu. Wydawał go od roku 1871 ks. Edward Podolski, wikariusz katedralny. Działalność ks. Podolskiego i jego pisma tak ocenił ks. Morawski w słowie inauguracyjnym, w pierwszym numerze *Przeglądu Powszechnego*: „Wówczas to, kiedy nasi kulturnicy galicyjscy zabierali się także do kamieni przeciw Kościołowi, redaktor *Przeglądu Lwowskiego* zajął mężnie stanowisko szermierza prawdy katolickiej, a szermierzył nie tylko dzielnie, ale i skutecznie. Wiele kłamstw umilkło, wiele gmatwanin się wyjaśniło, wiele złych pisemek pod jego razami rogatą duszę wyzionęło, a pierwszorzędni pisarze polscy jego czasopismo zasilali. Później, gdy się już pojęcia przetarły i faza walk minęła, charakter polemiczny, z którym *Przegląd Lwowski* wyrósł, począł się nie podobać i odtąd powodzenie tego pisma zaczęło się zmniejszać”.

Jeden człowiek nie mógł już dłużej dźwigać całego brzemienia redakcji i wydawnictwa. Natrudził się dość przez trzynaście lat. Ale tym bardziej żał mu było zamknąć pismo. Kilkakrotnie zwracał się do jezuitów z prośbą, aby przejęli redakcję. W listopadzie 1883 roku prowincjał Jackowski zaprosił ks. Podolskiego do Krakowa i ustalił z nim, że jezuita przejmą *Przegląd Lwowski* i będą go wydawać jako miesięcznik pod nazwą *Przegląd Powszechny*. Redaktorem naczelnym mianował prowincjał ks. Mariana Morawskiego. Przekonanie o potrzebie pisma periodycznego, które by wprowadzało ład w myślenie ludzi, w cały ten „ruch duchowy” wśród naszych rodaków, dojrzewało już od pewnego czasu. Trwały przygotowania do rozpoczęcia działalności wydawniczej z początkiem 1885 roku. Wspomniana rozmowa przyspieszyła start. Pierwszy numer *Przeglądu Powszechnego* ukazał się w styczniu 1884 roku. Tak to prehistoria naszego miesięcznika przeszła w historię.

Ks. Marian Morawski urodził się 15 sierpnia 1845 roku w miejscowości Freiwaldau na Śląsku, jako pierwotny syn Wojciecha i Marii, jedynej córki hrabiego Mikołaja Grocholskiego, gubernatora kamienieckiego². – Marian – to pierwsze z pięciu imion, jakie nadano dziecku na chrzcie już w dniu urodzenia. Gdy miał osiem lat, umarła mu matka. Osierociła męża i czwórkę dzieci. Wychowaniem „Misia” – tak bowiem nazywano Mariana – zajęła się babcia, Paula Morawska z Łubieńskich. Duże znaczenie miał także wpływ wychowawczy ojca, Wojciecha Morawskiego, który w kilka dni po śmierci żony poprosił o przyjęcie do jezuitów. Otrzymał odmowną odpowiedź. Nie dał wszakże za wygraną. Oddał dzieci pod opiekę teściom Grocholskim, pojechał do Rzymu, gdzie skończył teologię, otrzymał następnie święcenia kapłańskie i wrócił na Podole. Był niezwykle gorliwym kapłanem. Miał szczególny charyzmat służenia więźniom – najpierw w kryminalnym więzieniu w Kamieńcu Podolskim, a potem w cytadeli warszawskiej.

Tymczasem jego syn ukończył ośmioklasowe liceum w Metz, prowadzone przez jezuitów. Na naszych terenach pod zaborami nie było takiej szkoły. W swoim pamiętniku młody Marian Morawski zapisał: „1863. Dnia 18 listopada o 9-tej godzinie rano łaska powołania uderzyła we mnie jak grom”. Mocne to musiało być doświadczenie, skoro 9 grudnia tegoż roku był już w starowiejskim nowicjacie. Na udział osiemnastolatka w powstaniu styczniowym kategorycznie nie zgodził się ojciec. Po nowicjacie i ślubach zakonnych w kwietniu 1866 roku, napisał kleryk Morawski list do generała zakonu, w którym prosił o skierowanie go na misję do Japonii. Inne jednak były zamiary Pana. Marian został w kraju. W dniu 14 sierpnia w kościele w Śremie otrzymał święcenia kapłańskie. Nazajutrz, w święto Wniebowzięcia, odprawił w Oporowie Mszę św. prymicyjną.

Młodego kapłana bardzo pociągała praca duszpasterska. Drogo jednak zapłacił za gorliwość w początkach kapłań-

² Autor wspomnienia pośmiertnego (X. Stanisław Kobylecki, †X. *Marian Morawski T.J.*, Przegląd Powszechny 1901, t. 70, s. I-XXVIII) mylnie podaje miejscowość Gräfenberg. W obszerniej biografii (Ks. Józef Tuszowski, *O. Marian Morawski T.J. (1845-1901)*, Kraków 1932, Wydawnictwo Księży Jezuitów, ss. 446) bliższy współpracownik ks. Morawskiego prostuje tę informację (zob. s. 55).

stwa W czasie posługi jeńcom francuskim w roku 1871 zniszczył sobie zdrowie, wątłe przecież od urodzenia. Warto powtórzyć tutaj świadectwo przytoczone we wspomnieniu pośmiertnym „Kiedy po wojnie francuskiej przywieziono tysiące chorych i rannych jeńców do Poznania, zaczęły wśród nich grasować dwie straszne choroby: czarna ospa i tyfus płamisty. Prusacy naprędce wtedy zbili drewniane baraki, przenieśli tam trzystu chorych, a do pielęgnowania zawezwali cztery Siostry Miłosierdzia z Siostrą Marią Ludwiką Lubieńską, ciotką. Mariana, na czele. Ona to właśnie sprowadziła tam swego siostrzeńca. Przez sześć tygodni Marian, niezmordowany i niepomny na siebie, gotował na śmierć chorych. Nieraz godzinami całemi klęczał przy łóżku takiego chorego, który nie chciał się spowiadać. A znajdowali się tam i tacy, co od pierwszej Komunii świętej nie byli do spowiedzi. Płakał zaś łzami rzewnymi, że, nie umiając po arabsku ani turecku, nie może przygotować do Chrztu św. biednych muzułmanów, których wielu było między jeńcami”.

Odezwało się jego misyjne powołanie. Potem dało jeszcze o sobie znać, gdy ks. Marian zapragnął pospieszyć do pracy wśród unitów na Podlasiu. W jednym z listów do generała zakonu argumentował, że „ten lud nieszczęśliwy, pozbawiony kapłanów, sakramentów, słowa Bożego, wszelkich wreszcie pociech i upomnień, opuszczony przez wszystkich, najbardziej przez łacinników odpychany, równocześnie zaś namawiany do odstępstwa przez schizmatycznych parochów, i przez rząd naciskany groźbą, karami, nawet biciem, więzieniem, zesłaniem, co więcej zamordowaniem wielu, znajduje się zaiste w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty wiary”³. Ks. Marian pozwolenia nie uzyskał. Młsja jezuitów na Podlasiu nie doszła do skutku.

Nie mógł także ks. Marian zbyt wiele czasu poświęcić na pracę, którą nazywa się kierownictwem duchowym. Pomagał jednak wielu ludziom z pogranicza wiary i niewiary oraz szczególnie doświadczonym przez różne próby i krzyże. Niedługo też pozostawał na stanowisku mistrza nowicjatu a potem rektora kolegium w Tarnopolu.

Głównym jego zajęciem była praca nauczycielska i pisarska. Najpierw przez szereg lat w Starejwsi wykładał filozofię

klerykom Towarzystwa Jezusowego, a później przez trzy-nastacie lat teologię dogmatyczną na Uniwersytecie Jagiellońskim. Podziwiano jego śmiałość i tolerancję dla nowych ujęć w dziedzinie filozofii i teologii, a zarazem wycucie, jak daleko można iść na tej drodze.

Ks. Morawski miał opinię jednego z najwybitniejszych polskich filozofów. Już w *Przeglądzie Lwowskim* ogłosił szereg artykułów, które złożyły się potem na gruntowne dzieło *Filozofia i jej zadanie*. Do dzieł ściśle filozoficznych należy jeszcze zaliczyć *Celowość w naturze* oraz *Podstawy etyki i prawa*. W *Wieczorach nad Lemanem*, w *Świętych obcowaniu* a nawet w rozprawkach ascetycznych uderza filozoficzny sposób myślenia. Jeśli przy tym ks. Morawskiego uważa się także za wybitnego teologa, to właśnie dlatego, że wniósł do teologii gruntowne wykształcenie filozoficzne.

Zasadniczo zwolennik scholastyki nie był jednak jej „bezwzględnym admiratorem”. Dostrzegał wiele ujemnych stron w starej scholastyce, od nowszej domagał się „większego samodzielnego postępu”, miał jednak poczucie, że u podstaw tej szkoły „tkwi prawda niespożyta”.

A jak odbierali współcześni literacką stronę twórczości ks. Morawskiego? Dostrzegali przede wszystkim prostotę, ale prostotę w wielkim stylu. W pośmiertnym wspomnieniu ks. Kobylecki pisał: „Króluje tu samodzielnie myśl jasna, wyrazista, zdecydowana, a dopiero pod jej przewodem współdziałają wyobrażenia i uczucie, i to tylko o tyle, o ile to jest potrzebne do wycieniowania całej kompozycji i oddzielnych jej części”.

Zastanawiał się autor owego wspomnienia, dlaczego pisma ks. Morawskiego nie budziły takiego rozgłosu, jaki zyskiwały nieraz dzieła mniej zdolnych i samodzielnych filozofów. Tłumaczył, że nie ma w nich jaskrawych wyrażań, efektownych zwrotów, paradoksów. W tych pismach dochodzi do głosu przede wszystkim umysł szukający prawdy, a to podobno nie daje sposobności do namiętnych sporów i rozgłosu.

Być może należałoby się pogodzić z tym sądem, gdyby nie *Wieczory nad Lemanem*. Chyba niewiele dzieł polskich autorów zyskało taki rozgłos za granicą, jak właśnie *Wieczory*.

³ Ks. J. Tuszwski, dz. cyt., s. 188

W Polsce do roku 1938 miały one dziewięć wydań, w Niemczech aż piętnaście. Poza tym były jeszcze tłumaczone przynajmniej na siedem innych języków.

Może przy okazji wzmianki o *Wieczorach* warto przypomnieć, że Marian Morawski w dzieciństwie otrzymał formację językową francuską. Przebywając w Metz tęsknił za krajem i właśnie za mową ojczystą. Pisał do dziadka alarmujące listy, że „przecie on Polak a doskonale można tylko jednym władać językiem, cóżby to zaś za hańba była, gdyby nie umiał po polsku najlepiej”. Trudno w tej chwili oceniać ks. Morawskiego znajomość obcych języków. *Wieczory nad Lemanem* świadczą, że polskim władał po mistrzowsku.

Pisarska działalność Morawskiego w najbardziej twórczym okresie jego życia, w ostatnich osiemnastu latach, wiąże się z *Przeglądem Powszechnym*. Już wcześniej zaznaczyliśmy, ile artykułów w nim opublikował. A opinia niesie, że najlepsze ze wszystkich w 69 tomach *Przeglądu* w latach 1884-1901 są te, które wyszły spod pióra naczelnego redaktora. Ale też godził on zdolność do syntezy z umiejętnością dokonywania analiz.

Znakomite jest w kwietniowym numerze z 1888 roku omówienie książki Tolstoja zatytułowanej *Spowiedź*, której – zdaniem pierwszego redaktora *Przeglądu* – nie oceniono należycie i nie zrozumiano. Znalazł w niej obok absolutnej szczerości „duszę wielkich rozmiarów, w której się jawi dusza ludzkości, cierpiąca i dobijająca się prawdy w XIX wieku”. Dostrzegł jednak także przeszkody, które zagroziły Tolstojowi drogę do Prawdy Bożej.

Aż w trzech numerach – marzec, kwiecień i maj 1890 roku – drukowano studium ks. Morawskiego o Sołowiewie. Poznał go ks. Marian w Krakowie i uznał za głębokiego chrześcijańskiego myśliciela, „przed którym czoła uchylić musimy”, dostrzegł jednak także mistyka-marzyciela, „którego pominąć możemy a w niektórych punktach stanowczo musimy odeprzeć”.

Wreszcie na szczególną uwagę zasługuje artykuł *W czem tkwi siła Renana?*, pisany w cztery miesiące po śmierci francuskiego pisarza, ogłoszony w *Przeglądzie* w lutym 1893 roku.

Wcześniej podjął ks. Morawski polemikę na temat sztuki – z samym Stanisławem Witkiewiczem. Owocem były trzy artykuły redaktora naczelnego w *Przeglądzie* w roku 1892: Prawda w sztuce, Twórczość w sztuce i Piękno w sztuce. Mając tylko ogólne artystyczne wykształcenie, ustępował oczywiście Witkiewiczowi „pod względem technicznego, fachowego wyrażania się i przedstawiania rzeczy”. W polemice Witkiewicz oszczędzał ks. Morawskiego, a w każdym razie był mniej zgryźliwy niż w wielu innych utarczkach. Tłumaczy się to tym, że ulegał urokowi Brata Alberta. Z kolei Brat Albert żywił po prostu kult dla ks. Mariana. Nie przeszkadzało to jednak Witkiewiczowi wyrazić w jednym z listów do rodziny takiej oto opinii o artykułach Morawskiego na temat sztuki: „Dobroduszna ignorancja z filozoficzną podszewką”.

Nie wszyscy współcześni podziwiali ks. Morawskiego. Nie był on oczywiście omnibusem. Miał wielu zwolenników, wielbicieli nawet, ale miał też przeciwników. I niech te ostatnie uwagi w jakiejś mierze ceniują entuzjazm dla twórcy *Przeglądu*.

Skąd ten chorowity człowiek czerpał siły? Musiał mieć wiele żaru apostołskiego i gorliwości, i hartu, i jakiegoś wewnętrznego musu pisania. Właśnie w tych latach, gdy redagował *Przegląd*, był już wybitnie osłabiony i wynędzniały. W ostatnich dwóch latach krzeszał resztki sił fizycznych, żeby napisać dzieło *Świętych obcowanie*. Na szczęście dopisywały świeżość i jasność umysłu. Od dawna żył z zamiarem napisania tego dzieła. Pierwszą jego część drukował w oddzielnych artykułach w *Przeglądzie*. Zaplanował dwadzieścia, wydrukował osiem. Gdy robił korektę dziewiątego, przyszła ostatnia choroba. Artykuł wydrukowano w styczniu 1902 roku dodając nadtytuł: Z papierów pośmiertnych ks. Morawskiego. I ten właśnie artykuł wraz z programowym słowem „Cel i zadania *Przeglądu Powszechnego*”, drukowanym w styczniu 1884 na początku pierwszego numeru, tworzy ramy, w których mieści się owoc wielu wysiłków, niedospanych nocy, ale przede wszystkim owoc myśli zdolnego i prawnego człowieka.

Zmarł 6 maja 1801 roku. Przeżył więc niespełna 56 lat.

Père Marian Morawski SJ – fondateur de „Przegląd Powszechny“

Le Père Marian Morawski (1845–1901) – auteur des livres comme *Philosophie et ses obligations*, *Finalité dans la nature*, *Fondements de l'éthique et du droit* – fut considéré par ses contemporains comme un des plus grands philosophes polonais. Pendant 13 ans il enseignait aussi la théologie à l'Université Jagiellonienne de Cracovie. Si on l'estime aussi comme théologien, c'est précisément grâce à sa solide formation philosophique qui se laisse voir également dans d'autres livres comme *Soirées aux bords de Lemn* ou *Communion des saints*, ainsi que dans les dissertations consacrées aux questions ascétiques et dans les articles publiés pour la plupart dans „Przegląd Powszechny“

qu'il fonda en 1884 et dirigea jusqu'à 1901.

Une autre spécificité de ses écrits consiste dans une maîtrise de la langue polonaise. Ceci est d'autant plus surprenant qu'il fut, dans son enfance et adolescence, francophone (8 ans d'études au collège de Metz). Pourtant *Soirées aux bords de Lemn* et ses articles témoignent d'une maîtrise parfaite de la langue polonaise.

Il faudrait enfin rappeler que son livre ci-dessus mentionné fut généralement connu non seulement en Pologne mais aussi dans d'autres pays. Jusqu'à 1938 il était 9 fois réédités en Pologne et 15 fois en Allemagne, et traduit en 7 langues au moins.



Stefan Moysa SJ

Znaczenie duchowości ignacjańskiej dla współczesnego chrześcijanina

Duchowość ignacjańska jest w kołach naszej inteligencji raczej mało popularna i zwykle bardziej wzbudza nieufność niż zachwyt. Uważa się ją często za narzędzie wymyślone przez byłego rycerza z Loyoli, aby podporządkować sobie poszczególnych ludzi i uczynić z nich zdyscyplinowany oddział, który mógłby być swobodnie użyty dla realizacji zamiarów Kościoła, a zwłaszcza papieżstwa. Nic dziwnego, że tego rodzaju ideał nie jest pociągający dla współczesnego człowieka, zazdrośnego o swoją wolność i poszanowanie osobowości. Do popularności zasad życia Ignacego Loyoli nie przyczynia się też fakt, że są one ujęte w formie bardzo surowej i zwięzłej, której brakuje literackiego piękna i poetyckiego wyrazu charakterystycznego dla duchowości franciszkańskiej czy też tak wyraźnego podkreślenia wartości humanistycznych, jak to widzimy zwłaszcza w duchowości św. Franciszka Salezego.

Niemniej jednak nie da się zaprzeczyć, że zainteresowanie duchowością ignacjańską wzrasta. Po Vaticanum II powstały liczne czasopisma, studia i publikacje na temat tej duchowości, wzrosła również liczba też doktorskich jej poświęconych, głównie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Obserwuje się też, że kandydata do Zakonu Jezuitów coraz bardziej pociąga idea ignacjańska. Jeszcze kilka lat temu wielu młodych jezuitów wybierało jako przedmiot studiów specjalistycznych psychologię czy socjologię, dziś natomiast pragną poznać głębiej duchowość swego założyciela. Osobnym zjawiskiem jest szerzenie się wizji ignacjańskiej wśród świeckich, co wyraża się między innymi w tak zwanych Wspólnotach Życia Chrześcijańskiego, w skrócie CVX-ach (*Communautés de Vie Chrétienne*). Kilka tego rodzaju grup istnieje również i w Polsce.

Rezygnując z ujęcia całości, co jest niemożliwe w tego rodzaju krótkiej wypowiedzi, spróbujmy przedstawić pewne

zasadnicze elementy duchowości ignacjańskiej, które mogą odpowiadać mentalności współczesnego człowieka, jego nastawieniom i upodobaniom i którym – jak się zdaje – można zawdzięczać ów wzrost zainteresowania¹.

Doświadczenie Boga w Jezusie Chrystusie

Rdzeniem duchowości ignacjańskiej są jak wiadomo *Ćwiczenia duchowne*². Ta krótka i prosta książeczka nadająca się nie do czytania, a do rozważania i realizacji, przedstawia szereg zasad, wskazówek i sposobów modlitwy, które zmierzają do uporządkowania życia według woli Bożej. Odtwarza ona zasadnicze doświadczenia duchowe św. Ignacego – począwszy od nawrócenia w czasie choroby w rodzinnym zamku w Loyoli, poprzez przeżycia doznane w grocie w Manrezie aż do czasów dojrzałości duchowej w późniejszych latach. Przez to doświadczenie przeprowadził Ignacy wszystkich swoich pierwszych towarzyszy i wielu innych ludzi budzących nadzieję, że Bóg przez nich dokona w Kościele wielkich rzeczy. Ćwiczenia bowiem w ich oryginalnej intuicji są doświadczeniem indywidualnym, kierownik duchowy jest jedynie pomocnikiem.

Odpowiadając rekolekcje ignacjańskie otrzymuje zaproszenie, by przeżył to samo, co św. Ignacy. Chodzi głównie o doświadczenie Boga, który zbawia człowieka w Chrystusie Jezusie. Już w ciągu pierwszego tygodnia, w medytacji o grzechu, człowiek uświadamia sobie, że byłby nieuchronnie zgubiony, gdyby nie Jezus Chrystus i Jego krzyż. Toteż Ignacy – prowadząc człowieka do nawrócenia – każe pytać w rozmowie z Jezusem ukrzyżowanym, co dotąd dla Niego uczynił, co czyni obecnie i co powinien czynić w przyszłości. Na początku zaś drugiego tygodnia Jezus Chrystus daje odpowiedź na to pytanie w medytacji o królestwie Chrystusowym i wzywa do swojej służby. *Przeto ten, co zechciałby pójść za mną powinien ze mną się trudzić, aby iść za mną w cierpieniu, szedł też za mną i w chwale*. Odtąd ćwiczenia są wspólnym przejściem z Chrystusem poprzez tajemnice Jego życia, przy czym rekolektant kieruje się słowami św. Pawła *Skoro bowiem razem z Nim cierpimy, razem też z Nim otrzymamy chwałę* (Rz 8,17 por. Ef 2,6. 2 Tm 2,11-13). Wspólnie

z Chrystusem odkrywa on swoje powołanie w tak zwanym „wyborze”, który jest zasadniczym momentem ćwiczeń. Po dłuższym zastanawianiu się i modlitwie rekoлектant podejmuje decyzję służby Chrystusowi najbardziej zgodnej z wolą Boga. Służba ta odbywa się zawsze w Kościele i w zgodności z Kościołem instytucjonalnym, który realizuje zamierzenia Chrystusa na ziemi. Wybór wskazuje na konkretny sposób realizacji tej służby, gdy został on raz dokonany, wówczas dalszy bieg rekolections ma służyć tylko umocnieniu tego powołania.

Wszyscy, którzy w sposób autentyczny i pełny przeżyli ćwiczenia duchowne, zgodnie świadczą o niepowtarzalności tego doświadczenia. Warunki zewnętrzne rekolections – odcięcie od świata zewnętrznego, milczenie i skupienie – są tego rodzaju, aby oddziaływanie psychologiczne mogło być możliwie najgłębsze. W sposób intensywny przeżywa rekoлектant historię zbawienia, której częścią jest jego własne życie. Odkrywa on sens swojego życia i jego rzeczywiste znaczenie w świetle wiary. O tym doświadczeniu tak pisze generalny przełożony Towarzystwa Jezusowego, O. Pedro Arrupe, do swoich braci zakonnych: *Świat się sekularyzuje. Towarzystwo przyjmuje ten fakt, co więcej – wyciąga z niego wnioski adaptując swój rodzaj życia i formy swego apostołstwa; jest nawet gotowe uczynić to w jeszcze większym stopniu. Ale konieczny jest jeden warunek: trzeba, aby osobiste spotkanie z Bogiem naznaczyło nasze życie znakiem absolutu, radykalnych wymogów, odpowiedzi bez zastrzeżeń. To spotkanie z Bogiem przyjmuje oczywiście różne formy, zależnie od otrzymanej łaski i temperamentu każdego człowieka. Zawsze jednak będzie ono przyłgnięciem do Chrystusa, odkryciem miłości Ojca i stałą gotowością, aby być prowadzonym przez Ducha Świętego.* Opisywane doświadczenie jest więc dla życia jezuitów nieodzowne i gdy ono autentycznie zaistnieje, wszystko inne za nim pójdzie.

Człowiek współczesny jest zmęczony różnymi doktrynami, nakazami, przepisami na szczęście, jakie przedstawiają

¹ Tekst wygłoszony jako wprowadzenie do dyskusji na XII Wrocławskich Dniach Duszpasterskich w dniu 30 sierpnia 1982 r.

² Polskie tłumaczenie tekstu w Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, Kraków 1968, t. 2, s. 99-181

mu najróżniejsze ideologie czy też reklama społeczeństwa konsumpcyjnego. Skłonny jest niczemu nie wierzyć, dopóki w sposób osobisty i konkretny nie doświadczy sensu życia. Jeżeli odkryje wartości znajdzie motyw zaangażowania się w ich realizacji. Wydaje się też, że powyższe uwarunkowania wyraźnie występują w naszym kraju. Przekarmienie hasłami, nieustanne poszukiwanie recept na ratowanie sytuacji, działanie przemocy przy braku konkretnych oznak poprawy – to wszystko stwarza atmosferę przygnębienia i zniechęcenia, która się ukazuje między innymi w ucieczce od problemów, jaką jest na przykład chęć wyjazdu z kraju u wielu młodych ludzi lub tak zwana emigracja wewnętrzna. Czy nie jest to jednak okazja, aby ukazać, że prawdziwy sens życia realizuje się zawsze poprzez krzyż i znaleźć sposób służby Chrystusowi w takich właśnie warunkach?

Duchowość rozeznania

Św. Ignacy uchodzi za mistrza rozeznania duchowego. Znajduje ono wyraz w jego duchowości i przenika ją całą. Ma ono zresztą mocne uzasadnienie w Piśmie Świętym i jest obecne w tradycji chrześcijańskiej. Nie będziemy jej tu bliżej opisywać³. Wspomnijmy tylko, że chodzi o pewną introspekcję w różne poruszenia duchowe i natchnienia oraz poznanie, które z nich pochodzą od Boga i służą zbawieniu człowieka, które zaś od ducha złego czy też sił człowiekowi wrogich. To odróżnienie jest czasem bardzo trudne, albowiem poruszenia złego ducha dokonują się najczęściej pod pozorem dobra i mogą człowieka nieświadomionemu oszukać. Św. Ignacy przeżył takie poruszenia już w czasie swojej wielkiej przemiany, gdy powstawały w nim pragnienia gorliwego służenia Bogu. Były one jeszcze przedziwnie zmieszane z jego upodobaniami z czasów rycerskiego życia. Tu należy szukać początku tak zwanych reguł o rozeznawaniu duchów, które św. Ignacy umieszcza w *Ćwiczeniach duchownych* i w których demaskuje nieraz podstępne oddziaływania szatana.

Rozeznanie duchów jest częścią szerszego procesu, który cechuje całą duchowość ignacjańską i którego kwintesencję

znajdujemy we wspomnianym wyżej wyborze. Podjęcie decyzji, które Ignacy tam zaleca, może się dokonać tylko w duchu wiary, gdyż chodzi jedynie o „większą służbę” Chrystusowi. Aby taką decyzję móc podjąć, człowiek winien znaleźć się w postawie równowagi „jako języczek u wagi” – wobec wszystkiego, co nie jest Bogiem. Jest to postawa bezwzględnej wewnętrznej wolności i gotowości wyboru jedynie tego, co będzie się Bogu bardziej podobało, przy rezygnacji z wszelkich własnych nieuporządkowanych przywiązań. Następnie konieczna jest gorąca modlitwa o dobre i zgodne z wolą Bożą podjęcie decyzji. Jest to sprawa w przekonaniu św. Ignacego zasadnicza, gdyż tylko Duch Święty daje możliwość podjęcia właściwej decyzji. Wszystkie ludzkie środki, w tym przygotowanie psychologiczne, są jedynie sposobem współpracy z Jego łaską. Następnie należy rozważyć szczegółowo argumenty *pro* i *contra* oraz zobaczyć, w którą stronę rozum się skłania, biorąc pod uwagę tylko jego działanie, nie zaś „poruszenia natury zmysłowej”. Według tej skłonności należy podjąć decyzję i dokonany wybór znowu Bogu ofiarować w modlitwie. Wówczas zwykle człowiek, który dotąd był niezdecydowany, szarpany różnymi argumentami i niespokojny, odczuwa wewnętrzne uładowanie i zadowolenie. To uczucie określa św. Ignacy słowem *sentir* i uważa je za kryterium właściwego rozeznania.

Autor *Ćwiczeń* żył w czasach przełomu i jednego z najważniejszych kryzysów w historii ludzkości. Świat wśród wstrząsów i burz odrzucał przestarzałe formy średniowieczne, aby dać miejsce innym, znamionującym czasy nowożytne. Najpoważniejszym wyrazem tego kryzysu w dziedzinie religijnej była Reformacja jako ruch, który wypisał na swoich sztandarach hasła wolności człowieka wobec – jak twierdzono – opresywnego i autorytatywnego działania Kościoła. Wiele było wówczas proponowanych recept i lekarstw na ten kryzys, ale największą rolę w jego przezwyciężeniu odegrali ludzie uformowani przez ćwiczenia duchowne. Zaproponowali oni jako najskuteczniejsze lekarstwo całkowite

³ Nieco szerzej o tym por. artykuł autora: *Znaki czasu a rozeznanie duchowne*, Coll Theol. 47/1977/ t. IV, s. 23-44, przedrukowany następnie w: *Napełnieni Duchem Świętym*, Poznań 1982, s. 126-153.

odnowienie osoby ludzkiej dzięki wyzwalamu powołaniu chrześcijańskiemu. Stąd można też nazwać duchowość ignacjańską duchowością na czas kryzysu.

Przełom i wstrząsy, które ludzkość dziś przeżywa, są nie mniejsze niż w okresie Reformacji. Świat współczesny ogarnięty rewolucją naukowo-techniczną szybko się zmienia i dochodzi w pewnych przynajmniej dziedzinach do dojrzałości, przy czym pozostaje podzielony na bloki i szuka własnej identyczności oraz nowych form z nią związanych. Wrazem tych poszukiwań jest w dziedzinie religijnej Sobór Watykański II. Jednym z jego wyników jest głęboki ferment ożywczy, ale też czasami niebezpieczny dla tożsamości Kościoła. Powstało wiele pomysłów, idei, teologii, ruchów i form naprawdę cennych i dlatego należałoby je zachować. Rodzą się jednak także inne prądy i dążenia, które z prawdziwym rozwojem chrześcijaństwa nie mają nic wspólnego, mimo że operują hasłami dobra człowieka lub postępu. Czy w okresie posoborowym nie byliśmy świadkami paradoksu, iż często najbardziej gorliwie walczyli o postęp w Kościele ci, którzy z nim niewiele mieli wspólnego, potem z nim zrywali i okazywali się ludźmi niewierzącymi?

To wszystko stwarza konieczność stałego poznawania i oceny tego, co w Kościele nowe a co stare, co należy przyjąć, co odrzucić. Przed tym rozeznaniem nie można uciec, gdyż jego brak prowadzi albo do sklerozy i nieskuteczności chrześcijaństwa, albo do całkowitego rozmycia się jego posłannictwa. Rozeznanie musi się dokonywać w świetle wiary i modlitwy, gdyż chodzi o najważniejsze dzieło: skuteczność Ewangelii powierzonej Kościołowi do głoszenia w świecie dzisiejszym. Wszystkie dane muszą być przy tym wzięte pod uwagę: czystość Ewangelii, mentalność ludzi, do których jest głoszona, ich problemy i sytuacje życiowe, uwarunkowania kulturowe kraju, jego przeszłość historyczna itp.

Jako przykład zasadniczego problemu, który powinien podlegać rozeznaniu w naszym Kościele, można podać stosunek normalnej pracy parafialnej i w ogóle całego duszpasterstwa tradycyjnego do grup nieformalnych. Na co położyć nacisk, skoro nie starcza sił na pełne obsłużenie jednego i drugiego? Zbyt często się zdarza, że te sprawy pozostawio-

ne są przypadkowi i prywatnym zainteresowaniom poszczególnych duszpasterzy, a nie są podporządkowane dobru ogólnemu. Innym przykładem może być rozeznanie nowego ruchu religijnego, mianowicie odnowy charyzmatycznej. Stosowność praktykowanych w nim nowych form pobożności, autentyczność otrzymywanych darów, na przykład daru prorocтва czy języków, prawidłowość używanej terminologii, trwałość i skuteczność otrzymywanej w tych grupach formacji – to wszystko winno być poddane rozeznaniu w świetle słowa Bożego, tradycji i zasad duchowości chrześcijańskiej. O potrzebie takiego rozeznania najbardziej są przekonani sami uczestnicy tych grup, bowiem szczególnie łatwo w nich o złudzenia, ucieczkę od twardej rzeczywistości, o różne zjawiska z dziedziny psychopatologii.

Nie tu miejsce na analizę sytuacji kryzysowej naszego kraju i stanowiska, jakie wobec niej powinien zająć człowiek kierujący się chrześcijańską wizją świata. Trudno jednak choć krótko o tę sytuację nie wspomnieć. Na pewno polski kryzys jest jakimś aspektem i wycinkiem kryzysu ogólnoswiatowego, który w naszym kraju i w naszym ustroju przybiera specyficzne formy. Zajęcie stanowiska wobec tego kryzysu jest tym trudniejsze, im większa odpowiedzialność za naród i za Kościół w nim działający ciąży na danym chrześcijaninie. Odpowiedzialność ta bowiem związana jest z decyzjami, które ujawniają się w skutkach praktycznych. Stąd taki człowiek na ogół jest ostrożny w wydawaniu sądów oceniających sytuację. Wydaje się, że ci, którzy dźwigają mniejszą odpowiedzialność, też nie mogą się uchylać od zajęcia stanowiska, gdyż jest to kwestia ich osobistej moralnej postawy. I oni winni uwzględniać wyjątkowo złożoną sytuację oraz jej składniki. Do nich można zaliczyć chrześcijańską odpowiedzialność za prawa człowieka, troskę o tożsamość narodową, uwzględnienie geopolitycznej sytuacji kraju, istnienie żywego Kościoła polskiego i zapewnienie możliwości głoszenia Ewangelii i skuteczności jej działania, troskę o poziom moralny i materialny narodu itp. Rozeznanie, wszechstronne rozważenie argumentów, postawa równowagi, która kierowałaby się wiarą i dobrem ogółu – to wszystko znajduje tu szerokie zastosowanie. I oczywiście modlitwa, która wyprasza łaskę zajęcia właściwego stanowiska.

Wymiar antropologiczny

Duchowość ignacjańska zmierza – według słów jej twórcy – *ad maiorem Dei gloriam* – do większej chwały Bożej. Teocentryzm św. Ignacego jest równie konsekwentny, jak wszystkich chrześcijańskich mistrzów życia duchowego. Jednakże świat głosi chwałę Boga za pośrednictwem człowieka i dlatego w pewnym sensie można powiedzieć, że metoda ignacjańska całą swoją uwagę na nim koncentruje. Św. Ignacy jest zatem prekursorem wielkiego współczesnego zainteresowania się człowiekiem. W miarę jak człowiek na skutek rozwoju nauki uczy się być panem samego siebie, staje się też ośrodkiem każdej nauki, prądu filozoficznego i wszystkich poczynąń ludzkich. Następuje wielki rozwój nauk bezpośrednio mówiących o człowieku, jak psychologii i pedagogiki. Cały ruch zwany zwykle sekularyzacją, na pewno nie jest wolny od dwuznaczności, niemniej jednak niesie ze sobą wiele wartości pozytywnych. Zrozumiała to współczesna, inspirowana chrześcijaństwem filozofia i teologia, które są w znacznej mierze filozofią i teologią antropologiczną. Te nauki coraz bardziej wyznaczają dzisiejszą drogę do Boga, która idzie poprzez samą rzeczywistość człowieka. Jest to też, jak się wydaje, przewodnia myśl nauczania Jana Pawła II i to zarówno z czasów papieskich jak i wcześniejszych.

Przez cały czas ćwiczeń dąży św. Ignacy do wychowania dojrzałego chrześcijanina. Chodzi mu o wykształcenie osobowości zintegrowanej, o wielkich wartościach ludzkich, które by człowiek potrafił szarmonizować z wartościami nadprzyrodzonymi. Cel, który ma pomóc w dokonaniu tej integracji przedkłada już na samym początku ćwiczeń: *Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czczył i Jemu służył*. Potem ten cel konkretyzuje się coraz bardziej. Chodzi bowiem o to, aby według słów św. Ignacego *wielce usilnie służyć Bogu z czystej miłości, pod sztandarem krzyża, w Kościele, pomagając duszom*. Do świadomego podjęcia tego celu jest potrzebna dojrzałość, która w miarę realizacji decyzji będzie rosła. Należy jeszcze raz mocno podkreślić, że nie można wymusić na człowieku dążenia do celu. Człowiek w ćwiczeniach nie może być indok-

trynowany. Przedkłada mu się pewne wartości i on ma je objąć i realizować z czystej miłości ku Bogu i Chrystusowi. Przestrogi skierowane pod adresem kierownika ćwiczeń są tu całkowicie jednoznaczne. Nie ma on prowadzić rekolektanta według własnych pomysłów, ale powinien ułatwić mu spotkanie z Bogiem na modlitwie tak aby rekolektant pod natchnieniem Ducha Świętego znalazł własną drogę do celu odpowiadającą jego osobowości i sytuacji, w której się znajduje. Św. Ignacy bardzo szanuje wolność człowieka i osobowość jako tajemnicę, do której jedynie Bóg może mieć dostęp.

Wymiar antropologiczny duchowości ignacjańskiej ujawnia się w tym, że św. Ignacy nie daje człowiekowi spocząć na laurach w oczekiwaniu na Boże oświecenie, ale podsuwa środki ludzkie i wszystkie władze człowieka skierowuje do tego, aby takie oświecenie człowiek mógł otrzymać. Angażuje władze poznawcze człowieka. Ma on na przykład prosić o *dogłębne poznanie Pana* w kontemplacji o wcieleniu i w innych rozmyślaniach o życiu Chrystusa; zaś o poznanie *podstępów złego przywódcy* – w rozmyślaniu o dwóch sztandarach. Św. Ignacy szanuje wolną wolę, ale też daje jej możliwość kształcenia i doskonalenia, by wyboru mogła bez przeszkód dokonać. W tym celu radzi ściśle określić przedmiot, do którego wola dąży. Człowiek musi wiedzieć, czego chce i stopniowo uczy się, by chcieć tego, czego chcieć warto. Przykładem może być tutaj wielokrotnie we wprowadzeniach powtarzane zalecenie, by *prosić o to, czego chce*. Do kształcenia dobrych uczuć przywiązuje św. Ignacy również wielką wagę, gdyż one wpływają na całą moralną postawę człowieka. Wszystkie rozmyślania ćwiczeń, w szczególności kontemplacje, pomagają rekolektantowi w obudzeniu odpowiednich uczuć.

W ten sposób rośnie człowiek, który może służyć Bogu – wolny i świadomy, czego naprawdę chce i pragnie. Nie myśli przy tym o własnym rozwoju i doskonałości. Oddaje wszystko z przekonaniem, że Bóg będzie troszczył się o niego lepiej niż on sam o siebie.

W duchowości ignacjańskiej istnieje jeszcze wiele elementów, których nie mogliśmy omówić, a które mogą dziś znajdować oddźwięk i odpowiadać potrzebom współczesnym.

Pominęliśmy na przykład sposób modlitwy ignacjańskiej wyrażającej się skrótowo w haśle: *kontemplatywny w działaniu lub znajdować Boga we wszystkich rzeczach*. Dziś bowiem stała się ona własnością całego Kościoła, w szczególności laikatu chrześcijańskiego.

W podsumowaniu należy zauważyć, że w duchowości ignacjańskiej może współczesny człowiek znaleźć odpowiedź na swoją potrzebę doświadczenia religijnego i sensu życia. Do odnalezienia sensu życia prowadzi go św. Ignacy drogą trudną i poprzez ciężką pracę, ale drogą w pełni ludzką. Nie oczekuje objawienia tego sensu w cudowny sposób. Służba bowiem dla św. Ignacego dokonuje się poprzez pracę nad człowiekiem i dla człowieka. W ten sposób duchowość ignacjańska – jeśli pominie się elementy uwarunkowania historycznego, a sięgnie do głębszych racji – ukazuje swoją ponadczasowość. Cechą bowiem wielkich inspiracji jest to, że bywają na nowo odkrywane i na nowo ukazują swoją siłę żywotną w Kościele.

Signification de la spiritualité ignatienne pour le chrétien d'aujourd'hui

Depuis le Concile on peut observer la croissance de l'intérêt pour la spiritualité de St Ignace de Loyola. L'article essaie de dégager les idées maîtresses de cette spiritualité pour les mettre à la disposition des chrétiens de nos jours.

Il s'agit, en premier lieu, de l'expérience de Dieu en Jésus Christ. Celui qui fait les Exercices spirituels rencontre Jésus et répond à son appel de le servir dans l'Eglise. C'est une expérience décisive pour le chrétien de notre monde sécularisé; elle peut aussi aider à découvrir le sens de la vie dont le manque est surtout ressenti par beaucoup de jeunes polonais dont la situation du pays décourage.

Deuxièmement, la spiritualité ignatienne souligne l'importance du discernement et, par là, s'applique de façon particulière à des moments de crise. La situation de l'Eglise postconciliaire exige aussi un discernement pour pouvoir accepter toutes les valeurs réelles du renouveau et rejeter tout ce qui menace la pureté de l'Evangile. L'Eglise de Pologne en a besoin pour son apostolat et pour aider le pays à surmonter la crise économique et sociale.

Troisièmement, la spiritualité ignatienne s'appuie sur l'anthropologie et met en valeur la liberté de l'homme. Par là, elle harmonise avec la mentalité moderne, sensible à ces valeurs.

Antoni Czyż

Wokół Magdaleny Mortęskiej

(Z dziejów polskiej literatury mistycznej)

Mistyk jest przede wszystkim bluźniercą, który przekracza granice określone przez naturę i kulturę, Boga i historię, normy odwieczne i społeczne. Bywa nieskromny i niestosowny, sięgając nazbyt śmiało i namiętnie tam, gdzie sięgać nie powinien. Tak zwykło się mniemać. Nie wiem, czy owa wizja tekstu mistycznego – drapieżnie odmiennego wobec uznanych sposobów pisania i czytania, jaką w związku ze Słowackim zarysowała Maria Janion – jest słuszna w odniesieniu do Magdaleny Mortęskiej (1554–1631), autorki *Rozmyślań o Męce Pańskiej* i *Nauk duchownych*, pierwszej chronologicznie pisarki polskiej, zarazem wybitnej postaci czasów przełomu XVI i XVII stulecia, renesansu i baroku. Zapewne wypada czytać tę autorkę inaczej. Lecz jak? Tekst mistyczny w ujęciu Marii Janion jawi się – przypomnijmy – jako owoc doświadczenia mistycznego (owego rozbłysku, iluminacji, błyskawicy...), jako mówienie o Milczeniu (gdyż Słowa Prawdy się nie wypowie), jako ekspresja – zatem – o tyle osobliwa, iż rzutująca na kształt, strukturę, morfologię całej wypowiedzi¹. Wypowiedź to częstkowa z natury rzeczy, fragmentaryczna, niedokończona, ułomna tą ułomnością, która płynie z inności, odmienności autora jako źródła natchnionego, „naczynia Bożego”. Oważ ułomność moc tu wyraża zatem, nie słabość. I w istocie nie jest ułomnością. Jest (bywa) oznaką nieskończoności. Cała ta wizja, niewątpliwie bardzo wierna temu, co tworzył późny Słowacki, nie wydaje się przecież całkiem, bez reszty trafna wobec tekstów z epoki wcześniejszej. I to znacznie wcześniejszej. Jakkolwiek oddaje rozmaite ich osobliwości, nakłania przecież, aby – prawem

¹ Maria Janion, *Tekst dzieła mistycznego*. W zbiorze: *Słowacki mistyczny*. Red. Maria Janion i Maria Żmigrodzka. Warszawa 1981, ss. 46–62. Jest to, bez wątpienia, znakomita próba opisu fenomenologii tekstu mistycznego (i fenomenu mistyki w ogóle).

paradoksu – spojrzeć na nie inaczej, jako na wypowiedzi tyleż cząstkowe i „szaleńcze”, ile „rozumne”, kompletne i – zmetodyzowane. Bo może tak należy czytać Mortęską? Ale należy też chyba pytać na wstępie, kim była właściwie Magdalena Mortęska i jaka byłaby jej rola w kulturze polskiej przełomu XVI i XVII wieku. A ponadto czy warto tu i teraz osobę i dzieło jej roztrząsać?

Wypada bowiem odczytać biografię Mortęskiej na tle kultury polskiej schyłku stulecia. Ambroise Jobert – historyk francuski – wnikliwie rozważał ów okres odrodzenia religijnego, przebudzenia (*réveil*) w Polsce u kresu XVI wieku². Wyrazem tego przebudzenia (i dojrzewania Prawdy) stały się zjawiska bardzo różne, obecne w rozmaitych sferach życia społecznego i wypowiedziane odmiennymi językami. Dążenia ascetyczne i mistyczne dały o sobie znać w ożywionym ruchu zakonnym, przenikniętym ideą wewnętrznego reformy, która odsłoniłaby światło Boga – niezmiennie i kuszące – nie zakłócając „esencji” i „egzystencji” Kościoła katolickiego jako ludu Bożego i mistycznego Ciała Chrystusa. Ale idea zmiany – gwałtownej i drastycznej chwilami – ujawniła się w całym niemalże ówczesnym życiu intelektualnym, przenikając do licznych wypowiedzi okazjonalnych (polemicznych zwykle) oraz do tekstów poetyckich, jako echo niejednokrotnie dawnych sporów o wartość aktywności (*vita activa*) i kontemplacji (*vita contemplativa*), pojmowanych jako uparte, twórcze przekraczanie granic słabości i „zwierzęcości” tkwiącej w człowieku, ku jaśniejszemu – w duchu humanizmu – ukazaniu godności i znaczenia osoby ludzkiej. Spory, o których mowa, toczyły się już w jesieni średniowiecza, a przeniknęły i w czas późniejszy³. Powoli kształtowało się mniemanie, iż między wartkim działaniem doczesnym a kontemplacją (bliższą dociekaniu intelektualnemu i – w pewnej mierze – poznaniu metafizycznemu) nie ma jakiegokolwiek zasadniczej i szczególnie ważnej różnicy, a przeciwnie raczej: aktywność dialektycznie powiązana z kontemplacją stanowi zjawisko realne i naturalne. To ważne. To sens – dodajmy – mistyki. Bo mistyka – słowo i czyn pospół – jest owym powiązaniem przeciwieństw i budowaniem nowego świata (kultury) i nowej mocy (duchowej), przekraczających – powtórzmy raz

jeszcze za Ingardenem – tę „zwierzęcość”, która drzemie w nim i zżera go. Ten mrok, który mnie spowija². Zmiana, przemienienie, przeistoczenie, rewolta duchowa stały się obsesyjnie przywoływaną myślą o spełnionej świętości, o dotknięciu *Sacrum* (lecz i dramaty, znym poszukiwaniu Boga). Ujawniała się w tej postawie, idei, w tym czynie i tekście oślepiająca perspektywa eschatologiczna, zaistnienie – realne i doświadczalne – Królestwa Bożego na ziemi. Dwa kręgi promieniowania idei mistycznych (zakonne i świeckie) często łączyły się. Znamienny dla kultury schyłku stulecia model życia jednostki, owej biografii kreowanej (jako fenomenu i roli kulturowej zarazem) przewidując i pochwalając i złośliwie przechodząc „na tamtą stronę” (zakonną), czy wręcz konwersję. Żywoty Sebastiana Grabowieckiego, poety osiadłego w klasztorze, lub Kaspra Wilkowskiego wyraźnie to potwierdzają. Błysk przebudzenia mistycznego ożywia teksty Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego i Grabowieckiego, pojawia się – choć rzadko – u Stanisława Grochowskiego, Kaspra Miaskowskiego, czy też u Kaspra Twardowskiego, którego poematy alegoryczne zajmują specjalne a osobliwe miejsce w literaturze wczesnego baroku w Polsce. Cała owa poezja – określana skądinąd słusznie jako metafizyczna, wyrażająca dociekanie istoty realnego bytu, poznanie ostateczne i właśnie metafizyczne – sytuuje się w tej sferze, którą nie zawsze precyzyjnie i jasno określamy jako świecką.

Sfera „święta”, zwłaszcza zakonna – namaszczone już niejako obecnością Pana – była inna. Podobnie też teksty w niej zrodzone żyją inaczej. Tutaj też wypada umieścić Magdalenę Mortęską. Urodzona w 1554 roku w Prusach Królewskich dorastała w ogniu sporów religijnych i mocnego już ducha religijności potrydenckiej, dojrzewała w gasnącym blasku kultury renesansu. To wszystko jest ważne! Gdy Sęp-Szarzyński dobiegał końca swej drogi myśli, matka Mortęska z klasztoru benedyktynek w Chełm-

² Ambroise Jobert, *Ascètes et mystiques. W: De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517-1648*, Paris 1974.

³ Por.: Juliusz Domański, *Życie kontemplacyjne i życie aktywne*, W: *Początki humanizmu*, Wrocław 1982, ss. 182-206.

⁴ Por.: Roman Ingarden, *O naturze ludzkiej*, W: *Książeczka o człowieku*, Wyd. 3, Kraków 1975, ss. 21-26.

nie wkraczała na nową drogę, otwartą ku Bogu i... sobie⁵. Znamienna wydaje się owa droga życiowa Mortęskiej (znamy ją z cennych prac Karola Górskiego)⁶. Ta biografia staje się urzeczywistnieniem wewnętrznej wolności, odrzucaniem nakazów, walką z „niewolą duchową”. I walką z czasem. Matka Mortęska – „rzucona” w ciemny nurt Historii (Dziania się odwiecznego) – szczególnie dobitnie, samym swym istnieniem, stawia niejako pytanie o rolę jednostki w dziejach, o „misję” osoby, o problem osoby. Biografia nie stanowi bowiem zjawiska, które pozostawiałoby w izolacji od społeczności, historii, kultury. Jakkolwiek samoistna i niepowtarzalna, okazuje się wszakże również formułą określonej struktury kulturowej. „Historia wytworzyła nas, pisał Brzozowski, dla którego biografia jednostkowa stanowiła zaistnienia (konkretyzację) struktury socjalnej⁷. Brzozowski nie traktował świadomości jako całości pierwotnej i autonomicznej, jest ona bowiem owocem procesu dziejowego. To radykalne sformułowanie nie powinno przesłaniać współobecnej przecież w całej refleksji filozoficznej Brzozowskiego fascynacji indywidualnością. W rzeczy samej, przedmiotem jego zainteresowania staje się dialektyka osoby i świata, osoby i czynu, kontemplacji i działania... W pismach jego ożyły prastare toposy europejskiej myśli filozoficznej. I może dlatego ważna i prawomocna okazała się owa dygresja i cały ów wątek myślowy? Albowiem żywot Osoby (jednostki) ujawnia swój dziwnie dwoisty i – zda się – niekoherentny status. Oznacza pewien fenomen indywidualny, z natury swej struktury ontycznej: niepowtarzalny. Ale oznacza również przywołanie wartości ponadindywidualnych, systemowych⁸. Może jednak owa dwoistość stanowiłaby niezbywalną cechę bytu ludzkiego i każdego bytu realnego, który rozważać można w aspekcie fenomenu, ale i w kontekście wewnętrznej tożsamości bytu samego w sobie. I może pamięć o tym pozwoli rozwikłać fenomen Magdaleny Mortęskiej i opisać tę drogę, na którą wkroczyła. Biografia Mortęskiej jako pasjonujący tekst ułożony w kulturze (czy może przez kulturę) schyłku XVI wieku oznacza ruch ku totalnej niezależności. Praktyki ascetyczne, które uprawiała i przeżycia mistyczne, których doświadczyła, wypada odczytać nie tylko w aspekcie metafizycz-

nym, lecz również (a może nawet szczególnie) w sensie egzystencjalnym, jako sposób bycia w kulturze. Podejmując drogę zakonną i mistyczną godzi się Mortęska – urodzona szlachcianka, zacna i zamożna – na rolę odmieńca. Być odmieńcem, szaleńcem, monstrum, potworkiem wobec rodziny, przyjaciół, znajomych... Jest to cena (być może, dla nie samej niewysoka), jaką płaci za wolność. Edukacja Mortęskiej była dla epoki typowa (typowość tę poświadczają świadectwa współczesne: listy, dzienniki, wspomnienia, jak choćby rewelacyjna autobiografia Anny Marii Marchockiej z lat 1603–1632 czy też pisma Mikołaja z Mościsk) i oznaczała osobliwe uwięzienie przez formę, którą tworzy świat mężczyzn (ojców, mężów, braci, przodków dostojnych)⁹. Oznaczała lęk wobec mocy, poddanie się (poddanieństwo), „stłumienie” jako wyznaczniki sytuacji kobiety i niezbywalne stygmaty „bycia uznaną kobietą”. A jeżeli nie-uznaną?! Jeżeli tą, która odważy się przekroczyć bramę obawy, przejść dalej, porzucić lub przekroczyć rolę przypisane kondycji kobiecej, oddalić się, wyzwolić?... To cóż wówczas?¹⁰

Gdzieś w zakamarkach psychiki Mortęskiej, u źródeł jej gwałtownych i desperackich nieraz reakcji, kryje się bowiem nie w pełni uświadomiony mit ojca – tyrana i despoty. Mit negatywny, obraz fatalny. Mała Magdalena była przeciwieństwem jego woli. Zamknięta w samotnym dworku pod okiem służebnych strzegących jej cnoty, skazana na anal-

⁹ Por.: Jobert, dz.cyt., s.301.

¹⁰ Najważniejszy byłby tu sumienny zarys monograficzny: Karol Górski, *Matka Mortęska*, Kraków 1971. O Mortęskiej pisała też Małgorzata Borkowska (zob. m.in. jest studium *Benedyktynki* w zbiorze: *Zakony benedyktyńskie w Polsce*, Tyniec 1981).

¹¹ Stanisław Brzozowski, *Nasze „ja” i historia*, W: *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s.7.

¹² Zob.: Włodzimierz Bolecki, *Biografia, kultura i czas historyczny*, W: *Historia i biografia, Opowieści biograficzne* Wacława Berenta, Wrocław 1978, s.151.

¹³ Zob.: (Anna Maria Marchocka) *Żywot wielbnej matki Teresy a Jasu...* W: *Autobiografia mistyczna matki Teresy od Jezusa (Anny Marii Marchockiej)*, Oprac. Karol Górski, Poznań 1939. O owych świadectwach wspominał Prof. Górski w trakcie dyskusji nad pierwszą wersją niniejszego tekstu, przedstawionego jako referat podczas konferencji „Literatura i kultura polska na przełomie XVI i XVII wieku”, zorganizowanej w dniach 18–20.X.1982 przez Instytut Badań Literackich PAN oraz Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

¹⁴ Tę sytuację egzystencjalną „kobiety zbuntowanej” – w danym wypadku: Marii Komornickiej – świetnie ukazała Maria Janion w błyskotliwym esaju: *Gdzie jest Lemańska?* W zbiorze: *Odmieńcy*, Red.: Maria Janion i Zbigniew Majchrowski, Gdańsk 1982, ss.152–199. Naturalnie, sytuacji Mortęskiej (z przełomu XVI i XVII stulecia) i Komornickiej (z XX wieku) nie należy utożsamiać.

fabetyzm, uświadamia sobie (mając 12 lat), iż rola żony (głupawej a skromnej), do której ją przeznaczono, będzie oznaczała niewolę i nieodwołalną utratę tożsamości. Małżeństwo Magdaleny – wyczekiwane przez ojca – wprowadziłoby ją do społeczeństwa, ukazując uznaną i bezpieczną rolę życiową, stosunkowo łatwą do odegrania. Rola ta wiodłaby przecież do nieautentyzmu, „śmierci duchowej”, psychicznej pustki. Toteż Mortęska nie została niczyją żoną – została odmienicem. I bluźniercą. Gdyż świat mistyka zawsze pozostanie bluźnierstwem dla sytych, spokojnych zjadaczy chleba.

Spoza owego niewątpliwego fenomenu Mortęskiej wyziera oblicze epoki. Cała bowiem działalność tej niezwykłej kobiety – myślę o żmudnie przez nią rozwijanej reformie wewnętrznej klasztoru benedyktynek chełmińskich – stanowi odpowiedź na dylematy jej czasów i pytania, jakie stawiano sobie u schyłku renesansowego humanizmu. Karol Górski określił Mortęską jako jedną z czołowych postaci potrydenckiego katolicyzmu w Polsce¹¹. Istotnie, gdy w 1579 roku została ksienią nowego klasztoru w Chełmnie, wydarzenie to odbiło się echem w całej Polsce. Było to bowiem pierwsze odnowienie życia klasztorowego w Polsce po soborze trydenckim. Odnowienie skupiło się nie tylko wokół zmienionej reguły zakonnej (znamienny był tu nacisk położony na życie intelektualne), ale też wokół określonego modelu, paradygmatu duchowości. Była to duchowość hiszpańska.

Mortęska kształtowała swe życie wewnętrzne w „szkole” ignacjańskiej¹². *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli z wielu względów mogły frapować i kusić Mortęską. Warto to prześledzić. Były bowiem oczywiście praktycznym „przewodnikiem grzeszników” po drogach modlitwy, kształtując celną i precyzyjną metodę rozmyślenia jako modlitwy myślanej¹³. Ale były ponadto (a może – zarazem) tekstem antropologicznym. Ukazywały niepokojącą pełnię eschatologiczną, cele finalne człowieka i wszelkiego stworzenia. Antropologia ignacjańska mocno podkreślał godność i wielkość osoby ludzkiej, stworzonej dla Boga (i na Jego obraz), a przeto wolnej. Najjaskrawszym właśnie i najważniejszym rysem tej koncepcji człowieka stała się dla Mortęskiej wolność. Ta wolność, której pragnęła. Ta, którą

ureczywistniała, którą odnalazła, której nauczył jej Loyola. Jeżeli najbardziej bodaj podstawową cechą życiowej misji Mortęskiej stało się poszukiwanie wewnętrznego autentyzmu, tożsamości, swobody, uparta wędrówka w głąb siebie (by odsłonić „człowieka wewnętrznego”), to metoda Loyoli mogła przynieść wyzwolenie spod tyranii formy (którą tworzy kultura i świat cały), owo przeżycie – w błysku iluminacji – swego „ja”. Być „ja” swego „ja” – oto pragnienie Mortęskiej. Wyzwolić się, oswobodzić, obnażyć. Żyć. Kim jest „wyzwolona kobieta” u schyłku XVI wieku? Jest mistyczką. Nade wszystko.

Już wówczas było oczywiste, że jakąś niesłychanie ważną cechą *Ćwiczeń duchownych* stanowi adaptowanie ich formuły do osoby odprawiającej je. Ta formuła poddaje się wrażliwości, wyobraźni, zdolnościom pobożnego praktykanta. Uwydatnia zarazem rzeczywistość świata nadprzyrodzonego: On dzieje się we mnie¹⁴. Loyola uczy naśladowania Chrystusa i oto imituję Jezusa, wpatruję się w Niego, krocę za Nim, zgłębiam Jego Serce. Lecz zawsze ja naśladowuję, ja patrzę, ja idę. Osoba ma (moje „ja”) nie gnije, wręcz przeciwnie – przekracza swe granice, by w stanie ekstazy nieledwie utożsamiać się ze zbawcą i niejako być Nim. Owa transgresja mej osoby, nagłe przekroczenie granic zakreślonych przez naturę i obyczaj, ureczywistnia mą wolność już chyba doskonale. Metoda Loyoli idzie bowiem w głąb człowieka i potwierdza jego wartość¹⁵. To było ważne dla Mortęskiej. Wiedziała już, iż zaszczepiając w chełmińskim klasztorze metodę ignacjańską, zaszczepia w istocie – mimo surowości reguły – ducha indywidualizmu i najgłębiej pojętego humanizmu¹⁶. Modlitwa myślna ujęta wzorem Loyoli w czteropunktowe medytacje (o stałym rytmie: przygotowanie, właściwe rozmyślanie, rozmowa

¹⁴ Karol Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, część I, Lublin 1962, s. 70 i nast.

¹⁵ Por.: Karol Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978.

¹⁶ Por.: Jan Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 228 i nast.

¹⁴ Zob.: Józef Majkowski, *Aktualność szkoły „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego z Loyoli*, W zbiorze: *Chrześcijańska duchowość*, Red.: Bohdan Bejze, Warszawa 1981, s. 411.

¹⁵ Zob.: J. Bochenek, dz. cyt., s. 236.

¹⁶ Sięgam po tę formułę humanizmu, którą przyjął ostatecznie Wincenty Granat: *Definicja i opisy humanizmu*, W: *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976.

duchowa, refleksja) jako „edukacja ascetyczna” wiodła do kontemplacji, miłosnego wejrzenia na Boga, osiągnięcie Boga w osobliwym – mistycznym – akcie poznawczym. Wszystko to – rozmodlenie powszechne (znamienne skądinąd dla duchowości benedyktyńskiej)¹⁷ – stało się doświadczeniem egzystencjalnym, smakiem wolności. Mortęska poznając Chrystusa poznaje siebie, zdobywa – przeobrażona przedziwnie – moc samopoznania. Gotowa jest przemienić się w Niego, płonąć, spłonąć, uciec do nieba jako oblubienica, gdyż nie ma już niewolnika ani wolnego, mężczyzny ani niewiasty, albowiem „wy wszyscy jedno jesteście, w Chrystusie Jezusie”. I porwani przez Ducha widzicie Pańa „twarzą w twarz”. Mortęska również widzi, bo – wolna i mocna – stała się tym nowym człowiekiem¹⁸. Odkryła technię w sobie (jak Teresa z Avila, jak każdy mistyk...), zdobyła wiedzę Krzyża. Mało kto żyje w swym wnętrzu (w Bogu). Mistyk żyje. Mało kto wnika w Boga (w siebie). Mistyk wnika. Długa więc droga doświadczeń egzystencjalnych Mortęskiej oznacza spełnienie powołania do wolności¹⁹. Mortęska wnika w siebie i czuje, iż jest wolna. Jej byt zyskuje ontyczną samoistość. Cóż wspanialszego! Głęboka harmonia między rzeczywistością religijną a świadomością człowieka niesie ukojenie i radość²⁰. Gdyż wolność jest także radością.

Mówić o tym... Mortęska mówi i pisze. Mowa staje się tu objawieniem intymnego bytu²¹. Słowo jako ekspresja potwierdza tę wolność, którą już się zyskało. Toteż benedyktynki piszą. Inspirowane przez ksienię Mortęską piszą teksty medytacji, wchodząc w utęsknione zjednoczenie ze Stwórcą. Zachowały się one do dziś w rękopisach. Reforma chełmińska sprzyjała bowiem powstawaniu po polsku literatury ascetycznej i mistycznej. Powstała w ten sposób grupa tekstów pisanych w jej kręgu. Powstała osobliwa szkoła literacka.

Niewątpliwie najwybitniejsze zjawisko stanowi oryginalna twórczość duchowej matki klasztoru chełmińskiego. Znamy dwa jej utwory.²² *Obszerne Rozmyślenia o Męce Pańskiej* – powstałe około 1630 (lub nieco wcześniej) – zostały opublikowane jeszcze przed drugą wojną światową przez Karola Górskiego. Natomiast *Nauki duchowne służące do postępu duchownego...* (z lat 1607–1627) spoczywają w rękopi-

pisie Biblioteki Ossolineum we Wrocławiu. Oba teksty zasługują na baczną uwagę.

Rozmyślenia o Męce Pańskiej stanowią zwieńczenie bogatej literatury pasyjnej, która jeszcze w średniowieczu, a wyraźniej w pierwszej połowie XVI wieku, rozwijała się w Polsce dość bujnie. Wiązała się ściśle z charakterem ówczesnej religijności²². Podejmowały te wątki zarówno modlitewniki, jak i drukowane lub rękopiśmienne rozmyślenia, choćby *Rozmyślenie przemyskie*. Wątki analogiczne do dzieła Mortęskiej rozwijały zwłaszcza *Rozmyślenia dominikańskie*²³. Jest to ważne dzieło. Utrzymane w duchu dolo-ryzmu opisy Męki Pańskiej (jak ów znakomity, pełen nagromadzonych szczegółów, budowany w zwolnionym niemal rytmie obraz przybijania do Krzyża²⁴ nabierają tu niewątpliwie charakteru wnikliwego i systematycznego rozpamiętywania świętej historii. Są więc w istocie formułą rozmyślenia, współ z ideą współuczestnictwa (*compassio*) w cierpieniu Chrystusa. *Rozmyślenia* Mortęskiej jako przejaw religijności pasyjnej ożywiają ów dawny sposób ascetycznego rozpamiętywania Męki w takich formułach jak rozmyślanie (*meditatio*), naśladowanie Jezusa umęczonego (*imitatio*), współcierpienie z Nim (*compassio*). Przy tym wszystkim – wierne metodzie Loyoli – zachowują sens mistyczny rozmyślenia jako zjednoczenia z Synem Bożym. Wszystko to nadaje *Rozmyśleniom* Mortęskiej wymiar spraw ostatecznych.

Autorka sięga do Loyoli, gdy wyodrębnia na wstępie cztery części rozmyślenia: przygotowanie, wyrażenie (albo

¹⁷ Por.: Bernard Turówicz, *Duchowość benedyktyńska*, W zbiorze: *Chrześcijańska duchowość*, dz.cyt., s.297.

¹⁸ Por.: Dietrich von Hildebrand, *Poznanie siebie samego*, W: *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982, zwłaszcza s.42.

¹⁹ Zob.: Edyta Stein, *Wiedza Krzyża*, W: *Światłość w ciemności. Wybór pism duchownych*, Kraków 1977. Tom 2, zwłaszcza ss.151-161.

²⁰ Zob.: Wincenty Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Tom 1: *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, Wyd. 3, Warszawa 1961, s.143.

²¹ Tę fenomenologię mowy opisywał Maurice Merleau-Ponty, *Słowo i ciało jako ekspresja*, W: *Proza świata. Eseje o mowie*, Warszawa 1976. Por. zwłaszcza s.113.

²² Por.: Henryk Wojtyśka, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI-XVII w.*, W zbiorze: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Red.: Henryk Wojtyśka i Józef Kopec, Lublin 1981.

²³ Zob.: Karol Górski, *Uwagi o „Rozmyśleniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, W: *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

²⁴ *Rozmyślenia dominikańskie*, Oprac. Karol Górski i Władysław Kuraskiewicz, Wrocław 1965, druga paginacja (transliteracja tekstu), s.75.

„stawienie sobie przed oczy“), uważanie, modlitwę. Rozważania o dwunastu tajemnicach męki i konania Jezusa budowane są wedle owego schematu „metody twórczej“. Znakomity jest monotonny i obsesyjny wręcz rytm nakreślanych wizji. Stają się one serią obrazów migawkowych, odmierzanych precyzyjnie i pedantycznie:

1 punkt. Uważaj, że sprzedał Syna Bożego, Kto? Uczeń Jego, któremu tak wiele On dobrego uczynił, Ciało swoje za pokarm, Krew swoją za napój przedtym dać raczył. Komu sprzedał? Nieprzyjaciółom okrutnym. Którym sposobem? Z pocałowaniem, znakiem przyjaźni. Którego czasu? W Wielką Noc.

2 punkt. Uważaj niemierną miłość Pana Chrystusową, którą tak taskawie zdrając miłował.

3 punkt. Ochotę, z którą zabiegał drogę nieprzyjaciółom swoim.

4 punkt. Cichość, którą z nimi rozmawiał i Judasza nazwał przyjacielem.²⁵

W tym wszystkim powtarzają się natrętne formuły i nakazy:

Postaw sobie na umyśle, jakobyś widziało Pana idącego w drogę.

Uważaj sobie, a pytaj Pana, czemu do Betanii idzie?

Postaw sobie Magdalenę siedzącą na ziemi podle nóg Pańskich, a ona ścisnąwszy obiema rękoma nogi Jego, płacząc co raz to całując.²⁶

Coś podobnego znajdujemy u Loyoli:

Ustalenie miejsca, jakby się je widziało. Tutaj przyjrzeć się uważnie drodze z Betanii do Jerozolimy, czy jest szeroka, czy wąska, czy równa itd. Podobnie przyjrzeć się miejscu wieczery, czy obszerne, czy szczupłe, i czy ma taki czy inny wygląd.²⁷

Mortęska idzie tym tropem. Te obrazy mają nastrój dziwnego snu, posmak przeszłości zmartwychwstałej... Niosą magię wieczności. Oto dokonało się mistyczne poznanie bezpośrednie: widzę Jezusa, apostołów, Świętą Panienkę... Uczestniczę. „JA“ uczestniczę. Personalizm Mortęskiej jest wręcz manifestacyjny:

Dajże mi mój najśłodszy Panie tę łaskę, abym JA z serca prawego PRAGNĘŁA WYTRWAĆ aż do śmierci W KRZYŻU Z MIŁOŚCI KU TOBIE...²⁸

Tylko wolność pozwoli tak wniknąć w siebie, poznać swój los i wybrać rolę – oblubieńczą – do odegrania:

*O duszo moja, czemu się nie zdumiejesz, czemu cię nie wstydi! Widzisz Pana twego, Oblubieńca twego, miłośnika twego tak utrapionego na krzyżu, a ty chcesz słodczy zażywać. On jest nagi, a ty chcesz ubrana być. On się modli za tych, którzy mu szaty jego wydzierają i z niego je łupią, a ty jesteś tak bardzo temu przeciwna. O miłości niesłychana! Proszę Cię Panie, przez tę Twoją prawdziwą miłość, wlej nowego ducha duszy mojej, odnów ducha prostego we wnętrznościach moich, abym Cię miała zawsze na sercu wyrażonego, abym z Tobą zawsze była na krzyżu. Amen.*²⁹

Piękno tych słów płynie z pocucia owej więzi z Bogiem: *Czemu mam przestać być wszystka Twoja, gdy Ty jesteś wszystkim mój?*³⁰

Ta centralna refleksja antropologiczna określa też znamienne dla Mortęskiej widzenie człowieka, jako osoby wolnej, lecz i wpłataną w magiczną, kuszącą unię z cudownym Stwórcą.

Płyną stąd różne osobliwości tekstu, skądinąd niedokończonoego, fragmentarycznego... Niebywale drobiazgowy Opis Ostatniej Wieczerzy – nota bene wzorowany na tygodniu III *Ćwiczeń duchownych* Loyoli – wynika właśnie z owej unii: jestem tam, gdzie jest Chrystus. W realizmie szczegółów kryje się magia przedmiotów. Krew, rany, cierpienie Jezusa stają się blaskiem miłości, światłem nadziei, figurą Odkupienia. Fenomenologia cierpienia, opisywanego przez Mortęską, odsłania jego duchową formę. Męka ciała oznacza mękę ducha. Cierpienie Chrystusa oraz moje (bo współodczuwam!) odsyłają ku istnieniu w jego wymiarze najgłębszym, metafizycznym i odsłaniają symboliczny sens całej owej sytuacji. Wiodą ku Zmartwychwstaniu.

²⁵ (Magdalena Mortęska) *Rozmyślenia o Męce Pańskiej*, W: *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, Oprac. Karol Górski, Poznań 1937, s. 51.

²⁶ Tamże, ss. 73–75.

²⁷ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, W: *Pisma wybrane*, Tom 2, Kraków 1969, s. 140.

²⁸ Mortęska: *Rozmyślenia...*, s. 62.

²⁹ Tamże, s. 64.

³⁰ Tamże, s. 66.

W *Naukach duchownych* Mortęska pogłębia tę wizję unii człowieka i Ducha Bożego. Rękopis wrocławski obfituje w obrazy człowieka, który powtarza magiczne czynności, jakby przestrzeń doczesna była prostą repliką przestrzeni świętej. Pojawia się nawet osobny rozdział rozważań pod znamienym tytułem: „Persone Krystusową albo Osobe jako imainować z nami mieszkającego na tem świecie³¹. Czy tylko „imainacja”? O nie, znacznie więcej. Powraca tu ożywczy rytm Męki Pańskiej. Ożywczy, bo wiedzie do olśniewającego obrazu Bożej harmonii wokoło i piękna prześwietlającego świat materialny. Jakże dobitnie odczuwał to już Loyola (i właśnie w *Ćwiczeniach duchownych*!) wpisując do swej antropologii także i kosmos Natury – płonący i strzelający mocą Ducha. I jakże dobitny jest ów ruch (pole działania świadomości) od Boga kosmicznego do Boga we mnie:

Zwrócić uwagę na to, jak Bóg mieszka w stworzeniach: w żywiołach, dając im istnienie; w roślinach, dając im życie i wzrost; w zwierzętach, dając im czucie; w ludziach, dając im rozumieniem. I we mnie także mieszka, dając mi być, żyć, czuć i dając mi rozumem. A nadto uczynił mię świątynią swoją, bom stworzony jest na podobieństwo i obraz jego Boskiego Majestatu. I znów wejść w siebie w podobny sposób, albo w inny jaki sposób...

Rozważać, jak Bóg działa i pracuje dla mnie we wszystkich rzeczach stworzonych na obliczu ziemi. Znaczy to, że postępuje tak, jak ktoś pracujący. I tak w niebiosach, w żywiołach, w roślinach, owocach, trzodach itd., dając wszystkiemu istnienie, zachowując, dając wzrostem i czuciem itd. Następnie wejść w siebie samego³².

Wejść w siebie... Ten motyw, ta myśl powracają u Mortęskiej natrętnie i obsesyjnie. Lektura metody Loyoli pozwala ująć świat inaczej, prawdziwiej, rozpoznać go, odszyfrować. Nakłania wręcz, by iść naprzód, kroczyć uparcie, czekać podobnej iluminacji. Oto nadeszła:

Bawić się około dobroci, z której się udzielił Bóg wszystkiemu stworzeniu: słońcu, księżycowi i gwiazdom użytych światłości, piękności i mocy. A temu wszystkiemu człowiekowi służą, świecą, cieszą go i zdrowia dodają.

Rzeczom wszystkim żywym udzielił żywota czujności i napęłił jemi powietrze ptakami, ziemię zwierzętami, wody

rybami. A te wszystkie służą człowiekowi, karmią go, cieszą, leczą, odziewają.

Udzielił z imi takiej własności, że rodzi ziemia owoce rozmaite, w których się rozlicznie udziela człowiekowi ciesząc zmysły jego, widzenie w śliczności farb tak pięknie usadzonych, tak porządnie rozmąconych, że każde drzewo i każde i najmniejsze ziołeczko inakszą postacią i ozdobą, inszą i smakiem z dobrotliwej szczodroblowości swój udarował. Także i inszych wszystkich rzeczy pięknoscią pociąga zmysł nasz...

Udzielił wdzięczności dźwiękowi: głosów rozmaitych z onęj swęj nawdzięczniejszej melodei. Aby człowieka tą wdzięcznością do zadziwienia i miłości pobudzić, a ogromnością do bojaźni i uczciwości powinnęj pobudzając.

Taka jest własność miłości Jego ku nam, że wszelakie złe od nas oddala, dobrami swemi napelnia i cieszy...³³

Cały ów fascynujący tekst to namiętna – i godna mistyka – pochwała piękna świata realnego. Jakieś nieśmiałe pogłosy platonizmu przejętego od św. Augustyna i Loyoli oraz urzekający duch franciszkańskiej radości życia złożyły się na tę rzadką i przedziwną na tle religijności polskiej XVII wieku kontemplację piękną, które emanuje z siebie świat. To piękno odurza Mortęską, otumania, cieszy. Można smakować blask słońca na tafli jeziora, wtulać twarz w zło-cisty bukiet kwiatów, rozkoszować się cierpką wonią zebranych ziół... Wszystkie te obrazy tkwią niejako w podtekście owej pochwały świata, wypływają z niej samoistnie. Stało się tak, ponieważ dojrzała Mortęska duchową harmonię bytu, tę harmonię kosmiczną, którą – w swoim czasie – odkrywa każdy mistyk. A wówczas świat cały błyska i mówi Duchem Bożym. Drzewo, kwiat lub kruche zioło staje się figurą Boga. Formy skrywają wieczną pracę Ducha. Coś podobnego odkryje po latach Słowacki, w *Genezis z Ducha*. Nad tą analogią warto byłoby się zastanowić. W tym sensie bowiem *Nauki duchowne* stanowią w ogóle

³³ (Magdalena Mortęska), *Nauki duchowne służące do postępu duchownego...*, Rękopis Biblioteki Ossolinum we Wrocławiu, syng. 1384.I. Jest to małeńki kodeks papierowy, oprawny (formatu 24°), opatrzonej paginacją. Tu cytuję z s. 126. Tekst wydał Karol Górski (*Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI-XVIII wieku*, Warszawa 1980).

³⁴ J. Loyola, dz. cyt. s. 151.

³⁵ Mortęska, *Nauki...*, ss. 22–25.

rewelację (objawienie) harmonii wszechświata i wewnętrznej harmonii człowieka. Ład kosmosu pozwala w spokoju ducha kontemplować niezmacone światło leżące się z Pana.

Antropologia mistyczna Magdaleny Mortęskiej – jakkolwiek wyrosła z bogatej tradycji – pozostaje fenomenem zgoła niepowtarzalnym. A nade wszystko lekcją humanizmu. Duchowość potrydencka niekoniecznie wносиła klimat lęku. Odwrotnie, niosła też ukojenie. W ostatecznym bowiem sensie teksty mistyczne wczesnego baroku głoszą wolność. Być „JA” swego „JA”. Z pozoru odmieniec, bluźniercą – w istocie człowiekiem wolnym. Mortęska ocaliła swą tożsamość. Życie i dzieło jej to wielka przygoda duchowa i wielki tekst o wolności. Albowiem siła i władza – wolności nie zdławiają. Mortęska o tym wie: prawda o człowieku jest wszechmocna. Tym, którzy – w ciszy i samotności – podejmą „przygody człowieka myślącego”, mówi o stole paschalnym. A na nim księgi głosem rozmaitym wołają, krzyczą Wolnością:

*Tobie taki stół tu zostawiono i otwierają przed tobą księgi dusznego posilenia. Te księgi są głosem na cię wołającym, do ciebie mówią, ciebie Imieniem Bożym napominają, tobie rozkazują, łaskawie przywabiają i też trochę grożą...*³⁴

³⁴ Mortęska: *Rozmyślenia...* s. 109.

Autor de Magdalena Mortęska

(De l'histoire de la littérature mystique en Pologne)

Nous ne connaissons pas bien encore la littérature mystique qui se développait si richement en Pologne à l'époque du baroque. Parmi des écrivains mystiques du baroque polonais il faut distinguer Magdalena Mortęska (1554–1631), l'abbesse du couvent des bénédictines à Chełmno et la première femme auteur dans les lettres polonaises. K. Górski et A. Jobert décrivent déjà sa vie et sa spiritualité. Mortęska – qui est la personne éminente du catholicisme polonais après le Concile de Trente – conforma la méthode de saint Ignace de Loyola

à ses pratiques ascétiques. Elle arriva aux expériences mystiques aussi. Ses oeuvres – *Les Méditations sur la Passion* et *Les Instructions Spirituelles* – sont les textes ravissants d'anthropologie. Mortęska exprima ici cette liberté intérieure, qu'elle eut connue pendant sa rencontre avec Dieu. Christ lui révéla la dignité de la personne humaine. Ainsi Mortęska sauve son identité. Elle ressentit la joie, dont la source devient l'harmonie du cosmos, comprise comme oeuvre du Créateur. La mystique chez Mortęska prend la lumière de l'humanisme.

Kinga Strzelecka OSU

Gdzie jest Izrael w twoim Chrystusie

Niniejszy szkic nie ma charakteru studium. Jest szeregiem informacji i refleksji, którymi autorka pragnie podzielić się z czytelnikami. Informacje pochodzą od ludzi zgłębiających problemy Izraela, pozostających w kontakcie z rabinami i profesorami Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Wzięte są zatem z pierwszej ręki - z ustnej Tory i z tradycji Izraela. Uwzględniają wieloletni trud badaczy równie kompetentnych jak zaangażowanych w sprawę teologicznego dialogu chrześcijaństwa z Żydami.

Twierdzenie, że Chrystus jest jedynym człowiekiem, który wybrał sobie matkę, czas i miejsce narodzenia, warto by poszerzyć i pogłębić. A raczej zgłębić w sensie dotarcia do ludzkiego dna tego faktu, który od strony Boga jest tajemnicą nie do zgłębienia. *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas* – to pascalskie prawo w swoisty sposób odnosi się także do Absolutnej Miłości. Próżno by więc szukać motywów jej wyboru, choć znamy jego przedmiot.

Bóg zatem wybrał sobie nie tylko Matkę, ale także rodzinę, ojczyznę, naród, język i mentalność tego narodu, jego kulturę i religię, którą sobie przygotował, ten a nie inny skrawek Ziemi, który sobie upatrzył. W konsekwencji tajemnica Izraela jest komponentną ogólnej ekonomii zbawienia, komponentną, której przypada w udziale miejsce pierwsze i ostatnie, naznaczone pierwszą miłością Boga, Jego pierwszym wyborem, pierwszym przymierzem, pierwszym darem łaski, pierwszym nieodwracalnym wezwaniem. Dla tego św. Paweł, Izraelita z krwi i kości, myślał o tej tajemnicy, doznaje niemal zawrotu głowy i wyśpiewuje hymn w formie prześcigających się nawzajem wykrzykników: *O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są jego wyroki i nie do wysledzenia Jego drogi* (Rz 11,33)¹.

Lud Przymierza w egzystencjalny sposób doświadczy Bożej miłości mającej wszelkie możliwe odcienie: ojcowski,

¹ Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, III/4 przyp. 52.

macierzyński, oblubieńczy. Ojcowski – bo Bóg zobowiązuje się do wierności i dochowuje jej niejako na zasadzie wierności samemu sobie; macierzyński – bo wynikający jakby z „przymusu serca”, jakby z przeżycia kobiety, która nie może zapomnieć o dziecku własnego łona, która okazuje *dobroć, tkliwość, cierpliwość i wyrozumiałość, czyli gotowość przebaczenia*². Nade wszystko jednak miłość Boga ma cechy miłości oblubieńczej. *Cały świat nie jest godzien dnia, w którym Izrael otrzymał od Jahwe księgę Pieśni nad pieśniami* – mawiał rabbi Aqiba. Bóg określa się w niej jako oblubieniec kołaczący do drzwi, zazdrosny. Izrael nie jest bowiem oblubienicą zawsze wierną. Przeciwnie, cudzołoży z obcymi bogami. Ale właśnie dzięki temu objawia się miłosierdzie nie zasłużone, nie uwarunkowane, absolutnie darmowe, zaskakujące. *Ja wyświadczam łaskę komu chcę, i miłosierdzie, nad kim się zlituję* (Wj 33,19)³.

Izrael jako partner Bożego Przymierza ma być znakiem wobec narodów świadczącym o Bożej jedności i jedyności: *Szema Izrael - słuchaj Izraelu, Pan Bóg twój, Pan jeden jest*. Dlatego Izrael odseparowany będzie od narodów, wyjęty spośród nich. Stoi naprzeciw pod ciężarem obserwacji, zarzutów, sprzeciwów, a wreszcie nienawiści, prześladowania, pogromu i hekatomb. Ale granica między Izraelem wiernym a Izraelem niewiernym idzie poprzez serce każdego Żyda i nikt prócz Boga nie ma prawa o tym wyrokować.

Znak Izraela wobec narodów funkcjonuje przez swą inność, a najdobitniejszym jego wyrazem są szabaty, codzienne modlitwy i święta. Codzienne modlitwy – rano i wieczorem *Szema Izrael*, 18 błogosławieństw, przykazania – w sumie spora broszura tekstów do każdorazowego odczytania. *Szema* znaczy nie tylko „słuchaj”, znaczy także „poznaj” i „zrozumiej”. Apeluje nie tylko do słuchu, ale do „wiary serca”, domaga się totalnej akceptacji, a odpowiedzią Izraela jest: *będziemy działali w posłuszeństwie* (Wj 24,7)⁴. Działanie jako owoc posłuszeństwa jest świadectwem – znakiem; kiedy bowiem sąsiad patrzy na modlącego się sąsiada, to tak jakby widział, że tamten mówi: *Słuchaj, ja także wierzę, że Pan, nasz Bóg, Pan jeden jest*. A jest na co patrzeć. Żyd, przygotowując się do modlitwy, przywiązuje filakterie do czoła i do lewego ramienia – bo to jest bliżej serca – opasuje się

siedmioma zakrętami długiego, skórzanego paska, który trzykrotnie owija jeszcze o palec, przypominając o zawartym przymierzu. Zakłada także szal, z głowy spływający na ramiona, który symbolizuje przyoblekanie się w Bożą obecność. Bo jakkolwiek całe życie Żyda poświęcone zachowywaniem przykazań jest święte, przecież mówiąc do Boga wchodzi on w sferę zgęszczonej niejako świętości. Modlitwa Żyda ma swoje tempo: czyta się ją głośno i szybko, jak najszybciej, bo tekst jest długi a trzeba wymówić każde słowo. Nie ma czasu na zatrzymywanie się i koncentrację uwagi na tym lub innym zdaniu. Nie ma więc w jego modlitwie intelektualnej refleksji, medytacji czy kontemplacji. Rytm recytowanych tekstów stopiony z rytmem skłaniającego się ciała tworzy jedną całość aktu modlitwy, którą ożywia ogólna intencja serca.

Szala i filakterii nie używa się tylko w dzień szabatu. Szabat jest znakiem sam w sobie (Wj 31,13). Jest „jedyną córką Boga”. Dlatego szesnastowieczni kabaliści skomponowali liturgiczny hymn – *Leka dodi* – którym wita się go, jako nadchodzącą oblubienicę. Szabat jest szczytem żydowskiej egzystencji, rzeczywistością Boską, której nie ma prawa nikt tykać. Kiedy więc w ubiegłym stuleciu niemieccy Żydzi, upraszczając i zmniejszając obowiązki synów Izraela, zaproponowali przesunięcie szabatu z soboty na niedzielę, aby dostosować się do ogólnie przyjętej praktyki środowiska, z punktu widzenia tradycji było to po prostu absurdalne.

Błogosławieństwa żydowskie nie mają na celu wypraszenia Bożej łaskawości dla kogoś lub czegoś. Odwrotnie, są uznaniem, że wszystko jest święte, ponieważ jest Bożą własnością. Dlatego używanie czegokolwiek bez błogosławieństwa jest świętokradztwem, jest czynem złodzieja kradnącego Bożą własność. Pobożny Żyd zawsze ma takie błogosławieństwo na ustach, jak np: *Bądź błogosławiony, Który dajesz światło moim oczom (...)* *Bądź błogosławiony, Który wywodzisz chleb z ziemi (...)*.

² Tamże.

³ Por. też Oz 1,9; 2,3; 2,25.

⁴ Tłumaczenie „uczynimy i będziemy posłuszni” (BT) – podobnie jak tłumaczenie *Bible de Jerusalem* – jest tu, zdaniem niektórych egzegetów jerozolimskich, mniej zgodne z duchem języka hebrajskiego.

Stworzenia są językiem Boga, czas jest Jego pieśnią a przedmioty przestrzenne – spółgłoskami. Uświęcać czas przez szabaty i święta – to śpiewać samogłoski, unisono z najwyższym Muzykiem – mawia prof. Abraham Joshua Heschel. Spośród świąt biegnących w corocznym cyklu – Kippur, Sukkot, Chanuka itd. najważniejsze jest Pesach. Ma ono nieporównywalne znaczenie. Jest bowiem pamiątką narodzin Izraela w momencie wyprowadzania z niewoli egipskiej. Była to „metahistoryczna historia”, jak mówi prof. Dawid Ben Ezra. *Ujmę się za owcami moimi i wywiode je spośród narodów* (Ez 34,12-13). Otóż nie „spośród”, ale z „wnętrza”, zauważa tenże profesor, przyrównując wyjście Izraela z Egiptu do trudnego, anormalnego porodu, kiedy to pasterz wkłada rękę do „wnętrza” rodzącej owcy i siłą wyciąga z niej małe. Tak Bóg *bierze za rękę, by ich wyprowadzić* (Jr 31,32) i zawrzeć przymierze nowe i znów być ich Bogiem, aby oni byli Jego ludem (por. Jr 31,33). Izrael definiuje się więc nie na planie ludzkim, ale na planie Boskim, a jeśli o tym zapomina, traci prawo do istnienia.

Pesach oznacza przejście Pana. Przejście zabójcze dla Egiptu, wyzwolenie dla Izraela.

Jak latające ptaki, tak Pan zastępów ochroni Jeruzalem, otoczy je opieką, zbawi, oszczędzi, uwolni.

...Jak ojciec, który przynosi synowi wszystko, czego mu potrzeba.

...Jak król, który przyspiesza kroku.⁵

Przyspiesza, bo powiedziane jest: *Czekam na Umiłowanego mego; Oto nadchodzi, biegnie przez góry, przeskakuje pagórki (...) Oto stoi już za naszym murem* (Pnp 2,8-9).

Pedagogicznie drobiazgowe przygotowania do uczy pascalnej uwypuklają jej wyjątkowy charakter. Już w przeddzień należy usunąć z domu bodaj najmniejszą okruszynę zaczynu czy kwaszonego chleba. Pan domu sprawdza to w milczeniu, ze świeczką w ręku. Potraw paschalnych nie wolno przyrządzać ani spożywać w używanych na codzień naczyniach i talerzach, a jeśli nie ma się osobnego kompletu należy powszednie poddać skomplikowanym zabiegom *kaszerut*, aby stały się używalne na święto. Dla ilustracji przytaczam osobiste przeżycie paschalnego wieczoru w rodzinie przyjaciół w Givataym w Izraelu. Stół przygoto-

wano *zanim wieczorna mgła powstała*. Kiedy weszłam, błyszcząły już na nim srebrne świeczniki, kryształowe kielichy i porcelana ze złoconymi brzegami. Miałam hebrajsko-francuski tekst paschalnej haggady, opatrzone wstępem i komentarzami, które informują, że w starożytności, kiedy język hebrajski był językiem uczonych, a językiem potocznym – chaldejski (=aramejski), niejeden przechodził podejmował zaproszenie na seder paschalny, czyli obrzęd, liturgię paschalnej wieczerzy, która była otwarta dla wszystkich bez różnicy narodowości czy wyznania.

Tego roku 14 nisan wypadł w sobotę, która była jednocześnie Wielką Sobotą w Kościele. Właśnie z racji soboty, a więc szabatu, w tym roku haggada paschalna zaczynała się słowami:

I tak upłynął wieczór i poranek - dzień szósty (...) A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swoje dzieło, odpoczął dnia siódmego (...) i uczynił go świętym (Rdz 1,31-2,1-3).

Tekst czyta się głośnym głosem, szybko, szybko, jednym tchem:

Oto baranek paschalny, którego ojcowie nasi spożywali (...) Dlaczego? Ponieważ Święty, niech będzie błogosławiony, przeszedł nad domami ojców naszych w Egipcie (...) i oszczędził mieszkanie Izraela (...) Oto maca, którą spożywamy. Dlaczego? Bo ciasto przygotowane na chleb nie zdążyło wyrosnąć, kiedy Król królów, Święty, niech będzie błogosławiony, okazał się i dokonał ich wyzwolenia (...) Oto gorzkie zioła. Dlaczego je spożywamy? Bo Egipcjanie w gorycz zamienili życie ojców naszych, ale Święty, niech będzie błogosławiony (...). Pan domu, ojciec rodziny, wznosi pierwszy kielich:

Hallelujah! Chwalcie szludzy Pańscy, chwalcie Imię Pana (...). Hallelujah! Kiedy Izrael wychodził z Egiptu (...) Hallelujah!

Tekst biegnie wartko, nierówno. Poszczególne głosy wyskakują to tu, to tam lub przystają, aby złapać oddech i gnać dalej. Już trzeci Hallel. Tym razem napełnia się nie tylko kielichy biesiadników, ale także największy, stojący dotąd pusto na środku stołu. Przeznaczony on jest dla proroka Eliasza, który poprzedzi nadejście Pomazańca Bożego. Zaráz będzie czwarty Hallel. To w tym momencie zapewne

³ Rabinacka mekilta.

Chrystus wziął chleb, macę, chleb niekwaszony, podniósł oczy ku niebu, błogosławił i mówił: *Bierzcie i jedzcie*. A potem kielich: *Bierzcie i pijcie*⁶.

Nasz seder trwa dalej. Zjedliśmy już nie tylko potrawy rytualne, ale i mnóstwo tradycyjnych, przepisowo przyrządzonych – kaszernych – znakomitych, pesachowych. Przed końcowymi, popularnymi śpiewankami niemieckiej proveniencji - o sprawiedliwości Bożej, dzięki której anioł śmierci poraził człowieka, co zabił wołu, który wypił wodę, co zalała ogień, który spalił kij, co zbił psa, który zagryzł kota, co udusił baranka, baranka, baranka. Śpiewy mówią jeszcze o tym, że jest jeden Bóg, dwie tablice Prawa, trzech patriarchów, cztery żony etc. Śpiewa się jeszcze starą, przepiękną pieśń:

*Choćby nasze usta napęłniły się śpiewem
jak morze napęłnione jest wodą...
Choćby nasze oczy błyszczały jak słońce i księżyc
choćby nasze ręce rozpostarły się jak orle skrzydła,
choćby nasze nogi miały szybkość jelenia,
nie zdołamy dość Ci dziękować, Przedwieczny,
Boże nasz i Boże ojców naszych,
i chwalić imię Twoje za tysiące i miliardy dobrodziejstw,
którymi nas obsypałeś – nas i ojców naszych.
Ty wyzwoliłeś nas z Egiptu, Przedwieczny, Boże nasz,
Ty nas wykupiłeś z domu niewoli.*

Bóg, w ujęciu Izraela, jest Bogiem Jedynym, a konsekwentnie jego religia jest czystym monoteizmem⁷. Islam, zdaniem tradycji rabinackiej, także jest monoteizmem, jakkolwiek zawierającym błąd, bo Mahomet nie był prawdziwym prorokiem. Natomiast chrześcijaństwo, zgodnie z tą samą tradycją, jest na drodze ku politeizmowi. Żyd, przechodzący na islam, nie łamie swej wiary w jednego Boga, ale jeśli uwierzy w Boga Trójosobowego, przestaje być monoteistą. A już fakt, że Chrystus jest jedną z osób Boskich, jest dla wierzącego Żyda absolutnie nie do przyjęcia, wręcz nie do pomyślenia. Ale kabaliści żydowscy, poczynając od rabbiiego Aqiby, przeczuwali, że bogactwo Bożego bytu wyraża się jakąś różnorodnością form. Przyjmując w średniowieczu elementy hellenistyczne, kabaliści nazwali je emanacjami lub energiami boskimi.

Tym niemniej sami sobie stawiali przestrożę, aby roztropnie zapuszczać się w filozoficzno-teologiczne dociekania i nie przypisywać tym energiom zbyt wielkiego znaczenia, a już zwłaszcza nie uznać ich za osoby. Byłoby to odcięcie się od boskiego korzenia jedności lub, według innego określenia, byłoby to „uderzeniem w korzeń”, tzn. zanegowałoby Bożą jedność. Patrząc z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej można tu dostrzec pewne ukierunkowanie ku pojęciu Boga-Trójcy. Dlatego też Żyd przechodzący na chrześcijaństwo nie znajduje się w całkowicie obcym sobie świecie, lecz odnajduje w nim elementy własnej tradycji. Nie jest to jednak wniosek logiczny i przejście z wiary w Boga Jedynego do wiary w Boga Trójjedynego bez osobnego objawienia jest absolutnie niemożliwe.

Jedyny Bóg ma wszakże w Izraelu wiele imion, a każde z nich podkreśla czy uwypukla inny aspekt. I tak np. według nauki kabalistów, pierwsze i podstawowe imię Boga: „Jestem, który jestem” – *Ehje aszer ehje* ma swój korelat w Miłosierdziu – *Rachamim*. „Bóg miłosierdzie” – to imię przekraczające wszystkie inne imiona. „Który jestem” znaczy bowiem tyle co „będę, Kim będę” lub „zobaczysz, Kim będę”, czyli „zobaczysz, że będę miłosierdziem”. Imieniu *El* jako korelat odpowiada Dobroć – *Chesed*; Imieniu *Elohim* odpowiada Sprawiedliwość – *Segeqa*; Imieniu *JHWH*, które zresztą jakoś łączy się z *Ehje aszer ehje*, Prawda i Pokój – *Emet-Szalom*. W Bogu panuje jednak doskonała harmonia przymiotów. I tak np. stwarzając świat, Bóg miał sobie powiedzieć: *jeżeli stworzę go opierając się tylko na swojej sprawiedliwości, będzie to dla człowieka zbyt twarde, bo wiem, że grzeszy nadużywając swej wolności i śmiercią umrze. A jeśli stworzę go tylko z dobroci, to człowiek ukarany za grzech, zacznie grzeszyć na nowo*. Dlatego Bóg zdecydował stworzyć świat, opierając się na sprawiedliwości i dobroci, tym samym równoważąc je nawzajem. Jeśli człowiek zgrzeszy, zasłuży na śmierć, ale Bóg odzyska go dzięki swej dobroci. Sprawiedliwość i dobroć Boża zrównoważone ze sobą, to

⁶ Niektórzy współcześni specjaliści sądzą, że podczas Ostatniej Wieczery obie konsekracje były od siebie oddalone w czasie.

⁷ Niektórzy współcześni egzegeci nie są zgodni co do monoteizmu Abrahama. Tutaj mówimy jednak o monoteizmie Izraela według późniejszej tradycji, zw. jahwistyczną.

właśnie miłosierdzie, *Rachamim*. Dlatego Bóg gotów jest zawsze przebaczać, aby odzyskać człowieka mimo wszystko. Jeszcze jedno piękne imię Boże *Maqom* – Miejsce, Bóg bowiem jest wszędzie obecny. Przy końcu świata dojdziemy do *Maqom gadosz* – świętego Miejsca, które jest samym Bogiem, ale już teraz świat ma być święty i zamieszkały przez *Szekinę* – Bożą Obecność. Nazwa *Szekina* pochodzi od hebrajskiego rdzenia oznaczającego zamieszkiwanie, przebywanie, bycie w pobliżu, a nawet w takiej bliskości, jakiej nie można sobie wyobrazić. Boża Obecność przebywa np. tam, gdzie ludzie gromadzą się wokół Tory. Na pewno, jeśli jest ich dziesięciu, pięciu, dwóch, ale nawet gdy tylko jeden człowiek zajmuje się słowem Bożym, *Szekina* jest z nim, przy nim i nad nim.

Religia Izraela, jak wspomnieliśmy wyżej, ma formę aktywności w przywiązaniu do Boga, współbycia z Bogiem, działania w Jego obecności, w Jego towarzystwie. Mówiąc o maksymalnym zbliżeniu do Boga, mistycy-kabaliści używają określenia „przyklejenie” lub „sklejenie”, dające szansę najintensywniejszej formy bliskości. Mistyk żydowski, dzięki zjednoczeniu z Bogiem, chce Go poznać nie jako takiego, ale Jego wolę, przez którą osiąga się zbawienie. A owo poznanie dokonuje się nie tyle w porządku myśli, co w porządku miłości. Jest to poznanie „Bycia dla Kogoś”, podstawa hebrajskiej antropologii; uznanie, że jest się „księżycem”, podczas gdy Bóg jest „słońcem”. Księżyc „istnieje” tylko dzięki światłu, które zostało mu udzielone. Cały jego blask pochodzi z udzielonego mu światła. Nie ma tu opozycji, jest tylko problem ustawienia się w taki sposób, aby być w pełni oświetlonym a przez to uczestniczyć w Bożej światłości.

Adam, jako archetyp każdego człowieka, uczestniczy w Bożej światłości przez to, że wyciśnięty w nim Boży obraz jest obrazem światła. Izrael natomiast ma dwa oblicza: jedno odtwarza Adama w jego pozaczasowej funkcji łączenia ziemi z niebem, ale partycypujący także w jego grzechu, drugie natomiast odtwarza funkcję Mesjasza, posłusznego, umęczonego i uwielbionego Sługi Jahwe. Jest to rzeczywistość metafizyczna, pozaczasowa, jakkolwiek dokonuje się w czasie. To właśnie owa tajemnica Izraela, która okaże się dopiero w ostatnim dniu dziejów ludzkości. Teraz Izrael

kontynuuje swój marsz z teologiczną nadzieją, którą pokłada w Bogu Jedynym i Jego nieodwracalnym Przymierzu. Przymierze miłości z Bogiem nadaje Izraelowi całą jego wartość. Jego dzieje na ziemi nierzadko naznaczone są zdradą, niewiernością i grzechem. Dlatego Jahwe nie oszczędza swego ludu. Boże miłosierdzie jednak zwycięży: *Ze względu na krew przymierza zawartego z tobą wypuszczę więźniów twoich z bezwodnej cysterny. Wróć do ciebie, Córo Syjonu, wygnańcu nadziei, dzisiaj cię o tym zapewniam, że cię wynagrodzę w dwójnasób* (Zch 9, 11-12).

Tak więc Syn Maryi, córki izraelskiej z rodu Dawida, przychodzi na ten świat w Bet-Lechem w Judei. Przez obrzezanie zostaje włączony do społeczności ludu Przymierza, a po 40 dniach wykupiony jako własność Jahwe. *Wzrasta w mądrości i w łasce u Boga i u ludzi*. Kiedy kończy 12 lat, po raz pierwszy przywiązuje filakterie do czoła i ramienia, zakłada szal do modlitwy i tym razem już obowiązkowo, recytuje *Szema Israel* w rytm skłaniającego się czoła. Całe Jego dzieciństwo i młodość, jak i reszta życia upływają w środowisku izraelskim, którego specyficzny język, kultura i forma religii kształtują Jego ludzką osobowość, Jego mentalność, wypełniają Jego pamięć i wyobraźnię. Jego Boże synostwo ma inny charakter niż każdego Hebrajczyka. Tym niemniej to, co składa się na synostwo Boże Izraela, w Nim właśnie osiąga doskonałą, nieskazitelną realizację. I właśnie z tajemnicy ogólnoisraelskiego synostwa Bożego wyrasta Jego własna tajemnica-tajemnic Bożego synostwa z natury. Inaczej mówiąc – tajemnica naturalnej tożsamości z Bogiem.

Trzydzieści parę lat spędzonych w Nazarecie – to nie tylko fizyczna praca rzemieślnika, to także proces dojrzewania odrośli Jessego, która rozkwita i wydaje owoc streszczający w sobie wszystko, co w Izraelu najpiękniejsze, najwierniejsze, najposłuszniejsze, najświętsze, co w Izraelu jest boskie, choć należy do wymiaru jego ludzkiej egzystencji.

Franz Mussner formułuje tezę⁸, że Jezus jest w ścisłym znaczeniu tych słów – „duchowym produktem” Izraela, jego „kwintesencją”, jego „szczytem”, że określenie, które tu by się najlepiej nadawało, to „rekapitulacja” (rekapitulować – *anakephalaioasthai*); że w tym samym sensie, w jakim przy-

⁸ *Traktat über die Juden*, München 1979, s. 208-211.

kazanie miłości Boga i bliźniego rekapitułuje całą Torę, Chrystus rekapitułuje sens Izraela, który skupia się w Nim jak w soczewce. Jezus jest nie tylko prawdziwym Izraelitą, ale także reprezentantem Izraela jako takiego. Wybrany jak Izrael, ukrzyżowany jak Izrael, ocalony jak ocalony będzie Izrael. To ostatnie nie pokrywa się w czasie, podobnie zresztą jak i drugie nie pokrywa się w czasie, ale chodzi tu przecież o rzeczywistość metahistoryczną: *Bo jeżeli ich (Żydów) odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia!* (Rz 11,15).

Nie tylko jednak paralelizm przeznaczenia ukazuje Izrael w postaci Jezusa sugerując ich wzajemną tożsamość. Bardziej jeszcze okazuje się przez to posłuszeństwo woli Bożej, które – niedoskonałe w przypadku narodu wybranego – jest doskonałe i absolutne w przypadku Jezusa: *Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który mnie posłał i wykonać Jego dzieło* (J 4,34); *uniżył samego siebie, stawszysię posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,8); *A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał* (Hbr 5,8). Jezus był posłuszny Ojcu. Izrael jako naród wybrany nie był i nie jest. I właśnie w tym sensie Jezus, posłuszny Syn, jest Żydem *par excellence*, jest doskonałym Izraelem.

Zatem wcielenie Syna Bożego to nie przyjęcie abstrakcyjnie pojętej ponadnarodowej natury ludzkiej, ale natury tego oto człowieka, któremu na imię Jezus z Nazaretu. Jako taki uczęszcza do synagogi, czyta i komentuje Torę i proroków. A kiedy zbliża się do zwojów świętej księgi, kiedy bierze do ręki zgarnięte w jedno frędzle swego płaszcza i dotknąwszy nimi Tory, całuje z nabożeństwem, czyni to ze świadomością, że ów symboliczny gest odnosi się do Niego samego. I kiedy zapewnia, że gdy dwóch lub trzech spotyka się w Jego imię, tam On jest między nimi, w uszach Jego izraelskich słuchaczy brzmi to jednoznacznie z twierdzeniem: *Ja jestem Tora i Ja jestem Szekina*. Znali bowiem oni powiedzenie tradycji rabinackiej zapewniającej, że *Szekina* obecna jest tam, gdzie dwóch lub trzech zbiera się dla czytania Tory. Jezus bierze więc znane Żydom sformułowanie i w miejsce jego określonych elementów wstawia samego siebie. Tylko dlatego i tylko wówczas uzyskuje ono nowy i pełny sens.

Podobnie ma się rzecz z twierdzeniem o lekkim brzemieniu i słodkim jarzmie. Jarzmem słodkim i brzemieniem lekkim było brzemie Królestwa Niebieskiego oraz uznanie absolutnej suwerenności Jedyne Boga Jahwe, w porównaniu z ciężkim brzemieniem i okrutnym jarzmem niewoli w królestwie faraona. Skoro więc Jezus mówi o swoim jarzmie i swoim brzemieniu jako lekkim i słodkim, w odbiorze izraelskiego słuchacza utożsamia je z brzemieniem Bożego Królestwa i ze słodkim jarzmem Tory, którą przyszedł wypełnić, a nie zmienić i z której ani jota i ani jedna kreska się nie zmieni. Nie ma opozycji między „dawnym” obliczem Boga jako sprawiedliwego Sędziego a „nowym” obliczem Boga jako Ojca. Bóg Izraela zawsze był Bogiem miłosierdzia, ale – objawiające się życiem Boga-Człowieka – „wnętrzości miłosierdzia” stały się po prostu ludzkim sercem, czyli wcieloną *Rachamim* Jedyne Boga Jahwe. *Rechem* oznacza wnętrzości w sensie: macierzyńskie łono, które umiejscowione jest „pod sercem” i pulsuje zgodnie z jego rytmem. *Rachamim*, imię Boga, który jest miłosierdziem, z chwilą wcielenia Syna Bożego określa więc bosko-ludzką miłość, której symbolem jest Serce Jezusa⁹. Ale to nie jest jeszcze „dno” Wcielenia. Bóg – rezygnując chwilowo z przysługującej Mu chwały – przyjął postać sługi, niewolnika. Tylko niewolnika można było sprzedać za 30 srebrników i powiesić na krzyżu. A właśnie On miał ponieść śmierć krzyżową.

Chrystusowy krzyż, który stanął na niewielkim wzniesieniu Golgoty, stał się jednak szczytem góry kosmicznej, czyli takiej, która wierzchołkiem sięgała nieba. A drzewo krzyża stało się drzewem naprawdę życiodajnym, wypełniając funkcję drzewa rajskiego, które z racji ludzkiego nieposłuszeństwa stało się drzewem śmierci. Dlatego „sensem” śmierci jest to, że i ona umrze, a bezsens życia kończącego się śmiercią zostanie unicestwiony, dzięki absolutnemu posłuszeństwu „aż do śmierci krzyżowej”. Przez to, Chrystus nie tylko wypełnił kapłańską funkcję swojego narodu, z którego wyszedł i z którym się w tej funkcji utożsamiał, ale stał się ponadto Arcykapłanem Nowego Przymierza.

⁹ Taki wniosek wyciągnął ze swych rozważań jeden z braci Raikibonne, Żyd, ksiądz katolicki, współzałożyciel zgromadzenia Notre-Dame de Sion.

Na krzyżu dokonano się także przemienienie i uwielbienie Chrystusa. Na Taborze odbyły się tylko zewnętrzne manifestacje tej rzeczywistości. A zatem w osobie Chrystusa Izrael w pewnym sensie już został uwielbiony, jakkolwiek jako naród ciągle jeszcze czeka na swoje ostateczne zmartwychwstanie, które zbiegnie się z momentem wypełnienia się czasu i nadejścia dnia Jahwe, dnia Chrystusa.

Chrystus jest już jednak Przyjacielem Oblubieńca, właśnie jako Ten, który wypełnił funkcję złączenia w jedno dwojga zakochanych. Wprawdzie rolę „przyjaciela oblubieńca” w stosunku do Chrystusa Jan Ewangelista przypisuje Janowi Chrzcicielowi (J 3,29), ale jest to tylko funkcja typologiczna, którą w pełni realizuje Syn Boży. Św. Paweł mówi o wielkiej tajemnicy małżeństwa w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła (Ef 5,32) i ten sam Paweł twierdzi, że dopiero wówczas nastąpi koniec, kiedy Chrystus przekaże królowanie Bogu i Ojcu. *A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28). Spełni się wówczas Zachariaszowe proroctwo o jedynym dniu Jahwe, o którym wie tylko Bóg a który będzie dniem ostatnim i wiecznym bez zimna i mrozu, kiedy to żywa woda płynąć będzie i w zimie i w lecie bez dnia i nocy, bo wieczorną porą będzie jasno. A Jahwe zapanuje nad całą ziemią. W owym dniu Jahwe będzie jedyny i jedyne będzie Jego imię (14, 6-9). Jak mają się do siebie dwa apokaliptyczne obrazy godów Baranka i Jego małżonki (Ap 22,9, 17-21) oraz wspomnianego wyżej dnia Jahwe?¹⁰ Prowizorycznie powiedzmy sobie, że oba odnoszą się do tej samej rzeczywistości, zmieniającej się zależnie od sposobu patrzenia: przez pryzmat Chrystusa w relacji do Kościoła lub w relacji do Ojca. W relacji do Kościoła Chrystus stanowi z nim „jedno ciało” i w tym aspekcie sam spełnia rolę oblubieńca. Natomiast w relacji do Jedyne Boga jest przyjacielem radującym się Jego radością i miłującym Jego miłością Naród Wybrany – oblubienicę z *Pieśni nad pieśniami*.

Chrystus jest obliczem Boga jako widzialny „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). To widzialne zostało skonkretyzowane dzięki przynależności Jezusa do rodziny ludzkiej i pochodzeniu z rodu Dawida. Prawdziwy Chrystus – to nie

tylko prawdziwy Syn Człowieczy, ale także prawdziwy Syn Izraela. Brak ostrości tego drugiego rysu w wizji Wcielonego Syna Bożego zaciera w niej jeden z istotnych elementów składających się na pełnię Jego ludzkiej osobowości. Ten zaś element jest także jednym z głównych czynników dialogu chrześcijaństwa z Żydami.

Gdzie jest Izrael w twoim Chrystusie? – pytanie to domaga się ze strony chrześcijaństwa pogłębionej odpowiedzi, jeśli po słownych deklaracjach chce się uczynić w dialogu z Żydami następny krok.

¹⁰ Obszerną pracę na ten temat pisze w Jerozolimie Peter Du Brul SJ.

Israël, ou se trouve-t-il dans ton Christ?

Dieu a choisi non seulement la Mère mais aussi la famille et la nation avec sa langue, sa mentalité, sa culture et sa religion; Il a aimé un coin particulier de la terre. Le mystère d'Israël fait, par conséquent, partie constitutive de l'économie de salut. La filiation divine du Peuple Elu reçoit, dans le Christ, sa

réalisation parfaite, en ce sens que'elle devient la filiation naturelle qui est l'identité du Christ avec Dieu.

Les chrétiens sont invités, s'ils veulent réellement dialoguer avec les juifs, à répondre sincèrement et de façon approfondie à la question formulée dans le titre de l'essai.



Stefan Pastuszewski

Kościół Polskokatolicki

Kościół Polskokatolicki – pozostający w „pełnej jedności” z Polskim Narodowym Kościołem Katolickim w USA, Kanadzie i Brazylii – z punktu widzenia doktryny religijnej, kultu i ustroju kościelnego reprezentuje starokatolicyzm, który stanowił swoisty nawrót do zasad wiary i ustroju starego niepodzielonego Kościoła sprzed schizmy wschodniej w 1054 roku. Metaforycznie można więc powiedzieć, że starokatolicyzm jest prawosławiem Zachodu, a ściślej rzecz biorąc Europy Zachodniej, do czego zresztą w kontaktach ekumenicznych niedwuznacznie się przyznaje, nazywając siebie wprost „ortodoksją zachodnią”.

Idąc w tych porównaniach wobec tradycji chrześcijańskiej dalej, można stwierdzić, że tak jak neogotyck został sztucznie stworzony, a raczej odtworzony przez zapatrzonych w przeszłość akademików, tak starokatolicyzm jest „wynikiem dociekań konserwatywnych, historycznie myślących teologów”. Porównanie to nie jest wcale przypadkowe, bowiem starokatolicyzm szczególnie wyrzeka się potrydenckiej tradycji barokowej (od 1563 roku), utrzymując nawet swe świątynie w surowym neogotyckim stylu, jeśli już nie w stylu romańskim.

Taki kształt doktryny wystąpił jednak znacznie później niż formalne wyodrębnienie się starokatolicyzmu. Deklaracja Utrechcka – będąca skondensowanym zapisem konferencji – pochodzi z 1889 roku. Wcześniej nie uznano po prostu jurysdykcji oraz doktrynalnego pierwszeństwa Rzymu. Dotyczy to zarówno Kościoła Utrechckiego w Holandii, który powstał w r. 1724 i jest kościołem macierzystym przekazującym sukcesję apostołską jak i późniejszych wspólnot starokatolickich, a więc kościołów wylonionych na bazie protestu przeciwko uchwałom Soboru Wytykańskiego I z 1870 roku, jak wreszcie kościołów powstałych z nierozwiązania religijno-społecznych problemów mniejszości narodowych na przełomie XIX i XX wieku. Jedną

z istotnych, wspólnych przyczyn nieposłuszeństwa inicjującego wszystkie trzy nurty starokatolicyzmu była kwestia autonomii narodowej kościołów krajowych. Najostrzej problem ów zarysował się w Holandii, gdzie biskupi utrechcy już w średniowieczu wyróżniali się daleko idącą niezależnością od Rzymu, co przejawiało się między innymi w prawie wyboru biskupów przez kapitułę oraz w stosunkowo wczesnym rozpowszechnianiu Biblii w języku narodowym. Podobne podłoże miał zapoczątkowany przez ks. Ignacego von Döllingera (Niemcy) w Deklaracji Monachijskiej protest – głównie teologów i historyków – przeciwko ogłoszonemu 18 lipca 1870 roku uchwałą Soboru Watykańskiego I o uniwersalnej jurysdykcji Biskupa Rzymu i o jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności. Kwestie narodowe – głównie zaś sprawa wpływu na mianowanie proboszczów i elekcja biskupów pochodzących z danego narodu oraz na zarządzanie majątkiem kościelnym – legły u podstaw kościołów narodowych w Ameryce i Europie Wschodniej, szczególnie w państwach wielonarodowych. Chcąc uzyskać sukcesję apostolską uznały one – jakoby pod przymusem sytuacyjnym – starokatolickie zasady wiary, *mimo utrzymania w wielu przypadkach specyficznych rzymskokatolickich form służby Bożej i praktyk pobożnościowych*.¹ Tak więc trzeci nurt starokatolicyzmu – to typowe wolnoreligijne ruchy ludowe w łonie rzymskokatolicyzmu, które – po odrzuceniu ich przez papieżstwo – przyłączyły się do starokatolicyzmu przede wszystkim z uwagi na interes eklezjalistyczny. Do nurtu tego zaliczyć można oprócz Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA i Kościoła Polskokatolickiego (KP) w naszym kraju, Starokatolicki Kościół Mariawitów i Chorwacki Kościół Katolicki w Jugosławii.

U podstaw wyodrębnienia się starokatolicyzmu legły też odrębności doktrynalne. Kościół Utrechcki, liczy 12 tys. wyznawców, uznał np. jansenistyczny pogląd na dyscyplinę kościelną, głównie w sprawie celibatu, ale także dotyczący ordynacji biskupów i kapłanów. Przedstawiciele drugiego nurtu starokatolicyzmu, „protestanckiego”, przeciwstawili

¹ Urs Kury, *Die alt katolische Kirche, ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, Stuttgart 1966, s. 98.

się dogmatom Soboru Watykańskiego I oraz w pewien sposób nawiązali do występujących po Soborze Trydenckim tendencji skierowanych przeciwko centralizmowi władzy w kościele katolickim. Idzie tu głównie o gallikanizm (najwyższą instytucją w Kościele jest nie papież ale sobór, władza świecka jest uprawniona do jej kontroli), febronianizm (prymat Biskupa Rzymu jest nie prymatem jurysdykcji, ale honoru) i józefinizm (nieuznawanie bezpośredniej jurysdykcji papieża w kościołach lokalnych, głównie w sprawach organizacyjnych; władza świecka może ingerować w życie kościelne). Były to więc – podobnie jak w przypadku obecnego tradycjonalizmu – bardziej bunt teologów i działaczy społeczno-kościelnych niż hierarchów i wierzących. Pierwsze kościoły starokatolickie nazywano nawet kościołami uczonych i filozofów. Rola teologii w tych trzech typach kościołów starokatolickich o demokratyczno-hierarchicznym systemie organizacji kościelnej jest szczególnie. Teologia stanowi gwarancję jedności i wspólnoty duchowej, chroni przed błędami, herezjami i wypaczeniami.

Obydwie postacie nieposłuszeństwa (wobec jurysdykcji i doktrynalnego pierwszeństwa) pozwalają umieścić starokatolicyzm w znacznie szerszym zjawisku poprotestanckich ruchów wolno-religijnych w łonie Kościoła Rzymskokatolickiego, do których zaliczyć należy również Niemiecki Kościół Katolicki (1844 rok) i polski mariawityzm (1906 rok), z którego jedna gałąź – Starokatolicki Kościół Mariawitów – przyłączyła się do starokatolicyzmu. W 1929 roku została jednak wyłączona z Unii Utrechckiej za wprowadzenie kapłaństwa kobiet i inne wypaczenia doktrynalne. Druga gałąź – Kościół Katolicki Mariawitów – od 1933 roku zachowała całkowitą niezależność.

Unia Utrechcka – czyli *wolny związek samodzielnych starokatolickich kościołów krajowych, uznających te same zasady wiary, ustroju i służby Bożej, jak i pełna wspólnota kościelna* – oparta jest na Utrechckiej Deklaracji Wiary z 24 września 1889 roku. Deklaracja ta sporządzona została w myśl zasady św. Wincentego z Lerynu: *Trzymamy się tego co wszędzie, co zawsze, co przez wszystkich było wyznawane; to jest bowiem prawdziwe i rzeczywiście katolickie*. Akceptuje dogmatyczne orzeczenia siedmiu uznanych przez cały

Kościół soborów ekumenicznych. Pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa nazywa starokatolickim. Podstawą wiary dla tych Unii jest Biblia, głównie w protestanckim tłumaczeniu Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego oraz Symbol niceo-konstantynopoliński, czyli Credo mszalne.

Starokatolicyzm stanowczo odrzuca watykańskie dekryty z 18 lipca 1870 roku o nieomyślności w sprawach wiary i moralności oraz o uniwersalnej jurysdykcji Biskupa Rzymu. Nie uznaje – jako niepoprawnie przyjętego, bo nie uchwalonego przez Sobór Powszechny – dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP, choć nie kwestionuje jego treści. Podobnie jest z dogmatem o Wniebowzięciu NMP. Co się zaś tyczy innych dekretów dogmatycznych, zrodzonych po 1054 roku w łonie Kościoła Rzymskokatolickiego, to odrzuca je o tyle, o ile są one sprzeczne z nauką starego Kościoła. Inne są też u starokatolików – w odróżnieniu od Kościoła Rzymskokatolickiego – rozwiązania kwestii stosunku Tradycji do Pisma Świętego oraz nauki o łasce i zbawieniu.

Jeśli idzie o ustrój kościelny, to starokatolicy przyjmują zasadę synodalno-prezbiteriańskiego zarządzania samodzielnymi kościołami krajowymi i lokalnymi (biskupi są wybierani, a następnie konsekrowani), zaś Międzynarodowa konferencja Biskupów Starokatolickich, jako najwyższy organ Unii Utrechckiej, dba jedynie o czystość doktrynalną Wspólnoty Kościołów Starokatolickich oraz zajmuje stanowisko w spornych kwestiach wiary i moralności. Starokatolicy nie uznają zasad dyscypliny uchwalonych przez Sobór Trydencki. Głównie idzie tu o celibat duchownych.

Wspólnota Kościołów Starokatolickich licząca obecnie ok. 460 tys. wiernych, zawarła interkomunię z Kościołem Anglikańskim, Amerykańskim Kościołem Episkopalnym, Anglikańskim Kościołem w Kanadzie, Niezależnym Kościołem Katolickim Filipin, Kościołem Episkopalno-Reformowanym Hiszpanii i Kościołem Łużytańsko-Katolickim Portugalii. W przygotowaniu jest interkomunia z Kościołem Prawosławnym patriarchatu konstantynopolińskiego.

Po wprowadzeniu przez Rzym do liturgii języka ojczystego kult starokatolicki różni się obecnie od rzymskokatolickiego jedynie praktyką spowiedzi ogólnej – sakramentalnej, którą stosowano w starożytnym chrześcijaństwie do V wieku obok usznej (głównie dla dzieci i młodzieży). Obie formy spowiedzi uznane są za wystarczające. Dopuszcza się rozwody, orzeczone przez sądy świeckie nie orzekając przy tym, czy poprzednie małżeństwo było ważne czy nie.

Ogólnie rzecz biorąc cechą kultu starokatolickiego jest przeniesienie akcentu, ze strony obrzędowej na wewnętrzną, z wyraźnym naciskiem na potrzebę indywidualnych studiów biblijnych i patrystycznych. Widać tu połączenie wpływów protestanckich i prawosławnych.

Wnętrza świątyń starokatolickich kościołów są skromne, z małą liczbą obrazów i posągów, najczęściej – jak już wspomniano – utrzymane w stylu neogotyckim. Kult świętych jest ograniczony. Zresztą, jeśli idzie o szczegółowe sprawy kultu, praktyk pobożnościowych i życia religijnego, to we wspólnocie starokatolickiej wysepują znaczne rozbieżności – w zależności od wpływów protestanckich, anglikańskich czy rzymskokatolickich.

Kościół Polskokatolicki powstał w naszym kraju w wyniku misji Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA, który obecnie wraz z wiernymi w Kanadzie i Brazylii liczy ok. 300 tys. wiernych. Mimo że istniejący od 1906 roku w Polsce Kościół Mariawitów już w 1909 roku przystąpił do Unii Utrechckiej, to jednak główny organizator PNKK, biskup Franciszek Hodur, w 1919 roku zorganizował w Polsce specjalną samodzielną misję religijno-charytatywną, której centrum był Kraków. Dla porządku warto zaznaczyć, że PNKK powstał w wyniku zjednoczenia się – *nota bene* bardzo kłopotliwego i do dziś pozostawiającego w historiografii wiele znaków zapytania – ruchu niezależnych parafii polskich skupiających się w latach 1894–1896 wokół trzech rzymskokatolickich ośrodków wolnoreligijnych w Chicago, Buffalo i Scranton.

Przeglądając historię Kościoła Polskokatolickiego² odnosi się wrażenie, że kościół ten przechodził liczne i skomplikowane stadia rozwoju. Nie wszyscy jego przywódcy i kapłani dorastali do wysokości zadań, nierzadko prze-

wały ambicje i interesy osobiste – co w kościołach autonomicznych i demokratyczno-hierarchicznym (synodalno-prezbiteriańskim) ustroju jest dość typowe. Dotyczy to w znacznej mierze tej kadry duchownych, których z wielu względów, głównie dyscyplinarnych (celibat), przeszli z Kościoła Rzymskokatolickiego. W takich przypadkach wystarczyło udzielenie im jurysdykcji przez zwierzchnika na podstawie pozytywnej opinii Rady Pedagogicznej Kościoła Polskokatolickiego. Następowало to zwykle po pewnym wtajemniczeniu w doktrynę starokatolicką.

W roku 1951 Kościół Polskokatolicki oficjalnie ogłosił autokefalię, a więc swoją odrębność i niezależność. Można w nim na wzór anglikanizmu wyróżnić High Church i Low Church. Pierwszy oficjalny – traktuje narodowe posłannictwo jako współpracę z władzą, szczególnie tą, która formalnie deklaruje dbałość o interesy ludu oraz uznaje oficjalny patriotyzmy państwowy, zaś drugi jest typowym Kościołem ludowym, artykułującym religijne i społeczne dążenia narodu, a precyzyjniej rzecz ujmując, tej jego części, która jest rządzona. Tak istotna dla tego kościoła „ludowość” przejawia się w trosce o parafian, o wyzwalanie ich dążeń do przemian, o sprawiedliwość społeczną. Coraz częściej kler KP posługuje się chwytliwym pojęciem „kościół ojczyzny”.

W KP obserwuje się również tendencję do wprowadzenia, dotąd w wyznaniu tym nieznanego, życia zakonnego. Skłonności monastyczne wynikają głównie z tradycyjnej, polskiej pobożności katolickiej, jednak brak kadry uniemożliwia ich realizację.

Kościół Polskokatolicki liczy obecnie około 30 tys. wiernych, ma 84 parafie, ponad 100 duchownych, w tym trzech biskupów czynnych, dwóch biskupów-elektów i jednego biskupa-emeryta. Posiada trzy diecezje: warszawską, wrocławską i krakowską. Najwyższą władzę zwierzchnią i prawodawczą sprawuje Synod Ogólnopolski obradujący co cztery lata, zaś władzę wykonawczą – Rada Synodalna. Niższe szczeble – to Rady Diecezjalne i Rady Parafialne.

² Najlepiej do tego celu służy praca Szczepana Włodarskiego *Historia Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1964, bądź Wiktora Wysoczańskiego *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, obie ZW „Odrodzenie”.

Przewodniczący Rady Synodalnej nosi roboczy tytuł „zwierzchnika Kościoła Polskokatolickiego”. Obecnie jest nim biskup Tadeusz R. Majewski.

Duchownych kształci Sekcja Teologii Starokatolickiej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Działalność edytorską prowadzi Zakład Wydawniczy „Odrodzenie” będący jedną z agend Zakładów Produkcyjno-Usługowych „Polkat”, które z kolei służą pomocą finansową księżom, wspierają budowy i remonty kościołów, plebanii i domów parafialnych. ZW „Odrodzenie”, oprócz wydawnictw typowo kościelnych, wydaje stojący na niezłym poziomie Kwartalnik Teologiczno-Filozoficzny *Postanowienie*, tygodnik *Rodzina* o zaskakującym – jeśli się weźmie pod uwagę liczbę wiernych – nakładzie 15 tys. egzemplarzy i coroczny *Kalendarz Katolicki*. Przystępny charakter tych dwóch ostatnich wydawnictw świadczy o wspomnianym duchu ludowości.

Niezwykle charakterystyczną dla Kościoła Polskokatolickiego działalność religijno-społeczną, której główną ideą – według bpa F. Hodura – jest: *przygotowanie polskiego ludu do walki z jego wrogami*, prowadzą rady parafialne, ale przede wszystkim Społeczne Towarzystwo Polskich Katolików, któremu podlegają wspomniane już ZPU „Polkat”. Jednym ze statutowych celów tego towarzystwa jest *rozwijanie i popieranie działalności oświatowej i kulturalnej, prowadzonej w duchu utrwalania pokoju, patriotyzmu oraz międzyludzkiej i ogólnochrześcijańskiej solidarności*. Zajmuje się ono również bardzo intensywnie sprawą łączności z polonią zagraniczną, głównie amerykańską.

Po Soborze Watykańskim II Kościół Rzymskokatolicki rozpoczął dialog ekumeniczny z bliskim mu doktrynalnie, a nawet niemal identycznym, jeśli idzie o formy kultu, starokatolicyzmem, w tym z Kościołem Polskokatolickim. Istnieją już Mieszane Komisje ds. dialogu w Holandii, RFN i Szwajcarii. Przygotowują one porozumienie w sprawie ograniczonej wzajemnej pomocy duszpasterskiej i sakramentalnej. Jeśli idzie o Polskę, to dialog ten ze względu na wiele jeszcze żywych napięć, choć raczej już historycznych – jest utrudniony. Zaskakujący znawców problemu był udział zwierzchnika KP, bpa Tadeusza R. Majewskiego, w pogrze-

bie Prymasa Polski – Stefana Kardynała Wyszyńskiego, a potem spotkanie w dniu 25 czerwca 1981 roku Prymasa Polski, kardynała Józefa Glempa, z kierownictwem Polskiej Rady Ekumenicznej, w skład którego wchodzi zwierzchnik narodowców. Jeśli idzie o kwestię prymatu papieża, to – wbrew powszechnym opiniom – KP uznaje wraz ze wszystkimi starokatolikami historyczny prymat, tak jak *siedem soborów ekumenicznych i ojcowie starego Kościoła przyznawali go biskupowi Rzymu, jako primus inter patres za zgodą całego Kościoła pierwszego tysiąclecia*. Po wyborze Jana Pawła II w wielu parafiach KP udostępniono zdjęcia Ojca Świętego; niektóre gablotki przykościelne zamieszczały materiały poświęcone tak ważnemu dla narodu polskiego wydarzeniu. Prasa polskokatolicka uważnie śledzi poczynania papieża. Obecnie klimat wzajemnych stosunków między rzymskokatolicyzmem a katolicyzmem narodowym w Polsce znacznie się ocieplił; choć nie brak jeszcze trudności.

Eglise polono-catholique

L'église polono-catholique fait partie du vétérocatholicisme. Elle fut fondée aux Etats Unis comme Eglise Catholique Nationale Polonaise. Actuellement elle compte environ 300 milles des fidèles, qui vivent aux Etats Unis, au Canada et au Brésil.

Le fondateur, évêque Franciszek Hódur, créa une mission religieuse et charitable indépendante à Cracovie qui est devenue ensuite une nouvelle confession. Après l'évolution multiple et complexe, elle devient l'église „autoképhalique”, c'est-à-dire qu'elle est indépendante, du point de vue

d'organisation, d'autres églises. Comme dans l'anglicanisme, on peut y distinguer la High Church et la Low Church. Pour les raisons publicitaires, cette confession se présente de nos jours comme „église de la patrie”.

En Pologne, l'église polono-catholique compte actuellement environ 30 milles des fidèles, répartis en trois diocèses (Varsovie, Wrocław, Cracovie) et 84 paroisses dans lesquelles travaillent plus de 100 prêtres. Comme les autres églises vétérocatholiques, l'église polono-catholique est entrée en dialogue œcuménique avec le catholicisme romain.



Roman Dzwonkowski SAC

Życie religijne Polaków we Francji

(1905-1980)

W okresie międzywojennym znalazło się we Francji ponad pół miliona Polaków. Już jednak w latach 1905-1914 przybyło tu 20 tys. robotników polskich do pracy w rolnictwie¹. Tylko pewna część z nich – w diecezjach Versailles, Nancy i Troyes – mogła się spotkać raz na rok z duszpasterzem polskim. W tym samym czasie kilkuset górników polskich z Westfalii z rodzinami, osiedliło się w północnej Francji i zażądało duszpasterza mówiącego ich językiem. Żądanie zostało spełnione². W roku 1980 Polonię francuską (Polaków i Francuzów polskiego pochodzenia) ocenia się na 800 tysięcy do miliona osób.

Od początku życie religijne tej społeczności jest jednym z najważniejszych elementów jej historii we Francji. Stanowi ono również ważny czynnik w zachowaniu odrębności kulturalnej tej grupy etnicznej.

Podstawą źródłową dla niniejszych uwag jest polska prasa wychodząca we Francji w latach 1922-1980, wyniki badań w archiwach kilkunastu diecezji francuskich i w archiwach polskich organizacji katolickich oraz setki rozmów przeprowadzonych przez autora w ciągu ostatnich ośmiu lat w różnych regionach Francji, gdzie osiedlili się Polacy.

Czynniki decydujące o charakterze życia religijnego Polaków

Za najważniejsze czynniki należy uznać następujące:

1. Specyfika i charakter religijności Polaków.
2. Struktura zawodowa emigracji polskiej.
3. Istnienie zwartych osiedli polskich w niektórych regionach i fakt rozproszenia Polaków, szczególnie w okręgach wiejskich.
4. Rozwinięty system własnych organizacji.
5. Formy duszpasterstwa we Francji.

Każdy z wymienionych czynników wymaga omówienia.

Od początku do chwili obecnej (pomimo niewątpliwej ewolucji), religijność Polaków we Francji wyraźnie różniła się od religijności miejscowej. Różnice te wynikały z odrębności wielu form kultu, odrębnej często symboliki religijnej, rozwiniętej paraliturgii, tradycji i zwyczajów nie znanych we Francji, dużej roli śpiewu religijnego itp. W ramach ogólnej obrzędowości i symboliki katolickiej, Polacy reprezentowali własne, nie znane gdzie indziej formy religijnego wyrazu. Były one związane zwłaszcza z głównymi świętami liturgicznymi (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało), kultem Eucharystii i kultem maryjnym. Inna była także wśród nich pozycja duszpasterza, gdyż Polakom obcy był tradycyjny antyklerykalizm robotniczych środowisk francuskich. Socjolog niemiecki Joachim Wach wyróżnia trzy formy wyrazu religijności, których przypomnienie może tu być użyteczne¹. Wyraz teoretyczny (doktryna), praktyczny (kult) oraz socjologiczny (przynależność do wspólnoty czy organizacji kościelnej). Opierając się na tym rozróżnieniu można stwierdzić, że przy tożsamości doktryny religijnej oraz częściowo dwu pozostałych elementów u Francuzów i Polaków, ci ostatni przenieśli do Francji nieznaną tu charakter religijności, widoczny w dziedzinie form kultu i więzi z własnymi ośrodkami religijnymi.

Istniejące w tej dziedzinie różnice sprawiły, że Polacy przeżywali duże trudności psychologiczne przy włączaniu się w życie religijne francuskie i zachowali wierność duszpasterstwu polskiemu. Ostatnie, bardzo szybkie i często radykalne zmiany liturgiczne i pastoralne we Francji pogłębiły jeszcze to zjawisko. Dalsze różnice rodzą się stąd, że religijność polska ma charakter znacznie mniej intelektualny niż francuska i stoi pod znakiem „serca”, czego przykładem mogą być np. różnego rodzaju nabożeństwa paraliturgiczne. Widoczny jest w niej również rys bardziej moralny, niż analityczny i spekulatywny, typowy dla mentalności francuskiej. Ten charakter religijności przechowywany jest nadal w „zbiorowej pamięci” skupisk polskich.

¹ G. Maucou, *Les étrangers en France*, Paris 1932, s. 62-63.

² Y.M. Hilaire, *Une chrétienté aux XIX siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Vol. II, Villeneuve-d'Ascq 1977, s. 799, 910.

³ *Sociologia religii (Sociologie de la religion)*, Warszawa 1961, s. 49-60.

Religijność Polaków we Francji przez cały czas poddawana była ostrej krytyce przez duszpasterzy francuskich. Główne zarzuty sprowadzały się do twierdzenia, że ma ona charakter typowo socjologiczny, że jej przejawy zewnętrzne opierają się nie na przekonaniach, lecz na przyzwyczajeniach, że nadmierną rolę odgrywa w niej folklor religijny i wreszcie, że w wielkiej mierze jest ona produktem nacjonalizmu polskiego (*le sous-produit du nationalisme*). Niezależnie od słuszności, czy niesłuszności tych ocen należy stwierdzić, że oryginalność polskiej kultury religijnej stała się niewątpliwie jedną z głównych przyczyn jej dużej odporności na różne niekorzystne wpływy i uwarunkowania we Francji.

Bardzo duży wpływ na życie religijne Polaków we Francji wywarł fakt, że emigracja polska miała charakter czysto robotniczy. A chociaż drugie i trzecie jej pokolenie zdobyło awans zawodowy i często społeczny, to ogólny charakter religijności pozostał w zasadzie ten sam. Polacy reprezentowali – i tak pozostało nadal – religijność ludową z jej zaletami i brakami (w Polsce nie ma większych różnic między religijnością robotników i ludności wiejskiej). Należy do nich duże przywiązanie do Kościoła, wielka ofiarność finansowa na cele religijne, gotowość do współpracy z duszpasterzem, uznanie jego przewodniej roli w życiu religijnym i społecznym oraz typowe dla warstw uboższych nastawienie konserwatywne. Zostało ono wzmocnione naturalnym u emigrantów przywiązaniem do form kultu wyniesionych z ojczyzny i do zachowania, wśród wielu zmian wynikających z samego faktu emigracji, stałych elementów egzystencji. Ich symbolem stawały się własne formy religijności.

Struktura zawodowa zadecydowała o życiu religijnym Polaków w podwójnym sensie. Najpierw o jego przejawach zewnętrznych a następnie o charakterze duszpasterstwa. Jeśli bowiem górnicy i większość robotników pracujących w przemyśle mogli korzystać ze stałego duszpasterstwa polskiego, to robotnicy rolni rozproszeni po wsiach objęci byli tylko duszpasterstwem dojazdowym, mniej lub bardziej dostępnym (*la pastorale occasionnelle*). Niemiała ich część korzystała zeń tylko bardzo rzadko lub nawet wcale.

Znaczenie zasadnicze dla życia religijnego miało istnienie zwartych ośrodków polskich w górniczym okręgu na północy Francji (dep. Nord i Pas de Calais), gdzie osiedliło się ok. 200 tys. Polaków a także we wschodniej Francji i niektórych innych ośrodkach przemysłowych (np. Saint Etienne). Powstały tam bowiem już w latach dwudziestych polskie stałe placówki duszpasterskie. Choć nie miały one aż do r. 1952 praw parafii, to jednak najczęściej praktycznie i w opinii emigrantów spełniały ich rolę.

Placówki te rozwinęły wszystkie, typowe dla duszpasterstwa polskiego, tradycyjne środki oddziaływania i formy życia religijnego, cenione przez emigrantów. Ośrodki te stały się przykładem masowej religijności Polaków, która stanowiła duży kontrast z religijnością miejscowego środowiska robotniczego. To ostatnie nie kryło swej niechęci do Polaków, którzy łączyli się w kościele z francuską, wyższą kadrami techniczną (inżynierowie, dyrekcja), traktowaną bardzo często przez robotników francuskich jako wroga im klasa społeczna.

Polskie placówki duszpasterskie były uważane za główny powód istnienia tzw. religijnego „getta“ polskiego i najważniejszą przyczynę braku integracji religijnej Polaków do Kościoła francuskiego. Opinia ta utrzymuje się do dziś. Zgodnie z nią księża polscy powinni wprowadzać Polaków do kościoła francuskiego; a nie podtrzymywać odrębności religijnej, skoro i tak pozostaną oni na stałe we Francji. Kryło się tu źródło wielu konfliktów.

Duszpasterze polscy uważali, że procesu asymilacji religijnej nie można przyspieszać w sposób sztuczny i wyznaczać mu z góry określonych granic czasowych. Duszpasterstwo polskie powinno więc istnieć według ich opinii tak długo, jak istnieje jego potrzeba. Jako uzasadnienie tej opinii podawano znany fakt, że tam, gdzie brak było duszpasterza polskiego, Polacy przyjmowali postawę robotniczego środowiska francuskiego, to znaczy obojętność religijną i lewicowe nastawienie społeczne. Nadzieje na wejście do Kościoła francuskiego okazywały się więc zupełnie płonne.

Natomiast parafie polskie chroniły od skutków wykorzenia kulturalnego, pozwalały zachować religijność i przekazywały ją następnym pokoleniom integrującym się

w życie społeczeństwa francuskiego. Taka jest opinia strony polskiej:

Odrębnym i bardzo interesującym problemem, który tu jednak nie może być rozwinięty, jest życie religijne polskich robotników rolnych we Francji, żyjących w rozproszeniu i pozbawionych własnego, stałego duszpasterstwa. W pierwszym okresie pobytu we Francji przeżywali oni bardzo bolesny dla nich szok religijny. Jego powodem była dość częsta konieczność pracy na roli w niedzielę i święta, zupełnie inny charakter religijności miejscowej lub jej brak, izolacja i osamotnienie na wsiach, pogłębione nieznaną języka.

Obserwacje z terenu całej Francji potwierdzają fakt, że jedynie pierwsze, przybyłe z Polski pokolenie robotników rolnych zachowało dawną religijność. Ich dzieci wychowane w środowisku francuskim przyjęły, poza wyjątkami, postawę obojętności religijnej.

Wydaje się rzeczą niewątpliwą, że czynnikiem o decydującym znaczeniu dla świadomości narodowej Polaków we Francji, jak i dla ich życia religijnego, był niezwykle rozwinięty i prężny system różnych organizacji polskich, stworzony w okresie międzywojennym i podtrzymywany po II wojnie światowej. Przed rokiem 1940 istniało we Francji ok. dwa tysiące stowarzyszeń zrzeszających ponad 100 tys. członków. Stowarzyszenie o charakterze czysto religijnym liczyły ponad 20 tys. osób. Należy jednak dodać, że poza niewielką ich częścią, która przyjmowała społeczny program lewicowy, wszystkie organizacje pozostawały w bliskiej łączności z kościołem i duszpasterzem polskim. Ich zjazdy, obchody rocznic powstania i świąt narodowych itp. rozpoczynały się zawsze w kościele.

Najważniejszą rolę stowarzyszeń było jednak przekazywanie dzieciom i młodzieży wartości kultury polskiej, a tym samym i elementów tradycyjnej religijności. W ciągu ostatnich 60 lat przeszły przez nie dziesiątki tysięcy osób.

Od końca lat pięćdziesiątych rozpoczyna się powolny kryzys całego systemu organizacji. Jest on wynikiem przemian społecznych, jakie w tym okresie się rozpoczęły. Główne spośród nich – to awans zawodowy młodzieży,

rozpadanie się zwartych dotychczas osiedli polskich na skutek poszukiwania innej pracy przez młodsze pokolenie, małżeństwa mieszane oraz schematyczny system pracy dotychczasowych organizacji.

W ostatnich latach tworzy się powoli nowy typ stowarzyszeń obywateli francuskich polskiego pochodzenia. Przejmują one zasadniczo tradycyjną postawę współpracy z Kościołem.

Formy duszpasterstwa polskiego we Francji były przede wszystkim wynikiem geograficznego rozmieszczenia Polaków. Możemy tu pominąć znaną skądinąd działalność duszpasterską w formie istnienia stałych placówek quasi-parafialnych oraz duszpasterstwa objazdowego (*la pastorale itinérante ou occasionnelle*) dla Polaków na wsi. To ostatnie było zupełnie niewystarczające z braku księży polskich. Jeszcze np. w r. 1933 Polska Misja Katolicka w Paryżu przydzielała poszczególnym księżom po kilka departamentów do objazdu w ciągu roku. Trzeba było docierać do emigrantów rozproszonych w setkach małych miejscowości wiejskich.

Powszechnie stosowanym systemem przy tego rodzaju pracy był „wieczór i poranek“ na jedną lub kilka pobliskich miejscowości. Ksiądz polski przybywał wieczorem po uprzednim zawiadomieniu miejscowego proboszcza i zainteresowanych, by wygłosić kazanie i spowiadać zgromadzonych po całodiennej pracy ludzi (jeśli mogli przybyć). Natomiast we wczesnych godzinach rannych, przed udaniem się ich do pracy odprawiał mszę św. i udzielał Komunii.

W niektórych okolicach taka praca była możliwa tylko po zakończeniu prac w polu. Często spotkania Polaków z ich duszpasterzem miały charakter dramatyczny, pełen radości, a zarazem smutku ze względu na jego zbyt krótki i rzadki pobyt.

Nawet w regionach o wielkiej liczbie Polaków, jak np. w Alzacji i Lotaryngii księża polscy mieli od dwudziestu do czterdziestu miejscowości do obsługi duszpasterskiej. Dlatego też w prasie emigracyjnej z okresu międzywojennego spotykamy ciągle żądania większej liczby kapłanów

uchwalane na zjazdach różnych organizacji. Dotyczy to np. okręgu Valenciennes, gdzie był tylko jeden duszpasterz na ponad dwadzieścia tysięcy emigrantów.

Wobec dotkliwych braków tego rodzaju stworzono inne formy duszpasterstwa, które można by nazwać nadzwyczajnymi. Były nimi – i są nadal, choć w innym zakresie – zjazdy (*congrès catholiques*) lub dni katolickie (*les journées catholiques*) organizowane w różnych departamentach, szczególnie tych, w których istniały większe braki w duszpasterstwie polskim.

Pierwszy z nich miał miejsce w Metz w r. 1924. Do r. 1939, a więc w ciągu 15 lat odbyło się ok. 40 zjazdów w ponad 20 miejscowościach. A oto ich niekompletna zresztą lista: Metz, Melun Creutzwald, Merlebach, Wittenheim, Lens, Douai, Lens, Lyon, Beaulieu, Nancy, Paryż, Argenteuil, Arras, Hayange, Le Havre, Saint Etienne, Saint Avold. Z punktu widzenia duszpasterstwa były one optymalną formą oddziaływania i zaspakajania duchowych potrzeb emigrantów.

Ich program obejmował część religijną (możliwość spowiedzi po polsku, msza, kazanie, śpiewy itp.) oraz kulturalną. Obok księży polskich brali udział w zjazdach biskupi francuscy, inżynierowie i dyrektorzy kopalń czy fabryk, reprezentanci władz, nauczyciele polscy, przedstawiciele pracy, chóry polskie oraz wszystkie organizacje miejscowe i regionalne. Zjazdy miały charakter masowy i gromadziły od kilkuset (okręgi rolnicze) do kilku tysięcy i więcej uczestników. Podnosiło to znaczenie polskiej grupy etnicznej zarówno w oczach Francuzów, jak i samych emigrantów, zwłaszcza żyjących w rozproszeniu i traktowanych jedynie jako siła robocza. Zjazdy były bowiem manifestacją kultury narodowej i nawiązywały często do wielkich momentów historii Polski. Włączały one także Polaków do szerszego środowiska katolików Francuskich.

Należy dodać, że obchodzone je pod znakiem duchowej łączności z krajem, ponieważ emigracja polska we Francji miała według opinii emigrantów charakter czasowy. Zjazdy były również przykładem dążenia Polaków do nawiązania kontaktu ze społeczeństwem francuskim na płaszczyźnie religijnej i narodowej. Było to wyjście poza relacje oparte

jedynie na kontrakcie pracy, a więc wzbogacające. Zjazdy były instytucją nieznaną w Polsce.

Obok zjazdów o charakterze ogólnym, istniały podobne imprezy organizowane przez poszczególne stowarzyszenia religijne (młodzieżowe, kobiet, mężczyzn) w północnej i wschodniej Francji.

Po II wojnie światowej instytucja zjazdów uległa zmianie, lecz nie znikła. Od r. 1945 organizowane są w okresie letnim dobrze znane Polonii francuskiej Zjazdy Katolickie w Osny k. Paryża, które gromadzą corocznie kilka tysięcy osób. Ich program obejmuje część duszpasterską i kulturalną i przebiega w atmosferze typowo polskiej. Do Osny przyjeżdżają Polacy z kilkunastu departamentów. Dla tych, którzy w ciągu roku nie mają kontaktu z duszpasterstwem polskim, zjazdy te są ważnym przeżyciem religijnym i narodowym.

Od 1950 r. podobne spotkania Polaków organizowane są w Dammarie-les-Lys w dep. Seine et Marne. Mają one podobny jak w Osny charakter, lecz mniejszy zakres.

Wieloletnią tradycją, datującą się od 1954 r. ma Zlot Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej w Vaudricourt (dep. Pas de Calais). Gromadzi on również kilka tysięcy Polaków, lecz specjalny charakter nadają mu manifestacje młodzieży.

Podane wyżej przykłady ukazują pewną ciągłość tej formy spotkań religijno-kulturalnych Polaków, a dziś Francuzów polskiego pochodzenia. Liczna, idąca w tysiące obecność uczestników, niekiedy przybywających z daleka wskazuje, że zaspokajają tu oni ważne dla nich potrzeby duchowe. Być może, iż podobnie jak w przypadku parafii polskich zjazdy są również okazją od manifestowania identyfikacji kulturowej osób polskiego pochodzenia.

Tylko ogólnie można tu wspomnieć o rozwinętej wśród Polaków tradycji pielgrzymek do miejsc kultu maryjnego we Francji i sąsiedniej Belgii. Odbývają się one w okresie letnim do około dwudziestu różnych sanktuariów regionalnych i przewidziane są dla wszystkich departamentów, w których jest nieco większa liczba Polaków. Wszystkie też, zależnie od wielkości okolicznych skupisk polskich, mają stosunkowo dużą liczbę uczestników. Symbolika i atmos-

fera tych uroczystości jest typowo polska. Jest to niewątpliwie przejaw typowego dla Polaków kultu maryjnego, który niekiedy wywiera wpływ na katolików francuskich. Jako przykład podaje się Sion k. Nancy, gdzie pielgrzymki Polaków spowodowały odrodzenie maryjnych pielgrzymek francuskich. Lourdes pozostaje miejscem ogólnopolonijnych pielgrzymek z Francji i Belgii. Znakiem awansu materialnego są organizowane od kilkunastu już lat pielgrzymki do Ziemi Św., Fatimy i Rzymu. Na razie mają one niewielki zasięg społeczny.

Dla ogólnej choćby charakterystyki duszpasterstwa polskiego należy dodać, że parafie polskie, w przeciwieństwie do francuskich, zachowały takie tradycyjne formy oddziaływania religijnego, jak misje i rekolekcje w okresie W. Postu. Cieszą się one nadal dużym powodzeniem, choć – z racji rozpraszania się dawnych skupisk polskich – nie ściągają już takiej liczby wiernych, jak w okresie międzywojennym i po ostatniej wojnie, gdy gromadziły tysiące osób. Są nadal pożądanymi formami oddziaływania duszpasterskiego. Stanowi to jeden z kontrastów w porównaniu z parafiami francuskimi.

Powyższą charakterystykę należy zakończyć informacją, że wszystkie istniejące dziś organizacje katolików, grupujące w sumie kilka tysięcy osób, istnieją głównie na statutach stowarzyszeń francuskich i prowadzą ciągłą formację religijną swych członków w formie rekolekcji i dni skupienia.

Przemiany

W dziedzinie organizacji duszpasterstwa i życia religijnego Polaków we Francji dokonały się pewne korzystne zmiany. Te ostatnie dotyczą przede wszystkim statusu prawnego większości duszpasterzy polskich. Po Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Exsul familia* (1952) zyskali oni prawa proboszczów, co ogromnie ułatwiło ich pracę i usunęło źródło wielu konfliktów powstających na tle niejasnego statusu prawnego księży polskich.

Wzrosła także nieco liczba stałych placówek duszpasterskich po II wojnie światowej i utrzymuje się ona do chwili

obecnej. Polacy, jako obywatele francuscy, otrzymali możliwość tworzenia stowarzyszeń francuskich dla realizacji celów dotyczących życia kulturalnego i religijnego.

Jednocześnie jednak dokonują się przemiany bardzo niekorzystne. Ich główną przyczyną jest rozpraszanie się dawnych skupisk polskich. Naturalny ubytek liczby wiernych przez wymieranie, nie jest już wyrównywany przez nowe pokolenia. Opuszczają one bowiem dotychczasowe miejsce zamieszkania w poszukiwaniu pracy. Na tym tle również zamierają powoli dotychczasowe stowarzyszenia polskie, ożywiające życie religijne.

Duszpasterstwo polskie stanęło wobec konieczności przemian ideologicznych. O ile bowiem w okresie międzywojennym i po ostatniej wojnie duszpasterstwo opierało się na mentalności emigracyjnej i języku polskim oraz związane było z polską narodowością wiernych, to w ostatnich kilkunastu latach stało się widoczne, że obejmuje ono w coraz większym stopniu obywateli francuskich polskiego pochodzenia i Francuzów z rodzin mieszanych.

Zaczęto uświadamiać sobie, że nie tyle wspólnota języka łączy obecnie wiernych, co wspólnota tej samej kultury religijnej. Jednym ze znaków dokonujących się przemian jest fakt, że w coraz większym stopniu w nauczaniu katechizmu i udzielaniu sakramentów używa się języka francuskiego.

Jeśli w ciągu całego tygodnia pracy nie dostrzega się zwykle żadnej różnicy między Francuzami i Polakami, to w niedziele i święta parafie i skupiska polskie ukazują się jako swego rodzaju mniejszości kulturalne, oparte na odrębnej tożsamości duchowej, innych tradycjach religijnych i kulturalnych oraz odrębnej mentalności kształtowanej przez pamięć zbiorową społeczności polskiej.

Masowa religijność Polaków od początku budziła żywe zainteresowanie duszpasterzy francuskich. Sądzili oni, że odrębne duszpasterstwo polskie ma swoje uzasadnienie tylko w nieznajomości języka francuskiego i straci je z chwilą opanowania tego języka przez samych emigrantów i kolejne ich generacje. W oparciu o doświadczenia z emigracją włoską, hiszpańską czy portugalską sądzono, że dla drugiego czy trzeciego pokolenia emigrantów polskich tra-

dycyjna religijność ich rodziców będzie już tylko wspomnieniem i że wzmocni ono życie religijne parafii francuskich.

Nadzieje te okazały się złudne. Dzieci i wnuki robotników rolnych pozbawionych duszpasterstwa polskiego przyjęły postawę religijną robotniczego środowiska francuskiego, to znaczy najczęściej obojętności religijnej (*on est catholique, mais on ne pratique pas*). Natomiast w północnej Francji, gdzie istniały duże skupiska polskie, kolejne generacje dawnych emigrantów w dużym stopniu zachowały praktyki religijne przejęte od rodziców. Nie dokonała się jednak oczekiwana, masowa integracja tych pokoleń do Kościoła francuskiego gdyż oznaczała ona w rzeczywistości asymilację, a więc konieczność przyjęcia innych form ekspresji religijnej.

Istnienie parafii polskich było i jest nadal uważane przez stronę francuską za główną przyczynę nieobecności Polaków w kościołach francuskich. Stanowi to przyczynę nieporozumień, gdyż strona polska uważa z kolei, iż duszpasterstwa polskiego nie powinno się traktować jako kwestii znajomości lub nieznajomości języka, lecz jako zagadnienie odmiennej kultury religijnej, której zmiana wymaga dłuższego okresu czasu, jako że powinna się dokonywać całkowicie spontanicznie, a nie przez decyzje administracyjne. Celem Kościoła nie jest bowiem jedność administracji, lecz wiary i moralności. W związku z tym wprowadza się ostatnio rozróżnienie między Kościołem francuskim i Kościołem we Francji, wskazując na pierwszeństwo tego ostatniego pojęcia.

Pełniejsze zrozumienie odrębnego stylu praktyk religijnych nie jest możliwe bez zapoznania się z psychiką emigrantów z Polski. Otóż w okresie międzywojennym emigracja polska miała charakter czasowy i nastawiona była na powrót do kraju rodzinnego. Tłumaczy to upartą walkę o utrzymanie języka i kultury rodzimej. Co najmniej jedną czwartą całej liczby Polaków we Francji stanowiła emigracja nie ekonomiczna, lecz ideowa. Byli to Polacy z Westfalii (ok. 150 tys. osób), którzy pozostawiali zdobyte w Niemczech dobre warunki materialne, pozycję zawodową, renty, obywatelstwo itp. i przyjeżdżali do Francji jedynie z pobudek patriotycznych. Liczyli tu na możliwość swobodnego kultywowania ideałów narodowych i religij-

nych wyrażanych w hasle „Bóg i Ojczyzna“, o które musieli ciężko walczyć w Niemczech. Oni też stanowili kadrę przywódczą w systemie organizacji polskich we Francji.

Ostatnio zwrócono uwagę na pewną prawidłowość widoczną w zachowaniu się na emigracji różnych grup etnicznych. Otóż łączność z krajem pochodzenia i całym systemem wartości, jaki się z tym wiąże, o wiele szybciej ulega osłabieniu wśród emigrantów tych narodowości, które nie przechodziły prześladowań za wiarę lub uczucia patriotyczne. Emigracje krajów, które mają za sobą takie doświadczenia, zachowują tę łączność bardzo długo, niekiedy do trzeciej, czwartej i dalszych generacji. To ostatnie stwierdzenie dotyczy oczywiście Polaków.

Ponadto emigracja polityczna (a więc przymusowa), a taką po ostatniej wojnie stała się emigracja polska we Francji, trzyma się o wiele dłużej wartości narodowych, aniżeli czysto ekonomiczna. Wyjaśnienia te do pewnego stopnia tłumaczą długowieczność polskiego duszpasterstwa i stylu religijności.

Obliczenia Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu wskazują, że w chwili obecnej kontakt z duszpasterstwem polskim utrzymuje około 200 tys. osób.

Podana tu charakterystyka religijności Polaków nie dotyczy najnowszej emigracji polskiej z lat 1960–1980. Według zgodnej opinii polskich i francuskich duszpasterzy oraz przedstawicieli emigracji przedwojennej, Polacy przybywający z kraju w ciągu ostatnich kilkunastu lat, w ogromnej większości bardzo szybko przyjmują postawę materializmu praktycznego i indferentyzmu religijnego. Unikają także środowisk polskich i usiłują szybko zasymilować się w sensie ukrycia swego pochodzenia. Wydaje się, iż jest to zjawisko patologiczne.

Wnioski

Religijność Polaków we Francji jest interesującym zjawiskiem psychologicznym i społecznym, dotychczas mało znanym. Dlatego jej oceny są często powierzchowne. Wśród różnych grup imigrantów osiedlających się we Francji po r. 1900, Polacy stanowią, zarówno pod względem kulturalnym, jak i religijnym, grupę najbardziej oryginalną i najlicz-

piej zorganizowaną. Dzięki temu potrafili oni zachować dotychczas, w dużym stopniu, swoją specyfikę religijną.

Obecnie, wobec nieuniknionych przemian, związanych z integracją obywatelską, prawną i kulturalną, przed polską grupą etniczną (która ma charakter kulturalny, a nie terytorialny), staje problem integracji religijnej. Polacy pojmują go jednak jako możliwość zachowania swojej własnej identyczności kulturalnej w dziedzinie życia religijnego, zgodnie z dotychczasową tradycją.

Trwanie już ponad 60 lat odrębnego duszpasterstwa i życia religijnego Polaków we Francji, potwierdza słusność stwierdzenia francuskiego socjologa R. Bastide, który pisze, że w stosunkach międzyetnicznych, nawet po zmianie języka i sposobu życia „religia tworzy ostatnią twierdzą, wokół której krystalizują się wszystkie wartości, które nie chcą umierać”⁴.

Przyczyny odrębności religijnej polskich społeczności we Francji zostały tu jedynie w sposób ogólny naszkicowane. Zaslugują one na bardziej wnikliwe przestudiowanie.

⁴ *Brésil, terre des contrastes*. Paris 1975; s.241.

Vie religieuse des polonais en France (1905-1980)

On a estimé en 1980 le nombre des polonais et des français d'origine polonaise en France entre 800 milles et un million des personnes. Un des éléments principaux de l'histoire de cette population est constitué par sa vie religieuse. Elle assure sa spécificité culturelle.

Pour présenter la vie religieuse de ce groupe, il faut attirer l'attention sur:

- 1) le caractère spécifique du catholicisme polonais.
- 2) la structure professionnelle de l'émigration polonaise.
- 3) l'existence des quartiers entiers habités par les polonais et, de l'autre côté, leur dispersion – surtout en campagne.
- 4) le système développé des organisations propres.
- 5) les formes d'apostolat auprès des polonais.

Il importe aussi de souligner la valeur de la constitution apostolique de Pie XII „*Exsul familia*” qui a permis aux prêtres polonais de recevoir les droits de curé.

Après la seconde guerre mondiale le nombre des centres polonais a légèrement augmenté. Par contre, les polonais n'ont pas renforcé l'église locale de France. En gardant leur spécificité, ils ne se sont pas intégrés dans les structures paroissiales françaises.

Il est évident que ce n'est plus la langue commune qui unit mais la culture, surtout religieuse.

Selon les statistiques de la Mission Catholique Polonaise de Paris, environ 200 milles fidèles garde les contacts avec les prêtres polonais en France.

Krzysztof Jasiewicz

W poszukiwaniu teorii granicy sprawiedliwej

Bezbożni przesuwają granice, stada zagrabiąją i pasą jak swoje
(Księga Hioba 24,2; tłum. Cz. Miłosz)

U źródeł konfliktów

Od zarania dziejów człowiekowi w jego ziemskim bytowaniu niezmiennie towarzyszy wojna. Według obliczeń szwajcarskiego archiwisty, J. Babela, ludzkość w ostatnich 5,5 tysiącach lat przeszła przez 14 533 wojny, w których zginęło około 3,5 miliarda osób¹. Powyższe szacunki nie zamykają globalnego bilansu strat demograficznych, a wszakże pozostają jeszcze do uwzględnienia zniszczenia natury ekonomicznej i moralnej. Nie zgłębiając samego zjawiska wojny, można zauważyć, iż zarówno po stronie przyczyn ją wywołujących, jak i skutków, tkwi element materialny – jakiś skrawek Ziemi i pierwiastek duchowy – dążność tworzenia innego *status quo*. Prawie każdy konflikt militarny determinował bezpośrednio lub pośrednio zmiany terytorialne – a co za tym idzie – zmiany granic albo oddziaływał na ustalania szeroko rozumianych stref wpływów.

Mijał czas, a wraz z nim przemijały narody, państwa, cywilizacje. Silniejsi pożerali słabszych, większe narody ujarzmiały przeważnie mniejsze. A jednak imperia też upadały, a na gruzach przeszłości ciągle powstawały konstelacje różnych tworów państwowych i nowe konfiguracje granic. Ale czy jest to zwykła kolej rzeczy, pozbawiona jakichkolwiek immanentnych reguł?

„Jedynie jako ogniwa w łańcuchu kultury gruzu te – próbuje odpowiedzieć J. G. Herder – stanowią jakąś całość, w której znikają wprawdzie postacie poszczególnych ludzi, ale nieśmiertelny duch ludzkości żyje i działa nieprzerwanie”². Gdzież go szukać, jeśli nie w osobie ludzkiej:

¹ J. Szpak, *Wykłady z ekonomiki obrony* (maszynopis), s.1.

² J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962, t.1, s.392.

„Prawdą – pisze T. Mann – jest to, co służy człowiekowi. (...) w całej przyrodzie on jeden jest stworzony, (...). On jest miarą rzeczy, a zbawienie jego stanowi kryterium prawdy”³.

Podstawa wyjściowa teorii

Wyobraźmy sobie przez chwilę, że dane nam będzie się przy konferencyjnym stole pośród rozrzuconych map kontynentów. Nasze intencje są uczciwe. Kilkoma pociągnięciami ołówka mamy podzielić i zasobne w surowce góry, i żyzne równiny między poszczególne ludy, tak aby w powszechnym mniemaniu podział uważano za słuszny, a słupy graniczne traktowano niby filary wieczystego pokoju. Zapewne tajemna moc legendy Wersalu i Jałty określa owe punkty wyjścia dla niniejszych, nieco statycznych rozważań, zwanych świadomie „teorią granicy sprawiedliwej”. Jak ją ustalić, żeby nie oddalała i nie jątrzyła? Na czym oprzeć prawdziwą trwałość linii granicznej? Wiemy o wymogu etnicznym i historycznym, ale zbliżamy się do sedna problemu – jak pojmować teorię granicy sprawiedliwej, aby nie wpaść w sidła własnej imaginacji?

W świadomości społecznej pokutuje pogląd utożsamiający linię między różnymi obszarami językowymi z granicą państwową, skonstruowaną w oparciu o kryterium etniczne. Rozumowanie, na pozór logiczne, prowadzi do niebezpiecznych uproszczeń. Wspólna mowa nie przesądza o przynależności państwowej i nie wyczerpuje bynajmniej wszystkich znamion narodowej irredenty. Gdyby prezentowany schemat myślenia zaliczyć do poprawnych, należałoby rozczłonkować trójjęzyczną Szwajcarię na część niemiecką, francuską i włoską. Nie znalazłoby się miejsca dla suwerennej niemieckojęzycznej Austrii, co zresztą zdarzyło się w niezbyt odległej przeszłości; nie zważając na bezmiar wód Atlantyku wypadałoby połączyć Stany Zjednoczone z Wielką Brytanią, Portugalie z Brazylią, a hiszpańskojęzyczna Ameryka Łacińska przemieniłaby się w supermocarstwo.

Wnikliwego podejścia domaga się взгляд historyczny, urastający dla wielu nacji do rangi magicznej formuły: „Kiedyś to było nasze”. A „nasze” niekoniecznie bywa związane ze wspólną i dobrowolną spuścizną, lecz częściej z wpływami politycznymi, kulturowymi czy pokrewień-

stwem języka. Przykłady stosowania tak pojmanego kryterium historycznego muszą prowadzić na manowce. Przed X wiekiem Małopolska zapewne wchodziła w skład Państwa Wielkomorawskiego Świętopełka. Za panowania Bolesława Chrobrego podbito Czechy i Morawy, a dla odmiany król czeski z dynastii Przemyślidów, Wacław II, owdładnawszy ziemiami polskimi przywdział piastowską koronę. Pierwszy rozbiór uwypuklił „prawa historyczne” Habsburgów do niektórych naszych terytoriów. [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]. Jeszcze gorzej wygląda sytuacja, gdy przychodzi rozstrząsać zagadnienie sukcesji po wytopionych częściowo lub całkowicie plemionach i zlikwidowanych państwowościach. Zastanówmy się nad losem Inków, Azteków, Majów albo północnoamerykańskich Indian. Dzieje Europy dają podobne świadectwa – wytrzebiono Prusów, a średniowieczna Jaćwież, niegdyś rozciągająca się od Wielkich Jezior Mazurskich aż po Niemien, pozostawiła po sobie cmentarzyska kurhanów. Czyż traktat melneński z 1422 r., parcelujący opustoszałe puszcze pojaćwieskie nie może budzić żadnych refleksji? Jakże jesteśmy mali wobec okrucieństw zapomnianych stuleci, choć wielcy pryncypialnością historycznych ocen.

Granice fizyczne i metafizyczne

„Granica (polityczna czyli państwowa – przyp. K. J.) w ujęciu geograficznym to wąski pas ziemi dzielący dwa państwa”⁴. Bardziej precyzyjną definicję podaje Encyklopedia Powszechna PWN, jest to: „(...) płaszczyzna prostopadła do powierzchni ziemi, oddzielająca terytorium jednego państwa od innych państw lub obszarów niczych”⁵.

Granica, jako forma odzwierciedlenia otaczającej rzeczywistości, przeszła znamienny cykl rozwojowy, a jej linearna postać – szczytowe osiągnięcie tej ewolucji – wiąże się z dobą kapitalizmu. W okresach wspólnoty pierwotnej i feudalizmu funkcję graniczną spełniały obszary niezamieszkałe i przeszkody naturalne (lasy, góry itp.), a wyznaczały ją rzeki, charakterystyczne drzewa, rzucające się

³ T. Mann, *Człowiek z żelaza*, Warszawa 1965, t.2, s.72

⁴ G. Labuda, *Polska granica zachodnia. Tysiąc lat dziejów politycznych*, Poznań 1974, s.27

⁵ *Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1974, t.2, s.108.

w oczy wzniesienia. Akcja osadnicza powodowała stałe uszczuplanie terenów pierwotnie niedostępnych i kurczenie się szerokich stref granicznych, a nowoczesne, już kapitalistyczne techniki miernicze pozwoliły na wytyczenie dokładnych linii granicznych między poszczególnymi organizacjami państwowymi. Granice i strzegący ich system ochronny norm prawa międzynarodowego stały się rzeczywistością społeczną naszych czasów.

Spójrzmy na granicę, podobnie jak na zjawisko wojny, w dwóch różnych aspektach – fizycznym i metafizycznym. W pierwszym przypadku istnieje ona w materii, niezależnie od poszczególnych osobników, będąc niejako na zewnątrz np. granica polityczna, czyli pas zaoranego gruntu i zasięki między państwami. Można mówić o granicy narodowej, rasowej, bo każdy rodzi się wśród zbiorowości o określonych cechach fizycznych. Granica naturalna pozwala zróżnicować Ziemię na krainy geograficzne, wyznacza kontynenty (np. Ural odcina Europę od Azji), inspirowe ekspansję i kładzie jej kres.

Metafizyczny posmak mają granice religijne, kulturowe czy ideologiczne. Funkcjonują one w nas samych i od nas emanują, nakładając się na rzeczywistość granic – umownie zwaną – fizyczną. Wieloznaczność pojęcia granicy, dyskusyjność i płynność klasyfikacji ciąży brzemieniem w ludzkiej świadomości. Granicę metafizyczną, znajdziemy u Mickiewicza i Norwida, w prozie Zofii Nałkowskiej i u Romana Dmowskiego: „(...) my coraz częściej przeprowadzamy w myśli jakieś stałe granice między narodami, których nikomu nie wolno przekraczać ani z bronią, ani z pochodnią oświaty, a nadzieję na przyszłość opieramy na tym, że granice te będą kiedyś ogólnie uznane i uświęcone...”⁶.

W epoce feudalnej egzystowały granice państwowe (polityczne), religijne i narodowe. Obowiązująca zasada *cuius regio, eius religio*, przekonanie o pozaziemskim pochodzeniu władzy „boskich pomazańców” oraz układ zależności feudalnych powodują, że trzy typy linii granicznej pokrywają się i zapewne ta średniowieczna tożsamość granic leży u podstaw triumfu koncepcji Państwa Bożego. Kapitalizm kładzie podwaliny pod nowe rodzaje podziałów – są to granice systemów politycznych ponadnarodowych (tj. granice

kolonialne, imperialistyczne, kulturowe, rasowe etc.) Socjalizm wykreśla granice systemów społeczno-ekonomicznych i ideologicznych

Między racją historyczną a etniczną

Często ulegamy iluzji, że narody tworzą i modelują państwa podług własnego upodobania, a faktycznie mamy do czynienia z funkcjonowaniem mechanizmu sprzężenia zwrotnego. Rola państwa, szczególnie w wiekach średnich, ucieleśniona w osobie władcy, insygniów królewskich, dynastii oscylowała w kierunku kształtowania więzów przynależności jednostki do wyższej zbiorowości. To właśnie państwo, w większości przypadków, tworzyło swój naród, a gdy ono ulegało unicestwieniu, pozostawała tradycja państwowa i ona kontynuowała rozpoczęte dzieło. Dopiero w formacji kapitalistycznej, kiedy kwestia narodowa staje na porządku dziennym, odnotowujemy przeciwstawne zjawisko – niektóre grupy językowo-etniczne podejmują trud budowy zębów odrębnych państwowości. Źródło dylematów granicznych wyłania się z elementów historii procesów państwowo- i narodotwórczych.

U progu trzeciego tysiąclecia p.n.e. ludy indoeuropejskie, znajdujące się podówczas w stanie ciągłego ruchu, porzucają koczowniczy tryb życia na rzecz osiadłego. Nawet gdy wiedza pozwalała na wykreślenie tamtych granic – pomiędzy poszczególnymi obszarami plemiennymi – to i tak powstający w ten sposób obraz kontynentu nie oddawałby sensu racjom historycznym i etnicznym. Więc co dalej? Osiedlanie się sprzyjało rozwojowi rolnictwa, a w pewnych regionach – zwłaszcza stepowych – hodowli. Wyodrębnienie plemion specjalizujących się w tej ostatniej dziedzinie, doprowadziło na przełomie III i II tysiąclecia p.n.e. do pierwszego wielkiego społecznego podziału pracy. Zwiększona produkcja rolna spowodowała, iż część społeczności – porzucając pracę na roli – mogła poświęcić się innej działalności, w szczególności rzemiosłu. Z drugiej strony rozwój wymiany, zróżnicowanie majątkowe – klasowe wiodły w prostej linii do rozkładu wspólnoty pierwotnej i powstania organizmu państwowego. Zatem uwarunkowania eko-

* Cytowane za: B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971, s. 377.

nomiczne, implikując wzrost znaczenia politycznego starszyny rodowo-piemienniej, pozwoliły klasie najsilniejszej na sięgnięcie po prymat władzy w następnej formacji społecznej. W warunkach europejskich rozpad ustroju wspólnoty pierwotnej oznaczał epokę niewolnictwa (na północnych wybrzeżach Morza Śródziemnego) lub bezpośrednie przejście do stosunków feudalnych (przede wszystkim w Europie Środkowej i Wschodniej).

Do upadku imperium rzymskiego (476 r.n.e.) obserwujemy wielkie migracje ludów i wynikające z tegoż ruchu wzajemne oddziaływanie. Plemiona ewoluują ku nowożytnym siedzibom i strukturom zbiorowym, a destrukcja splata się z syntezą. Wpływ różnorodnych czynników nadaje przemianom charakter pierwotnej walki o byt, dlatego i historyczny punkt wyjścia dla naszych rozważań musi być późniejszy, bardziej ludzki. Zbliżamy się, jeszcze bez Słowiańszczyzny, do kolejnej mapy, co prawda z białymi plamami, ale już z granicami – to wizja wczesnośredniowiecznej Europy.

Z opóźnieniem wkraczają Słowianie na arenę dziejową. Na dwa tysiące lat przed Chr. między Łabą, Bałtykiem a Dnieprem pojawiły się plemiona o tzw. kulturze ceramiki sznurowej. Ich ekspansja pokryła ślady dawniejszych plemion o tzw. kulturze ceramiki grzebykowej. W epoce brązu wzmiankowane terytorium zostaje ogarnięte przez ludy należące do tzw. kompleksu kultury łużyckiej. One stają się przodkami Słowian, ale tylko w dorzeczu Odry i Wisły, gdyż tam mieszały się z ludnością o kulturze sznurowej nawarstwianej na osadnictwo „ceramiki grzebykowej”. W początkach n.e. z tego obszaru, poszerzonego wcześniej o tereny wołyńsko-naddnieprzańskie, rozwija się we wszystkich kierunkach ostateczna ekspansja Prасłowiańszczyzny, dając impuls do rozwoju odrębnych narodowości. „Wówczas to około V w. po Chr. – a więc przed piętnastu wiekami (...) na terenach, które były (...) przedtem widownią formowania się jądra ludu prасłowiańskiego, wyodrębnił się do samodzielnego życia plemienny zespół lechicko-polski”⁷.

Epoka wyrasta z epoki, akcenty rozłożyć można różnie. Starożytność pozostawia „ideę obywatelstwa i tradycję państwa”⁸, średniowiecze – augustiański ideał Państwa Bożego, wspólnotę ludów chrześcijańskich rządzonych

przez zgodne i współzależne władze cesarza i papieża. W tworzeniu się Europy nowożytnej znaczenie szczególne przypada Kościołowi. Była to trudna misja, On bowiem „(...) musiał podjąć zadanie, polegające na wprowadzeniu prawa Ewangelii oraz etyki Kazania na Górze pomiędzy ludzi, którzy uważali zabójstwo za najbardziej zaszczytne zajęcie, a zemstę za synonim sprawiedliwości”⁹.

„Każdy naród – pisze J. Le Goff – identyfikował (...) nacjonalizm ze swoimi dziejami średniowiecznymi (...). Polska Ludowa entuzjazmuje się Millenium, w którym nawiązuje do dynastii Piastów, a socjalistyczna Czechosłowacja odkrywa samą siebie w wieku IX, w Państwie Wielkomorawskim”¹⁰.

Początek procesu narodotwórczego odnajdujemy w epoce feudalizmu. Przebiega on w łonie klasy panującej i związanej z nią warstwy oświeconej, ale jego wpływom nie podlega pozostała część ówczesnego społeczeństwa. Feudalny chłop nie uświadamia sobie własnej odrębności narodowej, choć pojmuje kategorię „swojskości” lub „obcości wobec przybyszów z zewnątrz”. Pojawiająca się sporadycznie więź narodowa, ponadklasowa, opierała się przede wszystkim na spójni wyznaniowej i regalizmie mas ludowych. W całej Europie feudałowie i ich najbliższe otoczenie przeistaczają się w naród doby feudalnej czyli naród polityczny.

Przeprowadzona na zachód od Łaby – w ramach scentralizowanych państw – unifikacja języka spowodowała zatarcie różnic między przynależnością narodową a państwową. Obywatelstwo stało się równoznaczne z pojęciem narodowości. Rewolucja burżuazyjna likwiduje bariery społeczno-ekonomiczne i prawno-ustrojowe feudalizmu, a proces narodotwórczy z obrębu klasy panującej rozprzestrzenia się na całą społeczność, która – przejmując dorobek dotychczasowego narodu politycznego – rozwija go pod względem ilościowym i jakościowym.

Bardziej skomplikowany przebieg procesów narodotwórczych w Europie środkowej i Wschodniej był wyni-

⁷ T. Lehr-Splawiński, *Od piętnastu wieków. Szkice z przedziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961, s.17.

⁸ Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961, s.33.

⁹ Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1969, s.150.

¹⁰ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s.10.

kiem postępującej od XVII w. refeudalizacji stosunków. Naród polityczny identyfikuje się ze szlachtą. Rewolucja burżuazyjna okresu Wiosny Ludów – w wielonarodowościowych i o niskim stopniu rozwoju państwach tego fragmentu kontynentu – wykrystalizuje zaledwie przesłanki umożliwiające uruchomienie opisanych zjawisk. Serbowie czy Węgrzy, osiągając niezależny byt państwowy w XIX w. wchodzić dopiero na drogę przemian typu zachodnioeuropejskiego. W Europie środkowej, obfitującej w liczne zbiorowości językowo-etniczne bez wykształconej pełnej struktury socjalnej (przeważnie chłopstwo), język inicjuje proces narodotwórczy. Powyższe wywody ujął J. Chlebowczyk w następujące schematy:

1. Wspólnota państwowa – wspólnota językowa – wspólnota narodowa;

2. Wspólnota językowa – wspólnota narodowa – wspólnota państwowa¹¹

Pierwszy dotyczy tendencji występujących na Zachodzie, drugi – odzwierciedla model środkowo-wschodniej Europy.

Spółeczeństwa XX wieku żyją w gęstwinie rozmaitych granic, a nowe parametry podziału stymulują konflikty. Dzięki emancypacji wspólnot językowych Europa, przynajmniej od stulkudziesięciu lat, jest widownią ustawicznych zmagających między historyzmem a treścią etniczną. Dzień dzisiejszy dowodzi, że metamorfozy państwowo-narodowe występują nie tylko w opóźnionych cywilizacyjnie regionach świata (szczególnie w Afryce), ale ponownie i w Europie (np. w kraju Basków).

Różne punkty odniesienia

Rozważania o racjach historycznych i etnicznych odkrywają delikatność i złożoność problematyki granic. Wiele innych punktów widzenia – wojskowy, ekonomiczny (rynkowy), prawny, a nawet moralny, których nie analizowano – stawia kolejne znaki zapytania. Nieco konwersuje np. fakt, że powojennych, zachodnich rubieży Polski nie rozpatruje się dosłownie w aspekcie etycznym. Jeśli się na ten temat mówi, to zazwyczaj nieudolnie, zapominając, że niczym niezawiniony ogrom strat – bolesnych i przeważnie nieodwracalnych – wystarczy nam jako argument uzasadniający naszą trwałą obecność nad Odrą i Bałtykiem. Trudzenie się

w czerpaniu stosownych historycznych przykładów nie przysłoni sprawy granic [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99)].

Bywają rozstrzygnięcia rzutujące na cały przyszły bieg wydarzeń. Sygnatariusze traktatu w Verdun (843 r.) mimo-woli nadali kształt późniejszym państwom i narodom Europy zachodniej. Po wiekach uczestnicy Kongresu Wiedeńskiego (1816 r.) rzeźbiąc oblicze kontynentu na podobieństwo własnych ustrojów, nałożyli nań pęta despotycznych, imperialnych granic. Wersalska konferencja pokojowa przesiąknięta mesjanizmem W Wilsona postawiła na narody, a Poczdam i Jalta, uwzględniając sprawę narodowościową, wypowiedziały się za państwami narodowymi i strefami wpływów, ale czyż one równają się kresowi dążeń? Ileż razy deptano traktaty podpisane krwią narodów. [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99)].

Człowiek, naród, państwo – sięgamy do pierwotnych relacji, nad którymi góruje prawdziwie wolna myśl. „Granice narodu (...) nie pokrywają się z granicami państwa. Państwu wystarczy kawałek ziemi i kilka struktur ekonomiczno-politycznych, żeby się w nich zapodmiotować. Narodowi trzeba większej przestrzeni, jego granice wytycza prawda i wolność człowieka. Dla tej przyczyny granice narodu będą przez charaktery osób, które go stanowią”¹².

Może źle puszczona w ruch maszyna istnień zamyka zaczarowany krąg i znów wracamy do punktów wyjścia – świat, podobnie jak przed tysiącami lat, trapią wojny i granice. I na nic się zda, że padają propozycje pokojowe. Historia podpowiada, że rozwiązań dotyczących milionów nie należy dekretować. „Istotą wszelkich totalizmów i reżimów jest to, że władca (jednostkowy, grupowy, klasowy) rości sobie pretensje do rozumienia, co jest najwyższym dobrem rządzonych”¹³. Ale – konkluduje G. Labuda – „(...) państwo dba o to, aby świadomość obywateli była zgodna ze świadomością rządzących. (...) W jednym i niepodzielnym świecie

¹¹ J. Chlebowski, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu*, Warszawa, Kraków 1975, s. 18.

¹² St. Grygiel, *Naród i kultura*, „Znak” 1982, nr 4/329/, s. 164–165.

¹³ J. Galarowicz, *Terapia poprzez spotkanie*, „Znak” 1982, nr 4/329/, s. 292.

(...) państwa i narody mogą istnieć i żyć w pokoju tylko przez obronę swoich granic. Epoka internacjonalizmu jeszcze nie nadeszła¹⁴

Dzieje granic zdają się być bardziej dziejami gwałtu, nienawiści i podstępu. Skoro po ewentualnym konflikcie nuklearnym zabraknie zwycięzców i pokonanych, tylko w dialogu upatrywać można szansy dla przyszłych pokoleń.

Od starych struktur ku sprawiedliwym granicom

Jedynie zmienność wszechogarniającej materii – jeśli by posłużyć się filozofią Heraklita z Efezu – jest stała, przeto narody i państwa, najdoskonalsze wytwory bytu społecznego, zmienności tej podlegają.

Rzut oka na klasyków marksizmu-leninizmu wyrabia pogląd, iż pojawienie się państwa należy nierozdzielnie kojarzyć ze zróżnicowanym na klasy społeczeństwem. Poprzez wyodrębniony aparat władzy, klasa faktycznie dzierżąca w ręku gospodarkę realizuje panowanie polityczne i ideologiczne, a kasta aparatczyków uzbrojona w środki przymusu i przemocy gwarantuje trwałość określonych stosunków. Z chwilą uspołecznienia środków produkcji ginie przyczyna sprawcza rozwarstwiająca zbiorowość i zdawałoby się, że zaniknięcie klas, a tym samym państwa, jest mało znaczącą formalnością. Jednak tak się nie dzieje. W socjalistycznym społeczeństwie państwowym nie brak skądinąd znajomych podziałów. [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99)]. Nauka tzw. niemarksistowska ukazuje państwo w charakterze instytucji ponad- lub pozaklasowej, godzącej rozbieżne i sprzeczne interesy klas, warstw i grup społecznych.

Istnieje kilka teorii narodu. Są takie, które oceniają go jako odbicie ducha społeczności; inne posługują się pojęciem substancji biologicznej, dziedziczonej przez poszczególne osobniki. Są i takie, które naród wywodzą z chęci posiadania własnej państwowości lub ze zbioru konkretnych cech. Poniekąd eklektyczne podejście do tychże werdyktów charakteryzuje współczesność. Trwała wspólnota ludzka wypływa z mroków przeszłości, wzbogacana losem, kulturą, językiem, terytorium i życiem ekonomicznym.

nym transformuje się w nowoczesny naród, obdarzony świadomością przebytej drogi. W bauerowskiej koncepcji narody (co warte szczególnego podkreślenia), z powodu swej odrębności, przemieniają się w samoistne wartości, decydujące o kształcie kultury powszechnej.

Rozmaitość naukowych przypuszczeń co do narodzin państwa i narodu daje dogodny pretekst do wysnucia przynajmniej jednego zbieżnego wątku; najwyżej zorganizowane struktury społeczne zawsze potrzebują jakiegokolwiek obszaru i pewnej liczby członków, toteż stapienie się narodu i państwa w nowy monolit być może będzie dla trzeciego tysiąclecia jeśli nie koniecznością, to ewangelicznym *signum temporis*. Ponieważ wcześniej omówiono pozornie identyczne zjawisko (tj. model zachodnioeuropejski i w zarysie – marksistowski wizerunek komuny), w takim razie w czym zawierałaby się odmienność proponowanych dociekań?

Formowanie się, nazwijmy umownie, wspólnoty narodo-wo-państwowej mogłoby być inspirowane oddolnie przez jednostki, a więc i proces mógłby przebiegać samorzutnie osiągając masową skalę i znajdując oparcie w umysłach ogółu. Hipotetyczna wspólnota narodo-wo-państwowa – po uspołecznieniu (a nie upaństwowieniu) warsztatów pracy i być może przy zachowaniu innych typów własności w społecznie akceptowanych proporcjach – powinna stać się zbiorowością bezklasową (na tle stosunków własności środków produkcji), ale oczywiście zróżnicowaną, ekonomicznie również. Przypuśćmy, iż tak zaprogramowany konglomerat rządziłby się – powszechnością praw człowieka; samorządnością grup zawodowych, terytorialnych, itp.; samorządnością, będącą *de facto* przejęciem funkcji dawnego państwa, a polityka stroniłaby od szalbierstw – to nieuchronnie doszlibyśmy do utopii.

Zło rodzi utopię. Jeśli sięganie po ideał należy do przyrodzonych cech istoty myślącej, to wcielanie utopii w życie całych społeczeństw, nawet ze szlachetnych pobudek, grozi tragicznymi następstwami. Organizm społeczny – z bogactwem swych tkanek – jest niezwykle czuły na eksperymenty. W dziedzinie nauk społecznych żadna teoria nie zasługuje na miano prawdziwej, lecz tylko na mniej lub bardziej prawdopodobną.

¹⁴ G. Labuda, dz.cyt., s.28-29.

Gdyby jednak upierać się, że zmienność ogarnia także istniejące struktury, to jakie wylaniałyby się ewentualne uwarunkowania i etapowość przejścia od nich ku innym formom bytu społecznego? Państwo, powiedzieliśmy, torpeduje przemiany. Przeszłość nie dostarcza przekonywujących przykładów, aby klasa rządząca zrezygnowała dobrowolnie z władzy i zreformowała się na własną niekorzyść. Alienacja państwa wobec narodu w konsekwencji prowokowałyaby reakcje zwrotne – opozycję grup społecznych (narodu) do państwa oraz rozbieżności między dążeniami narodowymi a państwowymi (alienacja narodu wobec państwa). Drugi etap sprowadzałby się prawdopodobnie do prób artykułowania niezależnych, apañstwowych celów narodowych. Urzeczywistnienie, nawet wycinkowe, głoszonych celów apañstwowych (etap trzeci) owocowałoby w stopniowym załamywaniu się skostniałych struktur i w wytwarzaniu próżni społecznej, która z wolna zapelniałaby się odmiennymi treściami. Zatem zakładane przejście objawiałoby się w swoistego rodzaju rewolucji, rozumianej jako głębokość i rozległość przemian, ale rozłożonych w czasie, czyli w tym znaczeniu, jakie nadaje się np. przemianom w XVIII-wiecznym rolnictwie Europy Zachodniej (rewolucja agrarna) lub XIX-wiecznym przeobrażeniom techniczno-społecznym w przemyśle na naszym kontynencie (rewolucja przemysłowa).

Akceptacja rewolucji w drugim aspekcie – gwałtowności procesu – równoznaczna byłaby z afirmacją programu politycznego zakładającego fizyczną eliminację przeciwników. Ludobójstwo służące zdobyciu i sprawowaniu władzy nie znajduje pozytywnego punktu odniesienia. Oglądana pod tym kątem rewolucja niesie niebezpieczeństwo utraty celów wyjściowych, a więc rewolucję dla rewolucji i władzę dla władzy, co przypominałoby orwellowską wizję świata trątanego i trątanego, w którym cierpienie stanowiłoby miarę postępu cywilizowanego.

Jakie wnioski nasuwają się na zakończenie rozważań? Granice są ułomnością człowieka, ale to nie upoważnia do wytyczania ich poprzez presję polityczną lub siłę militarną. Historia procesów państwowo- i narodotwórczych dobitnie potwierdza tezę, iż w ten sposób budowane kordony gra-

niczne nie zapewniały stabilności, a stawały się i stawać się będą zarzewiem wielopłaszczyznowych konfliktów. Sprawozdanie problemu do ustawienia słupków z państwowymi godłami w takiej czy innej odległości zakrawa na groteskę. I przed, i za znakami pozostają ludzie i te same emocje. Ustalenie granic, przy bezwzględnym poszanowaniu wszystkich kryteriów, musi opierać się na równoprawnym położeniu stron i dialogu między zbiorowościami.

Procesy państwowo- i narodotwórcze posiadają swój wymiar kulturowy. To one określały i nadal określają tożsamość jednostki, jej miejsce w zbiorowości. Są drogowskazem wymarłych pokoleń, głosem podświadomym, ale zawsze powszechnie obecnym. Wydaje się, że przekształcanie się struktur i mentalności społecznej można by realnie traktować jako czwartą drogę rozwojową naszych czasów.

W poszukiwaniach formuły granicy sprawiedliwej odkrywamy złożoność człowieka, zatem – o ile takowa teoria istnieje – musi być refleksem prawdy o człowieku.

A la recherche d'une théorie de frontière juste

Les frontières nationales changent, les pays surgissent et chutent, apparaissent et disparaissent les nations et les civilisations. La guerre fait partie constante de l'existence de l'homme. Est-il possible de trouver une formule concrète et juste pour maîtriser ces phénomènes, s'il y avait l'occasion de partager la terre avec ses richesses à nouveau pour que les frontières soient le signe et le gardien de la paix durable?

Dans le passé, le critère ethnique et historique traçait les frontières des pays européens. Sa compréhension abusive cependant mène à des conclu-

sions et les décisions absurdes. Depuis la charnière du III et du II siècle avant Jésus Christ jusqu'à maintenant on constate que les controverses au sujet des frontières proviennent des processus historiques qui précédaient la naissance des pays et des nations. Mais ces processus variaient d'un territoire à l'autre.

Une réflexion sur la théorie de pays et de nation suggère que l'organisation future des populations sera probablement fondée sur une base complexe – sur une communauté nationale et étatique.

Kazimierz Dziewanowski

[...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99)]

Andrzej Oseka

W sprawie jedności kultury

Dwa lata temu, półtora roku temu wiele mówiono i pisano o jedności kultury. Na pewnym burzliwym, jak to bywało, na zebraniu wstał wtedy ktoś, i zaczął się drwiąco dziwić – choć wiedział doskonale, o co chodzi. Z metodologicznego punktu widzenia miał rację: kultura nie jest żadną „jednością”, składa się na nią bardzo wiele zjawisk różnorodnych właśnie, odpowiadających koncepcjom życia, które są często wzajemnie sprzeczne, nawet wrogie. Poza tym postulat „jedności” kultury – z satysfakcją podkreślał ów mówca – nie zgadza się jakoś z jednocześnie wysuwany postulat „pluralizmu”, i niebezpiecznie przypomina koncepcje bardzo nam skądinąd niemiłe.

A chodziło wówczas o sprawy całkiem konkretne: żeby nie było podziału na literaturę „emigracyjną” i „krajową” czy też „oficjalnego” i „nieoficjalnego” obiegu. Żeby nie mogła się powtórzyć horrendalna przecież sytuacja, kiedy to miliony Polaków dowiedziały się, iż mają wybitnego poetę dopiero w momencie, gdy przyznano mu nagrodę Nobla.

Problem nie zniknął jednak, gdy zaczął się Miłosz ukazywać w „Znaku”, „Wydawnictwie Literackim”, „Czytelniku”. Gdy można – w nielicznych, co prawda, i raczej peryferyjnych kinach – zobaczyć film *Dolina Issy*. Chodziło bowiem, sądzę, i chodzi o sprawę znacznie szerszą, poważniejszą, a nawet dawniejszą. A także nie tylko o zakazy, bariery administracyjne, lecz i o te bariery, którymi poprzecinana jest kultura, choć nikt ich już teraz nie musi pilnować i podtrzymywać. Czasem tylko jakiś etatowy wesołek wyśmiewa się z nienaturalnego – jego zdaniem – faktu, że dziennikarz z laickiego radia zaczyna nagle pisać w katolickim miesięczniku.

Mijałbym się jednak z prawdą gdybym powiedział, że ja sam uważam moją obecność w „Przeglądzie Powszechnym” za coś, co wcale nie wymaga wyjaśnień. Zbyt długo pisywałem do prasy jednoznacznie laickiej, do gazet z nagłówkiem wziętym z *Manifestu komunistycznego*, bym mógł bez

słowa zmienić łamy, jakby się w obecnej sytuacji samo przez się rozumiało. Nawet bowiem i w obecnej sytuacji większość rzeczy wcale nie rozumie się sama przez się, a jeśli ktoś tak myśli – prędzej czy później nadzieje się na konsekwencje swej pomyłki.

Jeden z mych katolickich przyjaciół (nie wymieniam nazwiska, by nie wyglądało, że się przechwalam bardzo dobrymi znajomościami) zapytany kiedyś przeze mnie o szanse ekumenizmu, o to jak długo może potrwać proces jednoczenia się różnych wyznań, różnych Kościołów, odpowiedział, że najprawdopodobniej długo. Istnieje poczucie wspólnego celu, jednak różnic narosłych przez wieki jest tak wiele, tak odmienne są tradycje, że o widokach na zjednoczenie trudno teraz w ogóle mówić. Co innego wzajemne zbliżenie, zrozumienie jak najgłębsze. Do tego trzeba dążyć, to trzeba bardzo starannie pielęgnować. Oto wielka, osiągalna wartość – że to w ogóle jest możliwe, że to się dzieje już teraz.

Jak to się stało, że mając wielu przyjaciół w „Tygodniku Powszechnym”, „Znaku”, „Więzi”, nie napisałem dotąd ani słowa? Jak to się stało, że rozmawiając z nimi o malarstwie religijnym ubiegłych stuleci jako o malarstwie religijnym, a nie o osiągnięciach pikturalnych, nie odważyłem się nigdy powiedzieć publicznie, co w sztuce sakralnej wydaje mi się bliskie, a co mnie w jej ewolucji niepokoi? Że tak często sięgając do Simone Weil, Teilharda de Chardin, Pascala, św. Augustyna – wolałem, by to pozostawało ma sprawą prywatną?

Ogólnikowa odpowiedź na wszystkie te pytania jest bardzo prosta: tkwiłem w laickim nurci kultury, nawyków intelektualnych, resentymentów, także obyczajów. I nie mam tu wcale na myśli środowiska kilku warszawskich gazet, kilku redakcji radiowo-telewizyjnych, lecz całą niemal kulturę dwudziestowieczną, jak ją ukształtowały rewolucja artystyczna, nowe techniki audio-wizualne, cywilizacja wielkoprzemysłowa, nauka zastępująca światopogląd.

Kubizm, psychoanaliza, Bauhaus, konstruktywizm, supermarkety, filmy Felliniego, architektura Wrighta, *nouveau roman*, perypetie „Po prostu” i „Przeglądu Kulturalnego”, Białoszewski, telewizja, Levi-Strauss, *pop-art* etc.,

etc. Nie mówiąc o rzeczywistości codziennej. Wszystko to się wajemnie odpychało, przyciągało, załamywało, tłumaczyło własną logiką błędów, przełomów, kryzysów, powrotów

Oczywiście, kiedy w kimś z tego właśnie kręgu narasta poczucie jałowości, kiedy pojawia się potrzeba transcendencji – bardzo często zwraca się ku *sacrum*. Ale zwykle pozornie tylko opuszcza wtedy krąg, w jakim poruszał się dotychczas. Kultura masowa, ten nieogarnięty supermarket z duchowymi namiastkami, dostarczyć może każdemu bardzo tanio *sposobów* na transcendencję, przedłożyć cały katalog magu i rytuałów, zastąpić religię religioznawstwem, poszukiwanie prawdy niezobowiązującym relatywizmem. Nie powinno się nie widzieć, że to wszystko jest bardzo efektowne, bardzo pociągające.

Dowodem – setki tysięcy, może nawet miliony młodych ludzi na całym świecie, przyciągnięte obietnicą psychodelicznych wrażeń, bałamutnym belkotem proroków takich jak Timothy Leary, wierzących, że „uczucie religijne” odnaleźć można łyknąwszy pastylkę LSD. Rozmawiałem przed dziesięciu mniej więcej laty z dużą grupą studentów KUL-u, i więcej oni eksponowali swe długie włosy i zainteresowanie buddyzmem niż wiarę w aktualność Ewangelii. Jedyną naprawdę liczną i jak dotąd trwała wspólnota młodych, łączącą w swych wyobrażeniach sztukę i religię, także zwraca się ku buddyzmowi, lub ku temu co za buddyzm uważa. Jedyny współczesny wielki malarz religijny, Jerzy Nowosielski, tworzy w konwencjach prawosławnego malarstwa ikonowego. Rozpisany wśród polskich twórców półtora roku temu zamknięty konkurs na obraz o tematyce Maryjnej przyniósł plon mniej niż skromny, choć atmosfera była już bardzo po temu sprzyjająca. Motyw Maryjny we wszystkich, bolesnych i radosnych wydaniach, stał się przecież nagle w Polsce w ciągu ostatnich lat czymś niezmiernie doniosłym, nabrał znaczenia – całkiem szczególnego – dla bardzo wielu ludzi, niekoniecznie wierzących

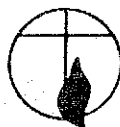
W ciągu ostatnich lat zdarzyło się w Polsce wiele dziwnych rzeczy – w świadomości zbiorowej, i w – nazwijmy to – sumieniu ludzi. W mojej wyobraźni także się coś zmieniło. Z siłą od dziesięcioleci nieznaną zaczęliśmy dążyć do jed-

ności, w sposób gorączkowy, często rozpaczliwy. Dawne symbole nabrały treści nie tyle nowych, co nagle na nowo pojętych. Choćby krzyż.

Dzieje się to w sposób często pospieszny, chaotyczny. W chwilach spięcia wszystko wydaje się zrozumiałe, i zdaje się, że w tej wędrówce dusz ludzie instynktownie idą tam, gdzie znajdują istotną wspólnotę z innymi ludźmi, i z poczuciem Dobra. Kiedy jednak napięcie opada okazuje się, że w wielu sprawach nie możemy się porozumieć, wiele rzeczy wywołuje zniechęcenie. Jednych razi barbarzyńskie nieprzygotowanie profanów do uczestnictwa w tym, w czym przecież chcą uczestniczyć najgoręcej. Innych odpycha retoryczna dewocja tam, gdzie chciałoby się widzieć przeżycia i uczucia żywe.

Kultura współczesna jest dramatycznie pocięta różnymi płaszczyznami odniesień. Tradycje zamiast zbiegać się w doświadczeniu duchowym jednostek – rozchodzą się, przynosząc wzajemną ignorancję, obcość, rozpaczliwe poczucie zagubienia.

W tej chwili dobrze wiemy, jak bardzo potrzebna jest jedność tym, którzy przyjęli jako własne prawdy Ewangelii rozumiejąc przez nie: miłosierdzie, odrzucenie przemocy, wolność sumienia. Powinniśmy jednak pamiętać, że szukają tego wszystkiego ludzie różni, przychodzący z różnych stron. Nie wolno nam ukrywać, że w obecnym stanie kultury nie będzie łatwo zbudować i utrzymać na stałe tego porozumienia. o jakie nam chodzi



Powrót Pawła Łyska

Profesor Stanisław Pigoń miał się ponoć wyrazić o Pawle Łysku, że jest on „murowanym klasykiem”; Maria Danilewicz Zielińska twierdziła, że jego pisarstwo z powodzeniem wytrzymuje porównanie z Orkanem i Reymontem, zaś bp Albin Małysiak orzekł, że jako piewca Śląska Łysek przerósł nawet Gustawa Morcinka. Wypowiedzi te sytuują więc Pawła Łyska w rzędzie czołowych polskich prozaików, a w każdym razie każą w nim widzieć jednego z ciekawszych, jeśli nie ważniejszych prozaików polskich XX wieku. Niesobliwy jednak paradoks sprawił, że przeciętnemu czytelnikowi polskiemu w krajach nazwisko Pawła Łyska nic nie mówi, choćby dlatego, że palców jednej ręki byłoby za dużo na zliczenie wszystkich tekstów i wypowiedzi, w jakich ostatnimi laty ono się pojawiało. To i owo wiedzieć mogli o Łysku tylko entuzjaści i znawcy śląskiego regionalizmu. W polskiej świadomości czytelniczej musi się więc Paweł Łysek instalować niejako od początku i jakby na prawach... debiutanta. Ale bo też i rzeczywiście wydanie przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą powieści *Łyska Marynka, cera gajdosza*¹ jest takim powojennym krajowym – pośmiertnym zresztą – „debiutem” tego pisarza. Przytoczone wyżej zdania o wartości jego pisarstwa zostaną więc teraz poddane czytelniczej weryfikacji i sprawdzona zostanie także w odbiorze i sądach krytycznych zasadność przypisywania Łyskowi miana i rangi pisarza wybitnego. By to się jednak mogło dokonać, trzeba, by wydana została przynajmniej całość jego beskidzko-śląskiej trylogii. LSW udostępniła *Marynkę* – jej część ostatnią, wydaną po raz pierwszy na obczyźnie w r. 1973; poprzedziły ją dwie inne powieści: *Przy granicy* (1966) i *Twarde żywobyte Jury Odcesty* (1979).

Łysek jest *de facto* pisarzem nieznanym, trzeba więc przypomnieć najważniejsze fakty z jego życia i twórczości, by choć trochę go przybliżyć. Urodzony w r. 1914, pochodził z góralskiej rodziny z Jaworzynki w Beskidzie Śląskim, do gimnazjum chodził w Cieszynie i Krakowie, zaś w latach 1937–1939 studiował polonistykę, socjologię i historię na Uniwersytecie Jagiellońskim, uzyskując w r. 1939 stopień magistra historii. Jako poeta debiutował Łysek w „Zaraniu Śląskim” w r. 1938. Brał udział w kampanii wrześniowej, poczem przez Węgry przedostał się do Francji i Anglii, gdzie wstąpił do Wojska Polskiego, by brać czynny udział w wojnie (był m.in. pod Monte Cassino). Do kraju nie wrócił. Po wojnie początkowo studiował w Anglii, zaś w r. 1949 po wyjeździe

do USA kontynuował studia socjologiczne, historyczne i biblioteczno-kaznacze, zdobywając kolejne stopnie naukowe. Od r. 1952 pełnił obowiązki profesora w Nowym Jorku i jako sławista zdobył na Zachodzie niemały autorytet, był zaś prawdziwym i zasłużonym propagatorem kultury polskiej. Twórczości literackiej więcej uwagi poświęcił po r. 1960. Pomijając jego mniejsze publikacje w czasopiśmie i antologiach, wymienić tu warto najpierw dwa tomy wspomnień *Z Istebnej w świat* (1960) i *Poszło na marne* (1965), dobrze wprawdzie przyjęte na emigracji, ale jeszcze nie ujawniające pełni pisarskich możliwości autora. *Z Istebnej w świat* Mieczysław Giergielewicz nazwał „pamiętnikiem nieznanego żołnierza”, wiążąc zaletę książki ze specyficznymi jej wartościami poznawczymi; natomiast *Poszło na marne* wzbudziło nieco większe zainteresowanie krytyki anglojęzycznej. Rangę dzieł uznanych – a nawet wybitnych i należących do najcenniejszych osiągnięć polskiej literatury emigracyjnej – zyskały natomiast trzy wspomniane wyżej powieści o tematyce zaczerpniętej z życia w rodzinnych stronach autora. Łysek zyskał dzięki nim duży rozgłos, którego pewne echa dotarły nawet do Polski, przybierając postać not informacyjnych o dwóch pierwszych powieściach cyklu drukowanych w „Głosie Ziemi Cieszyńskiej” (1970 nr 38) i w wydawanym w Czeskim Cieszynie „Zwrocie” (1966 nr 11). Później jednak narzuconego milczenia nie przerwała nawet śmierć pisarza w r. 1978, choć w tym samym roku w drugiej serii *Słownika Współczesnych Pisarzy Polskich* znalazł się biogram pisarza z częściowym wykazem jego utworów. Dopiero w r. 1980 bp Albin Małyśiak ogłosił w „Gościu Niedzielnym” wspomnienie pośmiertne o pisarzu, którego zwłoki zostały w r. 1979 przywiezione do kraju i pochowane w Istebnej, o czym jednak szersza opinia publiczna nic nie wiedziała. Tak więc wydanie *Marynki, cerki gajdosza* jest w rzeczywistości pośmiertnym krajowym debiutem pisarza. Spośród trójki pisarzy przywróconych polskiej (krajowej) świadomości czytelniczej – Vincenz, Miłosz, Łysek – „powrót” Łyska odbył się najciszej. Eksplozję zainteresowania wokół Miłosza, o którym wiedzieli polscy czytelnicy stosunkowo najwięcej, choćby dlatego, że mogli go znać z antologii, niewątpliwie wzmocniła Nagroda Nobla. Pojawienie się Vincenza było reanimacją huculskiej legendy, coraz to wprawdzie podupadającej, ale ciągle jeszcze żywej w kręgu entuzjastów gór, którzy pamiętali o jego *Na wysokiej połoninie* i jej pierwszym przedwojennym wydaniu jako ważnym zjawisku literackim. Łysek „powraca” w ciszy i może dlatego odbiór czytelnicy będzie najczystszy – nieskażony innymi, pozaliterackimi

¹ Paweł Łysek, *Marynka, cera gajdosza*. Powieść obyczajowa znad brzegów Olzy, Warszawa 1982, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza (wyd. 2), ss. 246.

względami – sprawdzianem wartości jego pisarstwa. Można by wprowadzić mówić, że pierwszy sukces już został odniesiony, bo książka została wykupiona, ale dzisiaj trudno ten wskaźnik uznawać za miernik sukcesu.

Maria Danilewicz Zielińska uznała Łyska za pisarza-regionalistę, słusznie zauważając, że na emigracji ten nurt regionalistyczny zachował wyraźną żywotność. Dopowiedzieć jednak trzeba, że emigracyjny regionalizm jest zjawiskiem całkowicie odmiennym od regionalizmu literatury w kraju, bowiem specyficzna barwę i nastrojową aurę nadaje mu nostalgia. Emigracyjny regionalizm zwrócił się bowiem ku autopsyjnie doświadczonej przeszłości i – jak to nieraz bywało w literaturze wspomnień, dla której „kraj lat dziecinnych” tak jest czysty i niewinny, jak „pierwsze kochanie” – ową przeszłość idealizował. Tak było w pisarstwie Stanisława Vincenza, podobnie też ma się rzecz z Łyskiem, zaś spod reguły tej spośród wybitniejszych pisarzy emigracyjnych wyłamał się (aczkęciowo) bodaj jeden tylko kresowy Florian Czarnyszewicz. Trudno tu więc mówić o regionalizmie w ścisłym słowa znaczeniu, mimo że pewne elementy „zewnętrzne” zdają się taki „regionalistyczny” charakter trylogii Łyska sugerować. Są bowiem w tej prozie liczne opisy ludowych zwyczajów i obyczajów, są liczne przytoczenia pieśni ludowych, przysłów i powiedzonek, są opisy architektury ludowej i wewnątrz sporządzone z etnograficzną dokładnością, są relacje o przeróżnych wierzeniach, przesądach i nawet zabobonach, są opisy jarmarków, chrzcin, ślubów i pogrzebów – i jest urzekająco czysta, prześliczna a znakomicie przez autora wykorzystana gwara śląska, jawiąca się jako piękny, patyną archaiczności nacechowany, język polski. Nie ma tu natomiast tych rysów, które by świadczyły o doraźnym, instrumentalnym przyporządkowaniu tekstu literackiego regionalistycznym celom i strategiom. Nie ma też taniego dydaktyzmu. Proza Łyska o nic nie walczy, nie buduje żadnych programów, wolna jest od jakiegokolwiek zabarwienia tendencyjnego, a choć idealizuje owo minione życie w Beskidzie Śląskim na sposób wiadomie arkadyjski, to jednak nie posuwa się aż tak daleko, by tworzyć obraz jakiegoś „śląskiego wieku złotego”.

Idealizując ową śląską przeszłość, był Łyszek na swój sposób realistą, choćby w takim sensie, że w jego Arkadii pojawia się zło, występują nieszczęścia i obecna jest także śmierć. Ich tam obecność tłumaczyć trzeba jednak nie tyle związkami z tradycją mitu arkadyjskiego („Et in Arcadia ego”), ile epicką koncepcją tej prozy. Łyszek wiedział doskonale, że w ludzkiej gromadzie pojawiać się muszą sprawy sporne preradzające się w konflikty, że

obok wielkości człowieczeństwa w życiu nieraz spotykać się trzeba z ludzką małością, zaś śmierć jest jednym z podstawowych elementów składowych życia. Zarazem jednak dominuje w tej prozie wiara w dobro natury ludzkiej i w doskonałość naturalnego porządku świata – i tylko w takim sensie można pisarza nazwać „neorousseauistą”. Rzeczywista humanistyczna wartość owej prozy polega więc na apoteozie prostej uczciwości i pracowitości, na przekonaniu o wartości prostych, lecz ogarniających całość ludzkiej egzystencji zasad moralnych, godzących także różnice największe, jak na przykład różnice wyznaniowe. W śląskim świecie Łyska zgodnie żyją (nie obok siebie, lecz ze sobą) w duchu ekumenicznej wręcz wspólnoty katolicy i ewangelicy, zaś dobro ludzkiej natury okazuje się silniejsze nawet od antagonizmów politycznych i narodowościowych. Nie oznacza to zresztą, by Łysek uznawał rozwiązywanie problemów granicznych przyjęte w r. 1920 za idealnie sprawiedliwe. Owe sporne problemy ujął arbitralnie i prosto, pokazując, że całość regionu, o którym pisze, zamieszkała jest przez ludność etnicznie polską.

Proza Łyska odznacza się szerokim rozmachem epickim. Na tę jej cechę zwracali uwagę niemal wszyscy recenzenci. Dziełem najbliższym koncepcji „eposu” jest *Twarde żywobycie Jury Odcesy* – biografia starego gazdy-owcarza spod Baraniej Góry, żyjącego w zgodzie z naturą i z jej obserwacji wyprowadzającego prostą filozofię życia, dającą mu wprawdzie moralne oparcie, ale nie stanowiącą dostatecznej zapory przeciwko nawale, z jaką w śląskie góry wkraczają nowe, dwudziestowieczne formy życia. Zjawiska te – uderzając w górski świat – uderzają zarazem w starego górala. Jak na epos przystało, jest to opowieść o końcu pewnego świata i pewnego porządku. Ale Łysek był optymistą i wyraz przekonaniu, że życie toczy się dalej, że może i powinno dalej się toczyć, dał w *Marynce*, dowodząc, że dobro może ujawnić swe wartości także w czasach wielkich przemian i bez względu na to, jakie panują wokół formy życia społecznego, człowiek może być dobry, jeśli kierować się będzie zaczerpniętym z naturalnego porządku „instynktem” dobra, wspartym przez racjonalne rozróżnienie dobrego i złego. Dlatego w jego powieści nie ma ludzi generalnie złych – są tylko ludzie mający pewne wady, zdeformowani nieco przez warunki, w jakich wzrastali i byli wychowywani. Można by tu powiedzieć słowami Staffa, że Łysek widzi „dobro chorą w grzechu”, by dojść do wniosku, że proza ta odznacza się wybitnymi wartościami humanistycznymi.

Ale też wysoko trzeba cenić warsztat literacki autora. Fabuła jego powieści jest prosta, jak życie ludzi, o których opowiada, a przecież jest to życie trudne, wymagające od ludzi cierpliwości

i kształtujące ową cierpliwość. Chciałoby się powiedzieć, że Łysek pisał powieści „ludowe” w tym sensie, że stylizowane na ludową opowieść. Więc cechą podstawową jest tu prostota narracji i prostota budowy dzieła, wcale nie przeszkadzająca pojawianiu się znakomitych artystycznie opisów przyrody, głębokich analiz ludzkich stanów psychologicznych czy zręcznie prowadzonych dialogów. Owa „ludowość” ujawnia się także w szerokim wprowadzeniu materiału etnograficznego i folklorystycznego w roli czynnika składowego dzieła (widać to bardzo wyraźnie w *Marynce*). Błędem by jednak było przypisywanie *Marynce* (i zresztą całej trylogii) miana (i wartości) dokumentu etnograficznego – nawet wybitnego. Pisarz opowiada o regionie, w którym polska etnografia działała bardzo gorliwie i starannie, a nie od rzeczy będzie wspomnieć, że w szkole podstawowej uczył go znany folklorysta Paweł Zawada. Etnograficzne i folklorystyczne „zapisy” Łyska nie pretendują do wypełniania jakiejś luki w kulturowej wiedzy o regionie. Są one artystycznym twórczym powieści jako substancja wypełniająca życie śląskich górali. Dzięki temu zaś powieści Łyska odznaczają się specyficzną nastrojową aurą, wpisującą jego pisarstwo w nurt tradycji idącej od Tetmajera i Orkana ku współczesności. Dzięki niej osiągnął Łysek rzecz zdumiewającą: stworzył dzieło mogące trafić do najprostszego, niewykształconego czytelnika, zarazem zaś spełniające oczekiwania najbardziej wysublimowanych gustów. Kto wie, czy właśnie w tym fakcie nie należy upatrywać przyczyn rzeczywistej wielkości pisarstwa Pawła Łyska. Jego powieści zdają się w znacznym stopniu potwierdzać powiedzenie Seweryna Goszczyńskiego, że najlepiej pisze ten, „którego mowy i pisma trafiają w przekonanie największej liczby czytelników”. Bo – jak mówi Goszczyński: „Powołaniem prawdziwym każdego pisarza jest tak pisać, aby go i najprostszy lud pojął”. Nie ulega wątpliwości, że Paweł Łysek wypełnił ten postulat, nie ogółając swych dzieł z rzeczywistych wartości artystycznych.

Jacek Kolbuszewski

Realizm bez granic

„Polityka” jest chyba jedynym pismem w Polsce Ludowej, które doczekało się własnej kroniki. Jest nią książka Michała Radgowskiego – *„Polityka” i jej czasy* (Iskry, Warszawa 1981, ss. 241). „Polityka” zasługuje na taką kronikę, na polskim gruncie wydawniczym jest bowiem zjawiskiem wyjątkowym.

Powstała w roku 1957. Oto jak opisuje Radgowski okoliczności narodzin: *Gomułka ustawił się jakby „centrowo”, a to jest zawsze wybór taktyczny: wysunięto hasło walki na dwa fronty: przeciw rewizjonistom, którzy chcą partię osłabić, czy rozpuścić w nieokreślonej lewicy (koncepcja Leszka Kołakowskiego) i przeciw dogmatykom, tzn. tym, którzy chcą rządzić „po staremu” nie licząc się z programem VIII Plenum. Nie było jednak pisma, które mogłoby służyć takiej koncepcji. Wtedy chyba pojawił się zamysł „Polityki”.*

Był to centryzm dość swoisty. Najlepiej chyba ówczesne nastawienie Gomułki odzwierciedla zdanie, które z czasem stało się klasyczną formułą: *Nie będziemy leczyć dogmatycznej grypy rewizjonistyczną gruźlicą.*

Pismo powstało do walki z ową rewizjonistyczną gruźlicą. W stopce pierwszego numeru figurowały nazwiska 8 członków KC. Można to chyba uznać za miarę znaczenia, jakie do powstającego tygodnika przywiązywano.

Pomyślana jako uderzeniowy organ ideologiczny „Polityka” stała się w krótkim czasie najbardziej czytelnym tygodnikiem społeczno-politycznym w Polsce. Radgowski wyjaśnia jak to się stało. Jest przy tym obiektywny i uczciwy aż do granic masochizmu. Pracował przecież w „Polityce” od chwili założenia aż do 13 grudnia 1981 roku.

Dziś „Polityka” jest pismem innym niż była, gdy pracował w niej Radgowski. Dla wielu jej czytelników rola, jaką pismo odegrało w okresie od sierpnia 1980 do grudnia 1981, była zapewne zaskoczeniem, a jeszcze większym, być może, zaskoczeniem jest jej miejsce na obecnej mapie czasopiśmienniczej. W „Polityce” nie ma felitonów Radgowskiego ani Howieckiego, nie ma reportaży Wróblewskiego ani Hanny Krall, brak kilku innych nazwisk nie mniej wybitnych i zdawałoby się na zawsze z pismem związanych. Jej były naczelny jest wicepremierem, a czołowy publicysta i felietonista – ministrem. Stało się coś, czego ani entuzjaści ani wrogowie pisma nie przewidywali w najśmielszych marzeniach, a może w najczarniejszych snach.

Pierwsze lata „Polityki” powtarzają dość dokładnie schemat dziejów wielu podobnych pism społeczno-kulturalnych. Powoły-

wane jako organ do specjalnych poruczeń, otoczone nieufnością publiczności i środowisk, do których się zwracali i którym miały służyć, drogą przekształceń personalnych i pod ciśnieniem historii pisma zmieniają swe oblicze, zapracowują na dobrą opinię u czytelników, coraz gorszą u zwierzchności, by zniknąć na koniec z rynku. Ten los ominął „Politykę”.

Dlaczego tak się stało? Mam na ten temat swoje domniemania. Otóż „Polityka” nigdy nie była pismem opozycyjnym czy też krypto-opozycyjnym, co jej przypisywała kawiarniana opinia. Przeciwnie, trzon zespołu stanowili ludzie związani z formułą polskiego socjalizmu – ideowo i rozumowo zaś z socjalistycznym establishmentem, także wspólnym grupowym interesem. Nie tylko szef pisma, ale znaczna część redakcji wyznawała zasadę, że rzeczywistość wymaga ulepszeń, a nie generalnej zmiany. Taka postawa pozwalała na bardzo ostrą niekiedy krytykę wycinkową, głównie z pozycji pragmatycznych, ale nigdy ta krytyka nie przekształcała się w negację pryncypiów. Postawę tę nazywam optymistyczną, ponieważ zakłada przekonanie o „reformowalności”. Sądę, że postawę tę praktykowano w „Polityce” przez wiele lat niekoniunkturalnie, stąd upór i konsekwencja w walce z nonsensami codziennej praktyki „realnego socjalizmu”. Tylko głębokie przekonanie o możliwości osiągnięcia teoretycznie obmyślonego ideału, mogło chronić, wbrew oczywistym doświadczeniom, przed zniechęceniem i popadnięciem w lenistwo.

„Polityka” konsekwentnie uprawiała „krytykę z pozycji wewnętrznych”. Jakie są następstwa takiego wyboru, książka Radgowskiego pokazuje nad wyraz instruktywnie.

Kiedy po rozwiązaniu „Przeglądu Kulturalnego” dano mi możliwość wyboru nowego miejsca pracy, wybrałem „Politykę”. Wydawało mi się, że wstępuję na szczyty dziennikarstwa. Pismo pod każdym względem korzystnie odbijało od tła: było żywe, aktualne, dobrze poinformowane i odważne. I takiej opinii w szerokich kręgach społeczeństwa nie utraciło przez następnych prawie dwadzieścia lat. O jego szefie usłyszałem podówczas: „to przyszły premier, a w ogóle «Polityka» to pepiniera władzy”. Radgowski natomiast pisze tak: *Rakowski został redaktorem naczelnym pisma w najbardziej twórczym okresie swego życia. Nie awansował w sensie obejmowanych stanowisk, przechodząc na przykład z aparatu państwowego do partyjnego, ze szczebla na szczebel. Awansowała jego pozycja, funkcja, placówka, którą objął. Ze skromnego czasopisma do chwilowych poruczeń stała się instytucją władzy, partii i opinii publicznej.*

W tej uwadze należy szukać wyjaśnienia tego, co najbardziej zadziwiło publiczność obserwującą dalsze losy pisma. Jego szef

długo czekał na zrealizowanie swoich ambicji politycznych. Doczekał się dopiero w początku 1981 roku, ale myliłby się każdy, kto by sądził, że ten niezmiernie długi okres czekania oznaczał radykalizację jego postawy politycznej. „Polityka” była zawsze pismem establishmentu, a w każdym razie oświeconej jego części. Ataki na „Politykę” były z reguły refleksem walki, wewnątrz układu władzy, poza którym pismo nigdy się nie znalazło, mimo że niekiedy przybierały formę niezwykle gwałtowną i brutalną, jak to się zdarzyło w roku 1968. Jeden z pracowników pisma określił uczestnictwo w tych zmaganiach jako „niepoważne politykowanie pod określone grupy w elicie władzy”. Otóż to „niepoważne politykowanie” jest esencją istnienia takich właśnie wewnętrznych ośrodków krytycznych. Zawsze orientują się one na jakichś rzeczywistych lub domniemyanych sojuszników na samych szczytach i wszystko, co robią, musi uwzględniać ich interes, ich bowiem opieka ma stanowić parasol.

Przy tym pismo – o czym byłoby niesprawiedliwie nie wspomnieć – opowiadało się zawsze za racjonalizacją struktur życia gospodarczego i politycznego w naszym kraju, optowało za nowoczesnością, przeciwstawiało się zaściankowości w myśleniu i praktyczny pragmatyzm przeciwstawiało ideologicznemu dogmatyzmowi.

Wspomniany gwałtowny atak na „Politykę” w roku 1968 wywodzi się z logiki walki wewnątrz układu władzy, ale odbył się pod osłoną haseł ideologicznych. Zarzucano „Polityce” skłonności menadżerskie i technokratyczne, sugerowało sympatie dla syjonizmu. Atak ten w szerokiej opinii bardzo tygodnikowi pomógł i wyrobił mu ostatecznie papiery organu niezależnego. Wiadomo bowiem, że jeśli u nas kogoś atakuje gwałtownie cały oficjalny front prasowy, to atakowany na tym w opinii nie traci lecz zyskuje. Mimo krytyk, w dekadę Gierka pismo weszło z ogromnym kapitałem społecznego zaufania.

Lata siedemdziesiąte, a zwłaszcza ich pierwsza połowa, były niejako okresem realizacji pragmatycznych ideałów, które przyświecały publicystyce „Polityki”, zwłaszcza w sferze społecznej i gospodarczej. Kraj unowocześniał się, stopa życiowa rosła, dążenia do dostatniego życia nie oznaczały ideologicznej anatemy. „Polityka” zachowywała niezależność sądów – oczywiście w dopuszczalnych ramach – i nigdy też nie stała się tubą prymitywnie rozumianej propagandy sukcesu. Profesjonalna biegłość nie pozwalała jej redaktorom zniżyć się do poziomu, który Łukasiewicz, Rokoszewski i Marzec uważali za ideał. Wszelako w chwilach kryzysowych pismo zajmowało stanowisko zawsze blisko władzy. W roku 1976 broniło podwyżek cen, z których rząd się wycofał, a potem

drukowano reportaż o ekspedientkach radomskich sklepów, które chroniły swe placówki przed chuliganami. Tak skwitowano czerwcowe rozruchy radomskie 1976 roku.

Radgowski wspomina schyłek lat siedemdziesiątych tak: *coraz częściej (...) obrona spraw niepopularnych sprowadzała się do obrony administracji, establishmentu.*

Dzieje pisma zrelacjonowane przez Radgowskiego odczytuję jako drogę do ostatecznych konsekwencji koncepcji „krytyki konstruktywnej z pozycji wewnętrznych”. Komentując działalność publicystyczną Jerzego Urbana Radgowski stwierdza: *Urban zapewne myślał, że swą działalnością wychowa i przerobi takich ludzi jak technokrata Wrzaszczyk, ale obawiam się, że to Wrzaszczyk zaczął przerabiać i kształtować Urbana.*

Tę przemianę, być może, najlepiej da się skomentować cytatem pochodzącym od Kazimierza Brandysa. Rzecz dotyczy taktyki walki z wymogami zewnętrznej konieczności. Jedną z możliwości to: *zmiękczać ją od wewnątrz, wnikać w nią w celu spulchnienia argumentami kompromisu i rozsądku przełożonymi na język i przystosowanymi do jej dialektyki. Rodzaj mediacji między niewolą a wolnością. W praktyce mediator adaptując do konieczności sam przez nią jest adaptowany i niepostrzeżenie dla siebie staje się jednym z jej wykonawców.*

W trzeciej dekadzie swego istnienia redaktorzy „Polityki” w okrojonym składzie dalej toczą tę samą grę, z tym, że dziś nazywa się to realizmem. Czy nie jest to aby realizm bez granic?

Maciej Wierzyński

«Wolni wśród barykad, wolność niesiemy Polsce»

(O wystawie *63 dni powstańczej Warszawy*)

Skupieni i milczący ludzie przesuwali się wolno, przyspieszając tylko kroku w przejściach zaimprovizowanych na kształt powstańczych barykad, zaułków a nawet kanału. Sceneria przybliżała atmosferę Warszawy w czasie Powstania. Można ją było porównać do opisu korespondenta Polskiej Agencji Telegraficznej, który relacjonował, jak wygląda Warszawa w pierwszych dniach sierpnia 1944: *... jest pełna barykad. Pobudowano ich setki. Nikt ich nie zliczył i nikt chyba nie zliczy. Budowano je pod gradem nieprzyjacielskiego ognia: powywracano przy tym wozy tramwajowe, ściągnięto stopy starego żelastwa, żelaznych łóżek, taczek, kas pancernych, aut, słupów ogłoszeniowych.*

Z głośników dochodziły pieśni powstańcze, komunikaty wojenne i przejmująca melodia fragmentów „Koncertu Warszawskiego”. Gdy muzyka milkła, cisza była przejmująca, najwyżej przerywana dziecinnymi pogwarkami najmłodszych, którzy przyszli tu z rodzicami. Wystawa zapraszała każdego. Przy otwartej szeroko bramie prowadzącej do dawnej fabryki Norblina nie było kas, nikt nie sprawdzał biletów. Wejście prowadziło do opuszczonych przez użytkowników wiosną 1982, zabudowań fabrycznych, które zostały wykorzystane na otwartą 31 lipca wystawę dokumentującą 63 dni walki stolicy, najdłuższej partyzanckiej bitwy ulicznej, jaką zna historia.

Co przykuwało uwagę zwiedzających? Co sprawiało, że przed każdym zdjęciem tak długo zatrzymywali się? Co chcieli odczytać z fotografii, pod którymi były tylko lakoniczne podpisy? Zdjęcia reprezentowały różny poziom, niektóre były mało ostre, ale wszystkie autentyczne, wykonane w czasie Powstania. Informację zredukowano do minimum. Ekspozycja została podzielona na dzielnice, bastiony walczącej Warszawy, z których każda miała swą historię walk – odrębną. Na ogół zidentyfikowano nazwy oddziałów powstańczych, rzadko pseudonimy lub nazwiska ludzi. Była to więc w zasadzie wystawa o ludziach bezimiennych, a właściwie film dokumentalny, którego projekcja była dostosowana po prostu idealnie do pragnień odbiorcy. Każdą interesującą klatkę można było zatrzymać.

Na początku sierpnia przychodzili tu ludzie jeszcze w małych grupach. Słońce przygrzewało tak jak w 1944, wywołując dodat-

kowe złudzenie, że to tamte dni. W miarę jak sierpień mijał, zwiedzających przybywało. Przyjeżdżały szkoły, grupy harcerzy, całe rodziny z różnych stron Polski. Wystawę trzeba było przedłużyć poza symboliczne 63 dni jeszcze cały październik i listopad. Nawet i w te dni, w których pogoda się psuła, nieraz i w deszczu, w fabryce Norblina, przechodząc przez kałuże i błoto, stałe tak samo spokojnie i w skupieniu, tłum podążał od zdjęcia do zdjęcia.

Reklama o wystawie w środkach masowego przekazu była raczej skąpa. Prawdopodobnie z ust do ust przekazywano sobie, że to warto zobaczyć, że to trzeba zobaczyć... Przez cztery miesiące obejrzało wystawę przeszło dwa miliony osób. Nie byli to więc tylko ci, którzy wśród przeszło tysiąca zdjęć chcieli odszukać siebie czy swoich bliskich, chociaż na pewno dla nich wystawa miała szczególne znaczenie. To oni doklejałi pod zdjęciami karteczki z pseudonimami i nazwiskami zidentyfikowanych osób, szeptem dzielili się swym wzruszeniem na widok fragmentu powstańczej Warszawy, utrwalonym też w ich pamięci. Ciekawe, ile osób jeszcze żyje i mogło się zjawić na wystawie spośród pół miliona tych, którzy Powstanie przeżyli?

W Księdze Pamiątkowej wystawy na każdej prawie stronie można przeczytać uwagi napisane przez ludzi, którzy w czasie 63 dni byli i walczyli w Warszawie, żołnierzy i cywilów. Lakonicznie prostymi zwrotami, jak np. *tak było, jesteśmy wzruszeni, dziękujemy* – uznali, że wystawa była wierna prawdzie. Są tam też zapisy, które przypominają o nieprawdopodobnych a jednak prawdziwych przypadkach, które towarzyszą Wielkiej Historii, wpłatając w nią losy, zwykłych, prostych ludzi.

Urodziłam się w dniu 9 VIII 1944 w domu róg Żelaznej i Grzybowskiej, mimo bardzo ciężkich warunków rodzicom udało się mnie wychować, jest to jednocześnie dziełem wszystkich bohaterów Walczącej Warszawy. Wielki hołd im za to.

Ta osoba rozpoczęła swoje życie w czasie Powstania, parę domów dalej od terenów wystawy. Ten fakt mógł szczególnie skłonić ją do szukania pamiątek tamtych, tragicznych dni. Tak też było w przypadku chłopca urodzonego na Starym Mieście, którego rodzice przenieśli kanałami do Śródmieścia. Już jako dorosły mężczyzna wszedł do tych samych kanałów, chociaż w jakże odmiennych warunkach, aby przynajmniej w części wyobrazić sobie, co oni mogli wtedy przeżywać.

Na pewno odwiedziły wystawę dzieci i wnuki bohaterów tamtych dni: *Pamięć o nich zawsze żywa – syn.*

Wystawa a raczej ekspozycja jest doskonała. Dzięki niej możemy zrozumieć to, co opowiadali nam rodzice o tych pięknych i tragicznych 63 dniach.

Dziękuję – córka AK-owca.

Wspaniała – wzruszająca – prawdziwa bo Polska – z moimi wnuczkami wzruszonymi.

Takich i podobnych spontanicznych uwag można znaleźć w Księdze Pamiątkowej wiele. Jednak najliczniejszą grupę zwiedzających stanowiła młodzież przyciągnięta tu samym tematem. To wycieczki harcerskie, wojskowe, szkolne przesądziły o tak wysokiej frekwencji.

Serdecznie dziękujemy za lekcję historii i patriotyzmu, jaką otrzymaliśmy dzięki waszej wystawie. Żołnierze Jednostki Obrony Terytorialnej.

Mam 19 lat. Szukam teraz prawdziwej Polski. Tu ją znalazłem (...)
Nie często zdarza mi się płakać, tu nie wstydzilem się łez. Dziękuję. Kraków.

Wystawa udowodniła, że Powstanie Warszawskie spychane na margines lekcji historii, okazało się i prawdą i legendą nie do wymazania ze świadomości młodych Polaków, pomimo że są już trzecim pokoleniem wychowanym w odmiennych warunkach. Ich rówieśnicy – utrwaleni w chwili wytchnienia od walk na barykadach, podwórkach, powstańczych kwaterach – widocznie przekazali część prawdy i o nich samych. Oglądając wystawę doznaje się zaskoczenia, że chłopcy i dziewczęta – w różnorakich, upodobnionych w miarę możliwości do wojskowych strojach, noszonych wśród gruzów i barykad z niedbałą, warszawską elegancją – jakże nieraz są podobni do współczesnej młodzieży. Może dlatego, że na fotografiach przede wszystkim utrwalono twarze młodych ludzi, wbrew tragizmowi tego czasu i zniszczeniom widocznym na zdjęciach, wymowa wystawy – trudno uwierzyć – była też pogodna, optymistyczna!

Podłuchana rozmowa. Podkład muzyczny chwilowo nieczynny, w ciszę zwiedzających wkracza ekipa społecznych pracowników wystawy. W jednej z niewielu gablot mają umieścić nowy eksponat – ornat i stulę kapelana powstańczego zgrupowania Chrobry II. To dar ks. pulk. Antoniego Czajkowskiego, ps. Badura, dziś już 82 letniego kapłana, który w tych szatach celebrował powstańcze Msze św., udzielał sakramentu Chrztu, błogosławił małżeństwa, poświęcał ziemię, w której pośpiesznie grzebano umarłych. Trzeba odsunąć szklane ściany gabloty, by za gipsową figurą Matki Boskiej, uratowaną z jednej z licznych kapliczek podwórkowych zawiesić insygnia kapłańskie. Stula jest po jednej stronie biała, po drugiej czarna – który kolor będzie lepiej harmonizował?

– *Panowie, zwraca się starsza pani, dlaczego wieszacie czarną stronę na wierzchu? Przecież to nie pasuje, ta wystawa nie jest smutna, ile radości jest na twarzach tych ludzi na fotografiach!*

– *Ależ, proszę pani, to był heroizm. Tylu poległo! Tu musi być czarny kolor.*

Obok gabloty, umieszczono serię zdjęć z podwórka, na którym przed chwilą rozerwał się pocisk z granatnika, zabijając kilka osób. Po drugiej stronie – zdjęcia matki nad trumną syna. Więcej tu żaloby niż w innych pomieszczeniach, gdzie manifestowała się młodzieńcza duma i radość, że jest się żołnierzem, że po pięciu latach upodlenia i niewoli, wreszcie w jawnej walce można zmierzyć się z wrogiem. Oni wierzyli naprawdę, tak jak pisała powstańcza gazeta, że przez 63 dni w mieście nie wybuchała panika?

Zadaniem warszawskich oddziałów Armii Krajowej liczących ok. 40 tysięcy było utrzymać przez 3 dni – a najdłużej tydzień – opanować obiekty i doczekać się nadejścia pomocy sprzymierzonych. Powstańcy nie wytrwaliby na swoich placówkach przez całe dwa miesiące, gdyby za nimi nie stała ulica warszawska, ludność stolicy nienawidząca okupanta z równą siłą co jej żołnierze.

Jacy to byli żołnierze? Chciałoby się odpowiedzieć słowami Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, że byli to żołnierze *w cywilnych czapkach, z bronią zza pasa wydartą i że stali właśnie wtedy – w czasie Powstania – u serca ziemi jak burzliwe chmury, przeciw wierze beziłnej i miłości martwej*. Ich rozmowy codzienne utrwalili reporter powstańczej gazety, relacjonując wizytę na wysuniętych placówkach dowódcy Warszawskiego Korpusu AK Antoniego Chruściela – Montera. Zanotował, na co skarżyli się żołnierze: *... że wszy. Że brak płaszczy i w nocy zimno. Że bardzo źle bez papierosów... I wciąż o tym, że mało broni, że mało amunicji, choć po ostatnich zrzutach sowieckich i amerykańskich już się nieco poprawiło.* (Biuletyn Informacyjny – 24 września).

Zdjęcia pokazujące Niemców w walkach powstańczych, to zupełnie inna rzeczywistość, inna epoka, mimo że żołnierze Starówki mieli podobne ubiory, ochronne panterki zdobyte z magazynów niemieckich na Stawkach. Niemiecki oficer, zawodowiec od zabijania – twarz uchwycona w momencie walki, gdy prowadzi do szturm swoich podwładnych. Zaciętość fachowca, który ma nadzieję, że uda mu się perfekcyjnie wykonać powierzone zadanie. Strach na twarzach pchanych do przodu żołdaków, którzy nie są pewni, czy nagle – spośród zdawałoby się już opuszczonych gruzów – nie dosięgnie ich seria z pistoletów maszynowych.

Niektórzy zwiedzający wystawę byli zawiedzeni, że taka ona skromna, zaimprovizowana w starych halach fabrycznych, że właściwie niczego nie pokazuje... Rzeczywiście, powstańcy mieli tylko broń ręczną i ani jednej armaty i gdy z nieba waliły sztukasy, nie było żadnej broni przeciwlotniczej, która mogłaby odstraszyć

bombardujące samoloty. General von dem Bach, zeznał po wojnie, że wystarczyły mu na lotnisku warszawskim tylko cztery maszyny, które po zrzućeniu ładunku bomb wracały po nową porcję. Niemcy mieli czołgi, ciężkie działa kolejowe, granatniki, miotacze min. Działanie tych ostatnich zostało opisane w notatce pt. „Rycząca krowa“:

Wśród laików duże wrażenie wywołuje niemiecki miotacz min, który daje o sobie znać przeciągłymi dźwiękami skręconej sprężyny i kolejnymi, przeważnie 6-ma wyrzutniami min zapalających. Efekty dźwiękowe dość niesamowite, nie należy się jednak tym zanadto przejmować. Latająca mina nie posiadała większej mocy kruszącej. Zwyczajny dom, zwłaszcza jego niższe kondygnacje stanowią doskonałe zabezpieczenie. Niebezpieczeństwo główne – to pożar wywołany pociskiem. Jednakże szybka i energiczna akcja ratownicza, czego dowodzi wiele faktów, doprowadza do opanowania sytuacji. Po wybuchu trzeba parę chwil odczekać (możliwość dalszych wybuchów) i rozpocząć akcję przeciwpożarową (Granat – 17 sierpnia). Na Starym Mieście i Żoliborzu, pociski te nazwano szafami. Ostrzegano: Najlepszym ratunkiem przed tymi bombami jest schron lub piwnica. W najgorszym wypadku należy przyłgnąć do ściany domostwa w pozycji leżącej (Dziennik Radiowy – 24 sierpnia).

W mieście nie wybuchła panika, bo ludzie pomagali sobie, bo pomimo strasznych warunków cieszone się wolnością. Wychodziło przeszło sto tytułów prasy powstańczej, reprezentującej wszystkie ugrupowania polityczne i głoszące swobodnie swoje przekonania. Nastuchy radiowe przynosiły wieści z całego świata. Radiostacja powstańcza „Błyskawica” nadawała audycje. Ekipy filmowe przygotowywały dokumentację do filmu o Powstaniu, działały kantyny wojskowe, świetlice, gdzie uczono się wojskowych piosenek, na Powiślu zorganizowano nawet teatrzyk kukiełkowy dla dzieci i orkiestry. Tworzono wspólne kuchnie domowe...

Nie było paniki. Na zrujnowanych ulicach i podwórkach starano się utrzymać porządek. Oto wrażenia przybysza ze Starego Miasta, który kanałami przeszedł do Śródmieścia: *W Śródmieściu uderza spokój i sprawność gromady ludzkiej. Uderza też dobra organizacja. Zwłaszcza w działaniu przejść podwórzowo-piwnicznych. Wyraźne drogowskazy, światła w zakamarkach, uprzejme objaśnienia. Dochodzi się niemal do przekonania, że do tak sprawnej organizacji i takiego uspołecznienia Warszawa nie byłaby jeszcze zdolna w 39 roku. (Robotnik – 3 września).*

Notowano też postawy negatywne. W prasie powstańczej, bez względu na przekonania polityczne, tępiono nierobów, plotkarzy, panikarzy. Walczono z paskarstwem. Ostrzegano przed gołębia-

rzami – Niemcami a może Volksdeutschami – ukrywającymi się w ruinach miasta, którzy strzelali zdradziecko do ludzi.

Nawoływano wszystkich, by włączali się do wspólnego działania przy noszeniu wody, gaszeniu pożarów, przenoszeniu rannych: *Pamiętaj – Nie walęśaj się po ulicy bez wyraźnej potrzeby. Chodź ostrożnie i skrycie, unikaj niemądrej brawury. Jeżeli masz czas i nudzisz się na schodach – przynieś wody, pomóż w sprzątaniu, dopomóż chorym i niedołącznym. (...) Nie bądź ani ponury, ani irytująco krzykliwy. Bądź spokojny i pogodny* (Czerniaków w walce – 4 wrzesień).

Przy gaszeniu pożarów i odkopywaniu zasypanych ludzi spotykali się najbardziej zażarci przeciwnicy ideowi. Nie było wreszcie paniki i dlatego, bo wierzono do końca – że pomoc nadejdzie..

Może zwiedzający, przyglądając się zdjęciom, pragnęli odgadnąć, skąd czerpali ludzie siłę, żeby przetrwać te straszne przecięż dni... Może było to głębokie przekonanie, że czas, który nadejdzie okaże się na miarę ich pragnień, okupionych tak wielką ofiarą? Wystawa *63 dni* w swej surowej, anonimowej prostocie zawarła ponadczasową prawdę – o sile ludzkiej nadziei i wiary w zwycięstwo dobra nad złem.

Maria Wiśniewska

Seminarium o nowej architekturze sakralnej

Po dziesięcioleciach ciszy można mówić o zbliżeniu pomiędzy polskim Kościołem a polskimi architektami reprezentowanymi przez ich Stowarzyszenie. Pionierskie seminarium na temat architektury obiektów sakralnych odbyło się w Kazimierzu Dolnym 20 i 21 listopada 1982 roku w Domu Architekta z inicjatywy nowego Prezydium Stowarzyszenia Architektów Polskich (wybranego 6 grudnia 1981 roku) wraz z Sekcją Architektury Sakralnej SARP, pod patronatem Komisji Episkopatu do Spraw Budownictwa Sakralnego oraz diecezji lubelskiej. Głównymi reprezentantami obu stron byli: prezes Zarządu Głównego SARP architekt Zbigniew Zawistowski i vice-prezes do spraw twórczości architekt Krzysztof Chwalibóg, oraz ksiądz biskup Jerzy Modzelewski – przewodniczący Komisji do Spraw Budownictwa Sakralnego, ksiądz biskup Bolesław Pylak, ordynariusz diecezji lubelskiej, gospodarz terenu.

Na seminarium omówiono trzy bloki tematyczne: estetykę współczesnej świątyni katolickiej na tle historii i współczesności kultury i społeczeństwa (główni referenci: architekt Henryk Drzewiecki, architekt Stefan Müller, ks. Janusz Paslerb). Drugim problemem były wytyczne dla budowy kościołów w oparciu o ścisłe wymogi liturgiczne, funkcjonalne i klimatyczne, zwłaszcza w odniesieniu do formowania wnętrza (główni referenci: biskup Jerzy Modzelewski, ks. Jan Miszek, biskup Julian Wojtkowski, architekt Mieczysław Twardowski). Omówiono też współpracę księdza i architekta przy inwestowaniu kościoła, tj. przy programowaniu, projektowaniu, budowie i eksploatacji (główni referenci: architekt Konrad Kucza-Kuczyński i architekt Tadeusz Zieliński).

Przed budownictwem naszych współczesnych świątyń staje wielka szansa, ale i wielkie niebezpieczeństwo. Jakość może zostać zdominowana przez ilość, jak zwykle wtedy, gdy buduje się wiele w bardzo krótkim czasie. Inwestowanie na wielką skalę pojawia się po 40 latach zastoju, który spowodował wielkie zaległości. Równocześnie nastąpił bezprecedensowy *exodus* ludności wiejskiej do miast, który owe zaległości pomnaża z każdą chwilą. Za projektowanie biorą się ludzie nowi, „niewyżyci” twórczo po latach rutyny biurowej. Perspektywy stworzenia budowli innych niż blokowiska są nęcące ale budzą pokusę formalnej przesady w kierunku udiwnień za wszelką cenę.

Im bardziej cywilizacja europejska odrywała się od historycznego dziedzictwa, tym bardziej architektura i urbanistyka stawały się bezduszne, bez miejsca dla jednostki, bez szans na kontemplację. Do szczytów tego zdehumanizowanego absurdu doszło w wieżowcach biurowych i blokowiskach osiedlowych. Architekci-moderniści od tych domów-kontenerów przyjęli postawę nawiedzonych twórców-demiurgów, dyktatorów powszechnych upodobań, którzy zawsze o wszystkim wiedzą lepiej. Pseudonaukowe badania socjologiczne wspierały gigantomanię siłosów na ludzi. Metaforyka w budynkach o bardziej indywidualnej funkcji, jak choćby kościoła, stała się w modernizmie hermetyczna. Architekci-abstrakcyjniści spod znaku Bauhaus i CIAM zamknęli się w wieży z kości słoniowej i świetnie się tam urządzili. Ich architektura tak nieznosnie purystyczna, zwłaszcza w obiektach unikalnych miała stać się wieczną cierpiętnicą we „włosienicy” za poprzednie wybryki dekoracjonizmu. Ale w ten sposób „odrzucona została najważniejsza rola formy architektury, jej „mowa”.

Odejście od historycznych archetypów spowodowało konieczność wytworzenia nowych. Dlatego zniknęły w modernizmie wzorce bazylik, katedr gotyckich, baroku II Gesù, a powstały w to miejsce sztampy; pole do plagiatów, autoplagiatów, stopniowego zubożenia kulturowego mimo pozorów bogatego wachlarza form. I tak pojawił się wzorec dachu stojącego na ziemi jak domek z kart, czasem nasuwany jeden na drugi – dwa razy lub kilkakrotnie. Zjawił się „styl” papieroplastycznej spirali wznoszącej się i obowiązkowo zwieńczonej krzyżem. Powstają masowo sztywne kabusy prostopadłościennne, „cylinderkowe” korpusy wyglądające jak siłosy i oczywiście łodzie – mnóstwo popłuczyn corbusierowskiego Ronchamps, a także japońszczyzna sprymitywizowana, wypreparowana z *genius loci*, wyzbyta uzasadniających idei *shinto*. Te pseudo-wzorce prawie zawsze wzbogacone są krzyżem, traktowanym niejednokrotnie bez należytej powagi. Równocześnie projektanci-moderniści zapomnieli o innych niż prosty krzyż symbolach, bardziej dekoracyjnych, jak krzak gorejący, oko Opatrzności, Gołębic... Modernistyczni projektanci-architekci, wnętrzarze i plastycy błędnie przyjęli soborowe reformy utożsamiając je z nakazami puryzmu, a nawet przypisując tym reformom ducha protestantyzmu! W ten sposób betonowa oziębłość modernistycznych świątyń, zwłaszcza na Zachodzie, stała się bliska betonowemu uciskowi i pogardzie dla człowieka emanującym z blokowisk. A przecież Kościół jako społeczność i kościół jako budowla ma takiej sytuacji dawać sprzeciw!

W kościołach modernistycznych trudne też do zniesienia stało się ich przesadne przeszklenie powodujące rozjaśnienie wnętrza.

Stały się one przez to mniej sakralne, mniej sprzyjające skupieniu, medytacji, modlitwie. Często wnętrza bardziej przypominają nastrój domy świeckie, a nabożeństwa w nich odprawiane sprawiają wrażenie meetingów politycznych.

Trzeba odświeżyć przemawianie budowli do wiernych i do przechodniów. Przywracana jest klasyczna zasada: wnętrze dla Ludu Bożego, fasada dla miasta. Takie myślenie przepajało Palladia, tę myśl uchwycił współczesny pionier postmodernizmu Robert Venturi, przekazując ją wraz z wieloma innymi „odkurzonymi” klasycznymi w swej książce *Complexity and contradictions in architecture*, która poruszyła lawinę zmiatającą modernizm.

Semiotyka – to nie tylko krzyż w dekoracji i planie świątyń; inne jej cechy także powinny symbolizować świętość. W dobrym projekcie może tego dokonać lokalizacja w układzie miasta i osiedla, układ brył, szczegółów jak np. okno i drzwi. Pomyślmy też o portalach historycznych.

Dom Pana rzadko jest umieszczany w naszych oficjalnych planach urbanistycznych. Trzeba, aby architekci dobrej woli wprowadzali je tam, gdzie tylko mają możliwość. Architektura sakralna – to nie tylko kościół, to również plebanie, domy duszpasterstw, zgromadzeń, kaplice cmentarne, ogrodzenia, bramy – to często całe zespoły przestrzenne. A więc stanowią zagadnienie również urbanistyczne. Forma sakralna nie może być dłużej – jak w modernizmie – „zamknięta”, tj. zaprojektowana i zbudowana raz na zawsze od początku do końca. Powinna być podatna na przebudowy, rozbudowy, uzupełnienia i redukcje. Takie formowanie czyni ją „mniejszą”, lepiej wpisaną w tło: dosłownie-przestrzenne i przenośnie-dziejowe.

Przy budowie kościołów ważną rolę odgrywają pierwiastki irracjonalne i subiektywne. Dlatego sprawa architektury sakralnej jest tak niełatwa. Ograniczone są w niej możliwości powodzenia sztywnych reguł, przepisów, norm. Owszem, powinny one regulować sprawy liturgiczne i czysto użyteczne, ale niewiele mogą pomóc wobec problemów estetycznych. Dowodzą tego nieudane próby twórcze architektów prześlągniętych obiektywizacją wynikającą z rozlicznych badań i spekulacji rozumowych. I może właśnie dlatego nie są w stanie zaprojektować pięknego kościoła, bowiem *forma nie zależy od funkcji, ale od kultury* (H. Drzewiecki).

Stosując na nasz użytek trójkę ks. Józefa Tischnera: 1) niewola, 2) swawola, 3) wolność, możemy powiedzieć, że w niewolę wpędziły architekturę doktryny modernizmu, w swawolę popada w niektórych igraszkach formalistów, także najnowszej generacji postmodernistycznej, zaś ku wolności dąży poprzez rzetelne próby twórcze najlepszych swych przedstawicieli.

Architektura kościołów staje nieustannie przed wyborem: czy bezduszny puryzm międzynarodowy rodzący kościoły jako „silosy dusz”, czy raczej nowy eklektyzm, często ekliwy i kiczowaty, tandetny, pastiszowy, ale swojski, narodowy, regionalny. Na seminarium w Kazimierzu odrzucono te skrajności, z czego wyłoniła się wizja architektury sakralnej w Polsce lat osiemdziesiątych jako raczej romantyczna, nawiązująca do tradycji, ale w granicach rozsądnych. Postulowano zachowanie ciągłości nie przez cytaty, ale przez pogłębione kreowanie klimatu duchowego na wzór dawnych świątyń. Przypominać atmosferę a nie formy. Kontynuacja – tak, naśladownictwo – nie. Te skomplikowane aspekty estetyczno-semiotyczne wniosły na wokandę także problem przetransponowywania na formę architektoniczną symboli religijnych (np. kościół jako przetworzony kształt ikonograficzny Ducha Świętego – gołębiczy). Lingwistyka architektoniczna jest tym trudniejsza, że służy zróżnicowanej społeczności: najstarszym i najmłodszym, ludziom prostym i intelektualistom.

Forma świątyni ma szansę być nosicielem kultury narodowej i lokalnej, możliwie czytelnej dla wszystkich. Wychodzą temu naprzeciw dokumenty soborowe nie lansujące własnego stylu Kościoła, ale wskazujące na potrzebę rozwijania stylistyk lokalnych. Możemy obserwować to w rodzimoci językowej obrzędów kościelnych. Swoiste poparcie dla egzotycznego *genius loci* dał nasz Papież w Afryce. W polskiej sytuacji wszystko wydaje się przemawiać za potrzebą czerpania z tradycji artystycznej i ludowej we współczesnej sztuce sakralnej. Rodzimość, która na Zachodzie święci własne triumfy pod nazwą „vernacularyzmu”, posiada w naszym kraju głębokie podłoże społeczne. Architektura pomimo lat modernizmu w uczelniach i biurach ma głębokie korzenie stylu narodowego w ideach Stefana Szyllera, Stanisława Witkiewicza, Jana Gwalberta Pawlikowskiego, Władysława Matlakowskiego.

Na seminarium kazimierskim odrzucono opinię, że polskie „kościelnictwo” jest tak samo fatalne jak reszta architektury. Przeciwnie, kościoły podtrzymały honor architektury PRL. Można to było spostrzec na wystawie eksponowanej u św. Anny w czasie Kongresu Międzynarodowej Unii Architektów w Warszawie. Można zobaczyć w piątym numerze miesięcznika „Architektura” z roku 1980 i w jej numerach najnowszych. Kościoły w PRL najmniej z wszystkich typów architektury poddały się presji modernizmu. Większość z nich zbudowano „po ludzku i dla ludzi” – z wyrazistą lingwistyką formy, archetypami, archaizmami, dekoracyjnością. Dzięki temu stanowią znakomity pomost pomiędzy stylami przed-modernistycznymi a post-modernizmem, któremu

w ten sposób świetnie torują drogę. Przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że kościoły projektuje się i buduje dla konkretnego odbiorcy, w ścisłej więzi z nim, w dialogu, we wspólnocie interesów. Nie jest tu (jak przy budowie osiedli) regułą wojna między wymienionymi trzema przedstawicielami procesu inwestycyjnego, choć współpraca między księżmi i architektami nie zawsze jest sielanką.

Na tle beznadziejnego pejzażu polskich osiedli powstało wiele pereł architektonicznych w postaci nowych kościołów; wiele cennych dzieł zbudowano na wsiach. Aby ta sytuacja nie uległa pogorszeniu, lecz przeciwnie, aby na progu „eksplozji” budownictwa sakralnego ilość przeszła w jakość, konieczna jest solidarność księdza i architekta, Kościoła i Stowarzyszenia Architektów Polskich, bo nie wystarczy już garstka dotychczasowych współpracowników Kurii, aby podjąć zadaniom. W tym kierunku wykonano na seminarium pierwszy wyraźny krok. Nastąpiło zbliżenie z perspektywami współpracy.

Wojciech Kosiński

W poszukiwaniu romantycznej odrębności

Kościół parafialny Św. Ducha we Wrocławiu

Chyba w żadnym z działów architektury nie występuje tak pełna integracja różnych dyscyplin sztuki i techniki i żaden nie daje tak klasycznego obrazu procesu twórczego w czasie projektowania jak architektura sakralna. Już to by starczyło za powód dla prób krytycznej refleksji. Powód następny – to brak ciągłości współczesnej architektury kościołów w Polsce. Od stylu narodowego i pierwocin modernizmu lat dwudziestych i trzydziestych przeskoczyliśmy, poza nielicznymi wyjątkami, do poszukiwań lat siedemdziesiątych opartych z reguły o wzorce bogatej architektury Zachodu. Architektura nie lubi jednak wielkich skoków. Rozterki projektantów świątyń kończące się często dyskusyjnymi realizacjami są tego smutnym dowodem.

Wśród obecnie budowanych kościołów tylko nieliczną grupę stanowią dzieła próbujące na przekór wszelkim modom uzyskać oryginalny wyraz.

Udanym przykładem jest wrocławski kościół parafialny pod wezwaniem Św. Ducha, dzieło zespołu architektów wrocławskich Waldemara Wawrzyniaka, Jerzego Wojnarowicza i Tadeusza Zipsera. Projekt tej pierwszej nowej na Ziemiach Zachodnich świątyni powstał w latach 1972–73. Budowę rozpoczęto pod protektorem kard. Kominka w 1973. Po dziewięciu latach od powstania koncepcji, w 1981 roku prace osiągnęły stan, który pozwolił wiernym na korzystanie z większości jej powierzchni. Przyzwyczajeni do tempa współczesnej techniki budowlanej, często zbyt niecierpliwie szacujemy czas budowy. A przecież jest to nie tylko czas fizycznej realizacji, ale i czas mierzony ofiarnością i możliwo-

Kościół p.w. Świętego Ducha we Wrocławiu

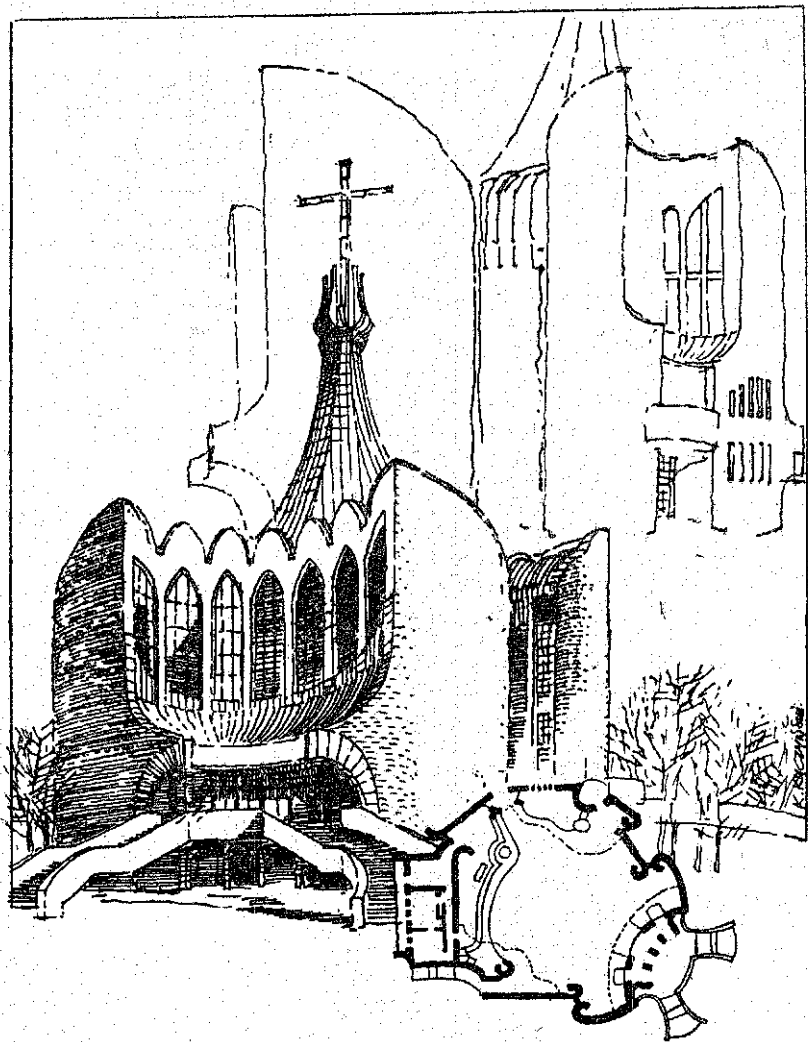
Autorzy:

koncepcja — J. Wojnarowicz, T. Zipser
projekt wstępny — W. Wawrzyniak,
J. Wojnarowicz, T. Zipser
projekt techniczny — W. Wawrzyniak,
T. Zipser
projekt konstrukcji — W. Świącicki

inwestor: ks. prałat S. Wójcik

ogólne dane użytkowe:

powierzchnia użytkowa — 2500 m²
długość budynku — 45 m,
szerokość — 35 m,
wysokość — 25–54 m
powierzchnia nawy — 1000 m² (z balkonami)
pojemność nawy — ca 3000 wiernych



Kościół św. Ducha - Wrocław, 15. XI.02.

*Koncepcja rzeźbiarska
nawiązuje do symboliki
rozwiniętych skrzydeł*

ściami skupionej wokół budowy, tworzącej się dopiero parafii. A białe katedry średniowiecza i tak powstawały o wiele dłużej.

Wrocławską świątynia położona jest w rejonie nowych, południowych osiedli miasta. Usytuowana przy zbiegu ulic Kamiennej i Habskiej, wyrasta spośród resztek niemieckich czynszowych kamienic i na tle szarości pudełek nowych osiedli. Służy ludziom zamieszkującym tę „trudną” przestrzeń nie tylko sakralną funkcją, ale również czytelnym symbolem. Tak jak kiedyś wieże katedr, tak i teraz w perspektywie ulicy Kamiennej krzyż na zwieńczeniu namiotowego dachu sprasza okolicznych mieszkańców. Dość wysoka bryła (25–54 metrów) o charakterze budowli centralnej, bogato rozrzeźbiona szczególnie od strony wejściowej, zachodniej i południowej, przykuwa uwagę czystością decyzji przestrzennych. Klarowność wyrazu uzyskano przez uformowanie krótkich ścian łączących charakterystyczne konchy, które przypominają odwrócony kielich. Największa z tych konch została zawieszona nad głównym wejściem i podzielona na siedem okien. Rytm otworów okiennych znajduje odbicie w również siedmiokrotnym podziale łupinowego sklepienia, które rozchodzi się wachlarzowo od wejścia w stronę prezbiterium. Zapytany o symbolikę takiego kształtu, prof. Zipser potwierdził, iż koncepcja rzeźbiarska nawiązuje do symboliki „rozwinętych skrzydeł”, „gestów otwarcia ku górze” – przyjmowania darów Ducha Świętego. Zastosowanie ostrołukowych kształtów okien odbiera się na ogół jako sięganie do form eklektycznych. Autorzy jednak traktują łuk czy ostrołuk jako formę samą w sobie, abstrakcyjną bez relacji z przeszłą architekturą, a zintegrowaną z całością formy budowli.

Na odrębny wyraz dzieła składa się również pomieszczenie w jednej, zwartej bryle trzech zespołów funkcji: nawy głównej wyniesionej około 3,5 m nad poziom terenu oraz pomieszczeń administracyjnych i mieszkalnych rozwiązanych w formie siedmiokondygnacyjnego skrzydła (oczywiście z windą). Trudna na ogół dla projektantów zasada scalania dała wysoką, centralną bryłę, potrzebną w tym przypadku z racji urbanistycznych.

Autorzy przyznają się do inspiracji gotycką katedrą w Kutnej Gorze – bez wież, ale o trzech namiotowych, wysokich dachach. Źródło to niedalekie, słowiańskie i bliskie architektonicznym dziedzictwom obu krajów. Sam natomiast doszukuje się tu pewnych reminiscencji kościoła w Imatra, projektu Alvara Aalto z lat 1956–58, szczególnie w detalach wnętrza. Prof. Zipser przyznaje, iż architekturę Aalto traktowano jako sprawdzian w prawdziwych skalach zabiegu przecięć sklepienia z miękkimi w planie ścianami.

Kościół nie posiada jeszcze pełnego wyposażenia meblowego, nie ma elementów plastyki, nieodłącznych w architekturze sakralnej.

nej. Autorzy nie dopuszczają swobodnego ich narastania. A może raczej ta zdecydowana rzeźbiarsko architektura ich nie przyjmuje? Osobiście bardziej odpowiada mi tradycyjna zasada architektury jako tła dla różnych działań malarskich i rzeźbiarskich, „spontaniznego” narastania wyposażenia kościołów.

W koncepcji białego wnętrza wrocławskiej świątyni, które zostało stworzone już przez samą architekturę, ważną rolę powinno odegrać pewne zakłócenie symetrii wnętrza: olbrzymi fresk w tle z lewej strony prezbiterium podbudowany kompozycją tabernakulum i krzyża na belce tęczowej ze strony prawej. Zaplanowana asymetryczność głównych elementów plastycznych zmieńczy osiowość całego założenia. Aaltowskie jest także rozegranie naturalnego oświetlenia wnętrza. Precyzyjnie rozmieszczone okna uczyniłyby formę, a światło wędrujące z wąskich otworów po miękkościach ścian sprzyja skupieniu. Stworzony tu sakralny nastrój niezbyt często zdarza się w nowych kościołach i ciągle jeszcze stare realizacje przewyższają pod tym względem nasze współczesne wysiłki na tym polu. A może to tylko tak różnie oceniamy wpływ przyzwyczajenia do form i nastroju kościołów naszego dzieciństwa, kościołów pierwszych komunii świętych i pierwszych przeżyć religijnych.

W mieście tak wielu wspaniałych gotyckich świątyń udało się autorom kościoła Św. Ducha, uzyskać pewną stylową odrębność nie za cenę wymuszonej oryginalności, nie pseudo rzeźbiarskiego formalizmu, ale przy zachowaniu sakralnego charakteru i funkcjonalności dzieła.

Staliśmy się świadkami swoistej opowieści architektonicznej o kościele z rzędu tych, które z wdziękiem przenoszą ciągłość i żywość idei, której służą w skomplikowany pejzaż współczesności.

Konrad Kucza-Kuczyński

Z moich lektur

Baśń i zarazem traktat o modlitwie

Są książki, których się szuka nie wiedząc nawet, że one istnieją. Ja tak szukałem. A potem trafiłem na ślad...

Pierwsze moje spotkanie z rosyjskim pielgrzymem i jego pasją zawdzięczam amerykańskiemu pisarzowi - Salingerowi, którego znamy przede wszystkim jako autora powieści *Buszujący w zbożu*. Ale Salinger jest także autorem dwuczęściowej powieści *Fanny i Zooey*. Jego bohaterka, właśnie Fanny, w czasie kursu wiedzy religijnej zdobyła książkę *Droga pielgrzyma*, przeczytała ją i później z żalem opowiadała o niej, przytaczając różne zdania i zdarzenia. Duże wrażenie musiała wywrzeć ta książka na amerykańskim pisarzu, jeśli poświęcił jej kilka czy nawet kilkanaście stron swojej powieści. Dzięki niej wielu ludzi dowiedziało się, że istnieje taki zapis ludzkiego doświadczenia, który powinno się poznać. Wśród tych wielu i ja także byłem. Toteż, gdy zobaczyłem książkę z włoskim tytułem na obwolucie *Opowiadania rosyjskiego pielgrzyma*¹, wiedziałem, że muszę ją przeczytać - i to nie tylko dla wprawki w języku. Na wspomnianej obwolucie umieszczono następujące słowa:

Z łaski Boga jestem człowiekiem i chrześcijaninem, z czynów wielkim grzesznikiem, z powołania pielgrzymem najędźniejszego gatunku, błędzącym z miejsca na miejsce. I zaraz potem podano informację: Tak się otwiera ten wspaniały rosyjski poemat, który jest jednocześnie poetycką baśnią i wielkim traktatem duchowym.

Dodajmy, że jego autor jest nieznan. Żył w XIX wieku. Był prawdopodobnie chłopem z guberni Orel. Gdy wracał z Ziemi Świętej, zatrzymał się na górze Atos, żeby napisać historię swojej niezwyklej podróży.

A zaczęło się tak. Pewnego razu wszedł do kościoła, żeby się pomodlić. Było nabożeństwo i właśnie czytano fragment pierwszego listu św. Pawła do Tessaloniczan zawierający słowa: *Nieustannie się módlcie* (5,17). Zapadły one głęboko w jego duszę i zaczął pytać, jak to jest możliwe, żeby modlić się bez przerwy, skoro każdy musi pracować na własne utrzymanie. Szukał najpierw odpowiedzi w swojej Biblii. Znalazł to, co usłyszał. I jeszcze inne słowa, jak choćby te z listu do Efezjan: *Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu* (Ef 6,18) i z pierwszego listu do Tymoteusza: *Chcę więc, żeby mężczyźni modlili*

się na każdym miejscu, podnosząc ręce czyste, bez gniewu i sporu (2,8).

Co robić - pytał. Gdzie znaleźć kogoś, kto mi wyjaśni sens tych słów? Chodził do kościołów, w których przemawiali sławni kaznodzieje. Słyszał wiele pięknych mów o modlitwie w ogólności, czym jest, dlaczego jest nieodzowna, jakie są jej owoce. Ale nikt mu nie wyjaśnił, jak żyć modlitwą.

Przemierzył wiele dróg. Aż wreszcie spotkał eremitę. Tenże „starec“, taki „Boży człowiek“ Lwa Tołstoja, z własnego doświadczenia znał tajemnicę ciągłej, nieprzerwanej modlitwy, co to polega na nieustannym wzywaniu imienia Jezusa Chrystusa wargami, myślą, sercem - podczas każdego zajęcia, w każdym miejscu i czasie, także we śnie. Modlitwa składa się z tych słów: *Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną*. I kto się do niej przyzwyczai, doświadczy takiej pociechy i takiej potrzeby ciągłego jej powtarzania, że nie będzie mógł żyć bez niej i ona samoczynnie będzie płynąć w nim.

Starec dał Pielgrzymowi książkę zwaną *Filokalia*, zawierającą naukę świętych Ojców o nieprzerwanej modlitwie wewnętrznej. I dał jeszcze praktyczne wskazania, jak się w niej ćwiczyć. To było wtajemniczenie, które zrodziło niezwykle skutki w życiu człowieka.

Wędrował dalej, najchętniej sam. W torbie miał kawał chleba i dwie książki: Biblię i *Filokalię*. Czytał je, kiedy tylko mógł. A poza tym tysiące razy powtarzał słowa: *Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną*. Gdy znalazł się wśród ludzi, tęsknił za samotnością, żeby móc szeptać ulubioną modlitwę. Ona mu sama podchodziła aż do warg. Była w jego oddechu. W uderzeniach serca. Mówił o niej spotkanym ludziom. A miał wiele znamiennych spotkań. Opowiadanie o nich zajmuje pierwszą część książki i przypomina, że w ojczyźnie naszego Pielgrzyma, w ojczyźnie Tołstoja i Dostojewskiego, żyli chrześcijanie, którzy naprawdę chcieli wprowadzać w życie Ewangelię. Ich doświadczenie jakoś jest tam obecne i powinno znowu zaowocować.

Druga część książki ma inny charakter. Zawiera rozmowy o modlitwie - chciałoby się powiedzieć uczone, eleganckie.

I wreszcie trzecią część charakteryzuje tytuł: Trzy klucze do skarbcza modlitwy wewnętrznej, znalezione w pismach świętych Ojców. Całość tworzy tę przedziwną książkę, która - powtórzmy to jeszcze - jest jednocześnie poetycką baśnią i wielkim traktatem duchowym.

¹ *Racconti di un pellegrino russo*. Traduzione dal russo di Milli Martinelli, Introduzione di Cristina Campo, Rusconi Milano 1979. Poprzednie wydania z roku 1977 i 1978.

Co wybrałem z księgi i czym chciałbym się tutaj podzielić? Przetłumaczyłem jedno opowiadanie. Otóż w czasie wieloletniej wędrówki Pielgrzym spotkał między innymi bardzo sympatycznego oficera. I oto, co mu powiedział tenże oficer:

„Od młodości służyłem w wojsku. Byłem zdatny w służbie i przełożeni lubili mnie jako wzorowego oficera. Ale byłem bardzo młody i także moi przyjaciele byli młodzi. Na nieszczęście wziąłem się do picia i przez ten nałóg straciłem wszystko. Gdy nie piłem, byłem doskonałym żołnierzem, lecz skoro zacząłem, przez sześć tygodni byłem po prostu niczym. Przez długi czas znoszono mnie, ale w końcu za znicwagę przełożonego w czasie jednej z tych moich pijatyk, zostałem zdegradowany do rangi prostego żołnierza i skazany do odbywania służby przez trzy lata w garnizonie; a gdybym nie przestał pić, czekały mnie jeszcze sroższe kary. Lecz nawet w tej nędznej sytuacji, chociaż usiłowałem powstrzymać się, nie zdołałem wyleczyć się z mojego nałogu. Dlatego zdecydowano się posłać mnie do karnego batalionu. Gdy się o tym dowiedziałem, wpadłem w rozpacz.

Pewnego dnia byłem we wspólnej sali, pogrążony w takich myślach, kiedy niespodziewanie wszedł jakiś mnich kwestujący na kościół. Każdy mu dawał co mógł. Gdy zbliżył się do mnie, zapytał mnie: *Dlaczego jesteś taki smutny?* Porozmawiałem z nim trochę i opowiedziałem mu o swoich biedach. Mnich poruszony powiedział mi: *To samo zdarzyło się mojemu bratu i oto co go uratowało; jego ojciec duchowny dał mu Ewangelię z surowym rozkazem, żeby za każdym razem, gdy poczuje potrzebę picia, przeczytał jeden rozdział; a gdyby pragnienie wracało, powinien przeczytać następny. Mój brat zaczął stosować się do tego rozkazu i w krótkim czasie nałóg picia ustąpił. Od piętnastu lat nie próbuje ani kropli alkoholu. I ty spróbuj. Zobaczysz, jakie dobrodziejstwo. Mam Ewangelię, przyniosę ci ją.*

Słyszac to, powiedziałem mu: *Jaką pomoc może dać mi twoja Ewangelia, jeśli ani moje wysiłki, ani lekarstwa nie wyzwoliły mnie od picia.* Powiedziałem to, ponieważ nigdy nie czytałem Ewangelii. *Nie mów tak,* odparł mnich, *zapewniam cię, że odniesiesz z tego wielką korzyść.* I rzeczywiście nazajutrz przyniósł mi tę Ewangelię. Otworzyłem ją, przejrzałem kilka stron i powiedziałem: *Nie chcę jej, nic z tego nie rozumiem. Nie jestem przyzwyczajony do czytania języka kościelnego.* Ale mnich nalegał, zapewniając mnie, że w samych słowach Ewangelii jest ożywiająca moc, ponieważ w niej jest napisane wszystko, cokolwiek Bóg objawił. *Nie szkodzi, że nie wszystko rozumiesz, wys-*

tarczy, żebyś czytał z uwagą. Pewien święty powiedział: Jeśli ty nie rozumiesz słowa Bożego, złe duchy wszakże rozumieją i drżą. A twój nałóg picia jest na pewno dziełem złych duchów. I jeszcze to ci powiem: św. Jan Chryzostom pisze, że nawet święte miejsce, w którym się przechowuje Ewangelię, oddala duchy ciemności i udaremnia ich zębne działanie.

Nie pamiętam, czy dałem temu mnichowi kilka kopiejek: wziętem jego Ewangelię, wrzuciłem ją do małego kufra razem z moimi rzeczami i zapomniałem o niej kompletnie. Po pewnym czasie opanowała mnie wielka chęć do picia, śmiertelna chęć, która mnie pchała, żebym otworzył sakwę, wziął pieniądze i pobiegł do karczmy. Ale pierwszą rzeczą, która mi wpadła w oko, była Ewangelia i żywo przypominałem sobie to wszystko, co mi powiedział mnich. Otworzyłem Księgę i przeczytałem pierwszy rozdział ewangelii według św. Mateusza. W gruncie rzeczy przeczytałem cały, nic nie rozumiejąc. Ale przypominałem sobie, że mnich powiedział mi: *Nie szkodzi, że nie wszystko rozumiesz, wystarczy, żebyś czytał z uwagą.* Dalej, powiedziałem sobie, przeczytam drugi rozdział. Czytam go i zaczynam cośkolwiek rozumieć. Próbuje więc trzeci rozdział; ale w tym momencie odzywa się dzwonek. Za późno, żeby wyjść z koszar, już niedozwolone. W ten sposób pozostałem na miejscu.

Następnego ranka wstałem i zacząłem szukać kieliszka wina, ale mi przyszła myśl: A co by się zdarzyło, gdybyś przeczytał następny rozdział Ewangelii? Przeczytałem go i nie poszedłem do karczmy. Potem chęć picia znowu mnie opanowała; znowu przeczytałem rozdział i poczułem się podniesiony. Bardzo mnie to wzmocniło. Tak więc za każdym razem, gdy opanowywała mnie chęć picia, zabierałem się do czytania jednego rozdziału Ewangelii. W miarę upływu czasu było coraz łatwiej opierać się; i kiedy skończyłem czytać wszystkich czterech ewangelistów, nałóg picia ustąpił zupełnie; do wina czułem po prostu niechęć. Teraz już mija dwadzieścia lat, odkąd nie piję ani kropli alkoholu.

Wszyscy byli zaskoczeni podobną przemianą. Po trzech latach przywrócono mnie do stopnia oficera i od wtedy zrobiłem karierę, zostając kapitanem. Ożeniłem się; miałem szczęście znaleźć dobrą żonę, odłożyliśmy nieco i teraz, dzięki Bogu, żyjemy dobrze. O ile możemy, pomagamy biednym i gościemy pielgrzymów. Także mój syn jest już oficerem i jest bardzo dzielny chłopcem.

I patrz, gdy zostałem uleczony z nałogu, przysięgłem, że będę czytał każdego dnia, przez całe życie, jedną z czterech ewan-

geli, cokolwiek by się zdarzyło. I tak czynię. Jeśli mam nieraz dużo pracy albo czuję się wyczerpany, czyta mi Ewangelię moja żona albo syn i tak przestrzegam mojego zobowiązania. Na znak uwielbienia i wdzięczności wobec Boga opравиłem moją Ewangelię w czyste srebro i noszę ją zawsze na piersi" (s. 51-54).

Cóż dodać na zakończenie? Może taką uwagę, że *Opowiadania rosyjskiego pielgrzyma* są nie tylko baśnią i traktatem o modlitwie, ale także książką o umiłowaniu Pisma Świętego.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ



książki

Jacek Łukasiewicz
*Mieczysława Jastruna
spotkania w czasie*

Warszawa 1982,
Czytelnik, ss.475

Jacek Łukasiewicz pisał *Mieczysława Jastruna spotkania w czasie* w latach 1975-1979; książka ukazała się w r. 1982 w innych warunkach niż te, które towarzyszyły jej powstawaniu. Nie trzeba by na ten fakt zwracać uwagi, gdyby nie znamienne bardzo wyznanie autora poczynione w ostatnich zdaniach zamykających owo dzieło. Oto Łukasiewicz mówi o poezji Jastruna, że jako „wielka i artystyczna, i myślowo” (to słowa J. J. Lipskiego) jest już obecnie w „porządku historii literatury”, obecna „jako element tradycji, który w pewnej chwili może okazać się szczególnie ważny”, że „jest kartą w księdze historii i kartą w księdze literatury”, pokazując, „jak trudno dwa te teksty uzgodnić, jak trudno je jednocześnie odczytywać”. I dodaje – a jest to już ostatnie zdanie książki: „Jak trudno jest »historię literatury« widzieć jako złożenie dwu różnych żywiołów, w jakich nam żyć wypadło, dwu żywiołów, które jednak podlegają jednemu prawu, jednemu nadrzędnemu systemowi wartościowania, jednej, niejawnej, metafizycznej perspektywie – jednemu sumieniu”.

Rzadko, bardzo rzadko się zdarza, by badacz literatury w taki sposób mówił o trudnościach w swej pracy. Aż nadto przywykliśmy do banalnych utyskiwań na trudności z dotarciem do różnych materiałów, nieraz chyba zapominając, że istnieje *ethos* badacza, *ethos* krytyka i *ethos* historyka literatury – tylko w dawnych pracach historyczno-literackich spotkać można tego rodzaju autorefleksje mówiące, że „ponad wszelkimi teoriami stoją fakta”... Łukasiewicz wiedział, że „z historią Jastrun nie zawsze sobie radził, ale i historia – można powiedzieć – nie poradziła sobie z Jastrunem”. Ale chyba nie w tym tkwiło jądro owych trudności. I nie tkwiło ono także w potwierdzeniu wielkości Jastruna, to bowiem nie musiało być zadaniem trudnym (aż tak trudnym). Łukasiewicz rzeczywiście „potwierdził” wielkość Jastruna, umotywowując ją, jakby przygotowując, a nie tylko przewidując, przyszłą erę rzeczywistego uznania tej wielkości. Warto więc te „spotkania w czasie” czytać dla poezji Jastruna, by nauczyć się prawdziwie głębokiego jej rozumienia, czego wskazać nie mogła w takim rozmiarze większość dotychczas omawiających go krytyków, choć i spod ich piór wyszły uwagi cenne. Łukasiewicz daje swoją, bardzo indywidualną, własną propozycję czytania Jastruna i dodać trzeba, że jest to propozycja bardzo sugestywna, atrakcyjna i płodna myślowo. Daje autor głęboki wgląd w mikrokosmos tej poezji – i zarazem pozwala ją widzieć jako całość, jako wielki i ważny tekst polskiej kultury dwudziestowiecznej. Są to zalety książki niemal oczywiste, co zresztą wcale nie znaczy, by czasem

nie budziła się w czytelniku chęć spierania się o pewne odczytania, sugestie i interpretacje. Łukasiewicz zresztą nigdy nie jest arbitralny, otwarcie dzieli się z czytelnikami swoimi wątpliwościami i wahaniem: jest wobec niego całkowicie uczciwy, akcentując bardzo mocno, że daje swoją wykładnię Jastruna. Ale ten subiektywizm (bo o innym będzie jeszcze mowa, choć zapewne idzie o dwie postacie jednego zjawiska) poparty jest znakomitą znajomością rzemiosła badawczego, w ujęciach Łukasiewicza zmieniającego się w autentyczną sztukę interpretacji. Dlatego budując swoją wykładnię tej poezji, autor tworzy zarazem ustalenia o ogromnej wadze obiektywnej, wzbogaca historię literatury polskiej naszego stulecia i tworząc jedną z najdoskonalszych, jakie u nas napisano monografię o poecie, zarazem... wyrządza swoistą krzywdę (oczywiście - mimo wiednie) badaczom Jastruna, bo po ukazaniu się tej książki trudno im będzie coś dopowiedzieć (chyba, że skorzystają z propozycji Łukasiewicza i zajmą się wersyfikacją poety!).

Warto więc tę książkę czytać jako przewodnik po poezji Jastruna, warto czytać dla uczenia się sztuki interpretacji - ale tak ją odbierając, warto w niej dostrzec samego autora. Kto wie, czy te *spotkania w czasie* nie są także traktatem poetyckim i traktatem moralnym samego Łukasiewicza, od lat już obecnego w literaturze polskiej w roli poety i wybitnego krytyka. Autor *Szmaciarzy i bohaterów* (1963), *Zagłoby w piekle* (1965), *Lauru i ciału* (1971) - książek krytycznych - ale także tomików wierszy *Moje i twoje* (1959), *Obraz siedzącej* (1963), *Za-*

bawy zimowe (1968), *Dolina* (1972), *Podróże* (1976), do tej pory wyraźnie dzielił, odgraniczał role krytyka i poety. Jako krytyk głęboko obecny w polskiej rzeczywistości, zjawiska literackie obserwował jednak z perspektywy zewnętrznej obserwatora-interpretatora. Był tam z pewnością sobą, ale był sobą-krytykiem, by w wierszach być sobą-poetą. Nie ma w tym nic dziwnego, to prawda. Ale w *Mieczysława Jastruna spotkaniach w czasie* obie te role zostały połączone i skutecznie zintegrowane. Napisał tę książkę Jacek Łukasiewicz będący w każdej chwili i w każdym momencie jednocześnie, zarazem, poetą i krytykiem. Tu nie idzie o jakąś „równoległość” tych ról - idzie o ich pełną integrację i jednoczesność. Jednocześnie stały się erudycja i umiejętności badawcze krytyka pospolu z poetyckim „czuciem”. Dla zrozumienia tej książki jest to szczególnie ważny: ujawnia ona „charakter poetycki” Łukasiewicza krytyka-poety. Przypomnijmy tylko, że Włodzimierz Orłow pisał o Cwietajewej, że obecność takiego „charakteru poetyckiego” wyraża się nie tylko w tym, „co” zostało powiedziane, lecz także „przez kogo i jak” było mówione. Tak właśnie jest z książką Łukasiewicza o Jastrunie: ważne, że jest to książka napisana przez autora świadomie bądź nieświadomie godzącego skutecznie owe dwie sprzeczne role-kreacje - poety i krytyka. Antynomie tych ról Łukasiewicz przewyciężył, jego więc książka jest nie tylko „potwierdzeniem Jastruna” - jest ona bowiem także pewnego rodzaju samopotwierdzeniem Jacka Łukasiewicza. Dlatego nazwałem ją traktatem poe-

tyckim krytyka i traktatem moralnym – poety.

Dlatego także znamienne jest, że patronuje owym „spotkaniom w czasie” jakaś Dantejsko-Wergiliańska koncepcja wędrówki przez kolejne kręgi wtajemniczeń w poezji Jastruna – a przez wejście w ową poezję i w literaturę dwudziestego wieku, także wtajemniczeń w najgłębsze problemy świata i życia. Jastrun – pisze cytowany przez Łukasiewicza Andrzej Zawada – pojmował zawsze świat „nie tylko jako realność, ale również jako nieczytelny znak nie wyjawionej, lecz istniejącej prawdy”. Wejść w gęszczę owych znaków, rozpoznać je, odczytać i oznaczyć, ustawić w nadanym przez siebie porządku, oznacza w tej książce tyle samo, co dążyć do owej prawdy. Prawdy poezji i prawdy świata. Łukasiewicz tłumaczy cierpliwie, wprowadzając do swej książki nieświadomego rzeczy czytelnika, że „podstawą” poezji Jastruna jest „zmysłowy opis świata”, lecz poeta skazany jest w nim na „ubóstwo swoich zmysłów”. Ten świat werbalizowany jest przy pomocy stałych motywów i powtarzających się symboli. Łukasiewicz uporządkował je w kręgi: „Krag poddanych poetyckiej refleksji wrażeń zmysłowych. Krag niepoznawalnych w swej istocie rzeczy. Krag wyznaczany przez malarski »motyw rembrandtowski«. Krag kobiety. Krag śmierci (...). Krag okrutnej historii. Krag polskości, zaczarowane koło polskiej sztuki”. Nad wszystkimi tymi zaś kręgami jest jeszcze „nadrzędny, obejmujący je wszystkie” – jest to krag czasu. Ta koncepcja przekraczania kolejnych kręgów, jest dziełem poety, który jak

Wergiliusz u Dantego wchodzi w nie, by dotrzeć do istoty prawdy. Prawda o poezji staje się wskutek tego prawdą o człowieku. Oczywiście: owe kręgi wyznaczone zostały przez decyzję interpretatora, uzbrojonego w rzetelną wiedzę krytyczną, więc mówiącego o toposach, głośniejszy odzywającego się w przypisach, przyznającego, że spreparował dla swoich potrzeb poezję Jastruna, wybierając z niej różne fragmenty i zestawiając wedle naznaczonego przez siebie porządku. To oczywiście czytania książki nie ułatwia, zmusza do zagłębienia do tomików Jastruna (nie do jego tomu zbiorowego *Poezje zebrane* z r. 1975, bo w nim poeta poprzerał szereg utworów i mają one inną postać niż pierwotnie), stawia przed czytelnikiem pewne trudności. Ale też rzeczywiście takie ujęcie ukazuje poezję Jastruna w nowym świetle, wydobywa znaczenia, których w innym porządku zapewne by się dostrzec nie udało, a które są bardzo istotne.

Expressis verbis ów problem moralny będący udziałem „badacza” sformułował Łukasiewicz w ostatnim zdaniu książki, jakby jawnie przyznając się do tego, co *implicite* tkwi w całej rozległości jego dzieła: że wędrówka przez owe kręgi wtajemniczeń tylko wówczas może okazać się celowa, gdy godzeniem żywiołów obserwowanych i doświadczanych przez poetę-krytyka rządzić będzie „niejawna perspektywa sumienia”. Inne książki historyczno-literackie takich wyjaśnień nie potrzebują: ich „sumieniem” jest metodologia, ścisłość filologiczna, nic nadto. Co jednak ciekawe, takie „metodologiczne sumienie” jest w tej książce także czyste. Łukasiewicz

przyznaje, że jednym z kluczowych motywów-obrazów u Jastruna jest symbol koła (i kręgu), miał więc prawo uznać go za „wewnątrztekstową dyrektywę interpretacyjną”, a jednak dodał, że „przyjęcie tej wskazówki jako jedynej byłoby w stosunku do twórczości Jastruna niewybaczalnym błędem ahistorycznym”!

Będąc dziełem o poezji Jastruna, pozwala więc ta książka na wniknięcie w istotę „charakteru” jej twórcy. Rzecz ważna, ale nie dlatego, że pozwalała na sformułowanie takich czy innych sądów o Jastrunie i o Łukasiewiczu. Rzecz ważna jest dlatego, że w poezji Jastruna owe kręgi poetyckich toposów są zarazem kręgami kultury. Mówi Łukasiewicz: „Najważniejszym zadaniem poety jest służenie wartości zasadniczej, jaką jest rozpoznawanie swego losu w kategoriach metafizycznych, nigdy pełne, nigdy zamknięte i zajmowanie wobec tego nie w pełni rozpoznawanego losu stanowiska”. Znów dotykamy tu sprawy sumienia – bo w takim widzeniu poezji przekraczanie owych dantejskich kręgów, owa wędrówka poznawcza, wymaga nie tylko czystości intencji, ale także uczciwej czystości realizacji. Dlatego bardziej w tej książce fascynujący jest dla mnie „traktat moralny” od „traktatu poetyckiego”, choć o „poetyckim” powiedzieć trzeba, że napisany jest wirtuozerynie i zarazem ujmująco (proszę sobie poczytać, jak pisze Łukasiewicz o wadach Jastruna!).

Łukasiewicz podjął próbę wyjaśnienia problemów, jakie stawia człowiekowi (powiedzmy: czytelnikowi) poezja Jastruna. Ale pytania te uznał za swoje własne i to jest w porządku, bo

kręgi kultury są własnością każdego z nas, ale są nade wszystko wartością wspólną. Więc ma ta zdumiewająco głęboka książka dwie warstwy: odczytywać Jastruna i rozważać nad „wartościami umieszczonymi w czasie historycznym”. Odczytując Jastruna Łukasiewicz nieraz go broni – na przykład przed spływaniem: „Ten poeta nie jest bowiem klasykiem, a myśmy go odczytywali jako klasika”. Nie, żeby „klasyk” miał być czymś gorszym. Tu idzie tylko o prawdziwość klasyfikacji. Bo Jastrun w interpretacji Łukasiewicza jawi się nie tyle jako „poeta żywy”, ile jako poeta-zapowiedź.

Książka Jacka Łukasiewicza o poezji Jastruna jest więc ważną pozycją w naszej nauce o literaturze; trzeba w niej jednak widzieć coś więcej: dzieło wzbogacające dorobek polskiej humanistyki, akcentując też, iż jest to wybitne osiągnięcie jej autora. Piękne i wartościowe dzieło o wielkim poecie...

Jacek Kolbuszewski

Edward Ciupak

Religia i religijność

Iskry, Warszawa 1982

Wszelka literatura religioznawcza, w tym również socjologiczna, rozcodzi się u nas ostatnimi czasy bardzo szybko, a jej nakłady są ciągle zbyt małe jak na potrzeby księgarskiego rynku. Nietrudno dostrzec, że zjawisko to – łącznie z wieloma innymi manifestacjami występującymi w sferze społecznych zachowań

i postaw oraz rozlicznych faktów kulturowych – stanowi proces zwany niekiedy renesansem religijności, obserwowany zarówno w skali świata, jak i w Polsce.

Jakiegolwiek wymienia się źródła pojawienia się i wzrostu tego procesu (zniechęcenie do osiągnięć cywilizacji technicznej, niewiara w naukę, groźba totalnej zagłady, odhumanizowanie i urzeczowienie życia zbiorowego, anonimowość, samotność i lęk współczesnego człowieka itp.) i jakiegolwiek „głębokość” czy wiarygodność – często małą – przypisuje się religijności doby dzisiejszej; jakimikolwiek wreszcie określeniami próbuje się ją nazwać, wyjaśnić, opisać bądź po prostu zbyć, fakt jest niezaprzeczalny: ani cywilizacja techniczna, ani z drugiej strony pewne programowe ateistyczne założenia ustrojowe, a więc ateizm polityczny, nie zdołały w liczący się sposób zeświecczyć społeczeństw. Przeciwnie, uruchomiły najwyraźniej szereg nowych czynników religijności, do których badacze wciąż jeszcze nie dotarli. Można więc na podstawie odnośnych lektur, jeśli się je zestawi z cząstkową choćby obserwacją, sformułować ogólne przypuszczenie, że nasza wiedza o społecznych akutaliach religijnych, przede wszystkim wiedza socjologiczna, pozostaje w tyle za rzeczywistością.

Czy winne będą tu jakoweś „złe” intencje socjologów, czy też winnych tu nie ma, gdyż winą tkwi w zapóźnieniu metodologicznym, w braku teoretycznej samowiedzy, w ubogim rynsztunku pojęciowym? – oto są pytania, na które odbiorca analiz socjoreligijnych skazany jest „niestety” częściej, niż na refleksję merytoryczną.

A mimo to poczytność tego rodzaju prac sięga poziomu, jaki obecnie osiągnęła chyba tylko literatura psychologiczna. Ona także wydaje się być swego rodzaju testem, mierzącym skalę napięć i egzystencjalnych problemów epoki, ich temperaturę i zakres. W książce psychologicznej człowiek szuka wiedzy o sobie. Czego szuka w książce o religii? Podejrzewam mocno, że również wiedzy o sobie.

Nie każda jednak wychodząca w Polsce pozycja religioznawcza jest wydarzeniem, aczkolwiek każda jest cenna, ponieważ zapełnia w jakiejś mierze drastyczną lukę tematyczną. W tym sensie nowa książka E. Ciupaka godna jest polecenia, a ściślej mówiąc polecać należy jeden jej rozdział – „Socjologiczne teorie religii i religijności”. W rozdziale tym autor dokonał przeglądu kilku najważniejszych nie tylko socjologicznych (trudno bowiem Frazera czy Malinowskiego nazwać socjologami) szkół religioznawczych, m.in. Spencera, Marksa, Durkheima i Le Brassa. Każdy więc, kto jeszcze nie miał okazji zetknąć się z historią religioznawstwa, zyska niewątpliwie interesującą informację. Informację potrzebną, gdyż w specyfice polskiego zainteresowania wiedzą o religii daje się niestety odczuć jak gdyby niechęć do religioznawstwa. Chętniej się w Polsce czyta lektury „religijne” niż o religii, co częściowo da się chyba tym wytłumaczyć, że religioznawstwo jako osobna gałąź wiedzy rozwijało się na przestrzeni swej stuletniej z górą historii głównie w społeczeństwach protestanckich, a Kościół katolicki przez długi czas odnosił się do tej dyscypliny co naj-

mniej obojętnie, jeśli nie wręcz nieufnie. I dopiero w ostatnim naszym dziesięcioleciu różne fragmenty wiedzy o religii, a także o religiach świata przetorowały sobie drogę do młodsze- go pokolenia, wylansowane niejako przez tzw. psychologię humanistyczną i jej terapeutyczne eksperymenty, zwłaszcza grupowe, łączące zachodnie doświadczenia z medytacją, jogą i innymi samorozwojowymi „technikami” Wschodu.

Wracając do książki E. Ciupaka, nie została ona jednak pomyślana jako zarys historii religioznawstwa czy wstęp do socjologii religii. A zatem czytelnik słabo zorientowany w temacie będzie ją czytał z trudnością. Książka adresowana jest do odbiorcy raczej już obytego z informacją socjoreligijną, o czym zaświadcza po pierwsze jej język, wprawdzie przejrzysty, ale gęsty od terminów i typowych socjologicznych zwrotów. Również tytuły pozostałych rozdziałów – dla przykładu „Struktura religii i religijności” czy „Ideologia religijna” – nakazują przypuszczać, że odbiorca przeczyta jego pracę zgodnie z intencjami autora. I tu dla czytelnika zaczyna się problem, tu czytelnik może się zacząć zastanawiać raz jeszcze nad paradoksalną sytuacją, która na obszarze polskiej socjologii religii trwa już od lat, a którą nazwałabym z grubsza zjawiskiem niezupełnego pokrywania się współczesnej polskiej rzeczywistości religijnej z tą rzeczywistością, którą wykreowali sobie nasi socjologowie.

Fakt, że E. Ciupak odstąpił tym razem od swego zwyczaju i wydał książkę nie będącą utereotyzowanym „raportem z badań”, książką, nie

mającą żadnego odniesienia do realiów polskich, nie może powstrzymać przed zadumą socjologa religii. Nie będzie to wszakże refleksja przedmiotowa, tylko metodologiczna, ale ostatnia chyba by się jak żadna inna niektórym badaczom przydała. Nie wiadomo co się w tym kraju takiego stało, że socjologowie religii zdołali się aż tak wygodnie ułokować w koleinach przetartych przez swych sławnych antenatów, co powoduje, że wnioski i uogólnienia, które tamci formułowali na użytek bądź swoich czasów, dziś ciągle uznaje się za dogmat i tak do wierzenia podaje. Może wzięło się to stąd, że zamiast ostrożniej stosować szacowne skądinąd, niemniej już przecież leciwe teorie, postarano się zamienić je właśnie w dogmaty, że wymienię tu choćby słynny dogmat o „katolicyzmie ludowym”, który to katolicyzm – będąc rzekomo tylko jedną z wersji ludowej kultury – miał się spłyć „doszczętnie”, a na koniec zniknąć pod naporem nowych, coraz „atrakcyjniejszych” miejskich form kultury.

Teoria w socjologii to rzecz jak wiadomo, przejściowa, tymczasem autor *Religii i religijności* prezentuje stanowisko, nazwijmy je skrótowo „kulturologiczne”, w ten sposób, że czytelnik może odnieść wrażenie, iż tylko ono może wyjaśnić fenomen religii i religijności, a w konsekwencji jest ono jedynym naukowym stanowiskiem w socjologii religii, gdy w istocie parę innych szkół czy teorii prezentuje dziś do tego miana. Osobliwa to sprawa, że marksistowscy socjologowie religii w Polsce wciąż dokonują przedziwnego zabiegu, który ma na celu połączenie Marksa i Engelsa z „burżua-

zyną" socjologią Znanieckiego i Czarnewskiego, przy czym z myśli Marksa i Engelsa pozostaje tu ślad jedynie pod postacią cytatów, często zaś nie ma nawet i tego śladu. Co prawda rygorystycznie i według litery, a nie ducha stosowana formuła kulturolologiczna sprawdza się czasami nie gorzej, niż teorie zabarwione ideologią ateistyczną, gdyż w jej świetle religia jest maksymalnie „odmoralniona” i zrelatywowana.

Ale ta m.in. właściwość kierunku kulturolologicznego w polskiej socjologii religii oraz jego bezrefleksyjne stosowanie sprawiły, że socjologowie nasi stoją dziś w większości bezradni wobec niespodzianek, jakie im przygotował ów „renesans” religijności w Polsce. Okazało się, że religia również ewoluuje, innymi słowy nie zanika mechanicznie w wyniku procesów urbanizacyjnych, co najwyżej zmienia postać, ztraca pewne funkcje, zyskuje inne, jeszcze inne z kolei unowocześnia. Coś z tego rozumie E. Ciupak pisząc na wstępie: *Przygotowanie (...) tekstu do publikacji i ostateczne zakończenie książki przypadło na okres, kiedy w Polsce zainteresowania religią i religijnością wykroczyły poza akademickie dyskusje. Stało się to za sprawą „wydarzeń sierpniowych” 1980 r., w których klasa robotnicza odniosła się do symboli religijnych jako wartości integrujących, pozostając w swoich postulatach socjalnych na gruncie własnej klasy. Wydarzenia te i otwarte postulaty rozszerzenia życia religijnego stanowczo opowiadają się przeciwko tym „teoretykom” religii, którzy posługując się tzw. metodą „sufitologiczną” wyrokowali, że w warunkach polskiego socjalizmu religia*

jest tylko przeżytkiem „fideistycznym”.

Oświadczenie to jest bezwzględnie słuszne, ale nasuwa się pytanie, o jakich teoretyków tu idzie? Nie mamy ich w Polsce aż tak dużo, wszyscy są raczej znani. Także i ci, którzy onegdaj uzasadniali tezę, że religia jest przeżytkiem kulturowym, a zatem również uprawiali swoistą sufitologię, tyle że czynili to w nieco strawniejszej formie frazeologicznej i pojęciowej.

Pisze autor, że w Polsce najbardziej żywotne są zastrzeżenia (wobec badań socjoreligijnych) natury konfesyjnej. To prawda i dodam, że socjologowi który poważnie traktuje swój zawód, trudno się z tymi zastrzeżeniami godzić. Nieco trudniej jest mu wszelako pogodzić się dziś z tym, że nie słychać dotąd, izby same środowiska socjologiczne zgłaszały pod adresem socjologii religii zastrzeżenia metodologiczne, żeby badacze zabrali się do przepracowania tych choćby pojęć, pod które się już nie podkładają żadne istotne desygnaty, żeby skontrolowali techniki, żeby się raz jeszcze przyjrzeni schematom teoretycznym, w opraciu o które pracują. Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny obradujący w roku... 1982 prawie nie „zauważył” zmienionej rzeczywistości religijnej naszego społeczeństwa, nie umiał się do niej odnieść, nie potrafił jej zwaloryzować ani nawet opisać. A przecież socjolog nie jest historykiem i nie powinien czekać na dystans lat, po których dopiero uzyska spojrzenie bezstronne, wyważone i chłodne. Socjolog pracuje na gorąco.

Te i podobne uwagi nasuwają się czytelnikowi przy lekturze *Religii i religijności*. Zaletą książki jest więc to,

że do takich przemysłów prowokuje. W *Traktacie o historii religii* Mircea Eliade pisze: *Henryk Poincaré zapytywał nie bez ironii, czy przyrodnik, który bada słonia jedynie przez mikroskop, może stwierdzić, że dostatecznie poznał naturę tego zwierzęcia. (...) Słoń jest niewątpliwie organizmem wielokomórkowym. Ale czy tylko tym?*

Religia w Polsce – to historyczna tradycja, silnie podtrzymywana przez potężną instytucję Kościoła, to zespół określonych korelatów kultury i organizacji społecznej, to wreszcie zespół normatywów, oddziałujących na postawy ludzką, a funkcjonujących więziotwórczo i kreujących wcale atrakcyjne wzorce. Ale czy tylko to?

Zapewne, socjolog religii nie jest teologiem ani filozofem, i na pewne pytania odpowiedzieć po prostu nie może. Co jednak nie oznacza, żeby salwował się ucieczką w stare nawyki myślowe w obliczu jakiegoś zjawiska, tylko dlatego, że już był orzekł w swoim czasie jego wygasanie, a ono mu się na powrót rozpałiło.

Maria Walendowska

Ks. Stefan Moysa *Nadzieja zawieść nie może*

Seria „Bobolanum”

Wydział Teolog. Towarz. Jezusowego
Warszawa 1981, ss.170

Autor niniejszej książki podejmuje bardzo aktualne dziś zagadnienie dotyczące nadziei chrześcijańskiej. Refleksję nad tym tematem przeprowadza w oparciu o takie źródła jak

Biblia, a więc Księgi Starego i Nowego Testamentu, oraz nauczanie Kościoła, a zwłaszcza dokumenty Soboru Watykańskiego II. Czyni to – jak sam zaznacza – w formie medytacji biblijno-teologicznej. Czerpiąc obficie z Pisma Świętego, dokonuje refleksji teologicznej nad tekstami w tym celu, by związać ją z konkretną rzeczywistością ludzkiego bytowania. Analizując dzisiejszą rzeczywistość, dostrzegamy zagrożenie współczesnego człowieka, jego bytu i godności. To skłania do zaangażowania się na rzecz lepszej przyszłości. Chodzi o przyszłość ludzką, której wymiarem jest pokojowa egzystencja i poszanowanie praw człowieka, ale także o tę eschatologiczną, będącą realizacją zbawczego planu Boga. Obie składają się na postawę człowieka, który nie tylko ma nadzieję, że sytuacja się poprawi, ale *jest w nadziei*.

Powiązanie więc transcendencji z personalizmem pozwala na przełamanie w chrześcijaństwie postaw biernych i zdynamizowanie dążenia eschatologicznego. Istotną cechą dynamicznie ujętej nadziei jest spełnienie się, czyli dojście do pełni bytu ludzkiego, nie zaś tylko udoskonalenie rzeczywistości ziemskiej. W przeciwnym razie nadzieja chrześcijańska zostałaby sprowadzona do nieuzasadnionego optymizmu lub realizmu będącego jedynie przystosowaniem się do świata.

Treść rozważań o nadziei zawarł autor w sześciu rozdziałach. Wychodzi od fenomenologicznego opisu nadziei, dzięki której człowiek skierowuje się ku przyszłości i dobru. Autor podejmuje dyskusję z Ernestem Blochem, który proponuje światu na-

dzieję bez Boga prowadzącą w konsekwencji do swoistej humanizacji świata.

Ostatecznym wydarzeniem ludzkiej egzystencji jest śmierć. Właśnie ona dewaloryzuje ludzkie aspiracje w dążeniu ku przyszłości i w wymiarze doczesnym jest ostateczną klęską. Z punktu widzenia chrześcijańskiego jest jednak *bramą nadziei*, czyli otwarciem się na transcendencję i wydarzeniem łaski, która prowadzi do zerwania z grzechem i staje się źródłem nieśmiertelności przez śmierć Chrystusa.

Nadzieja chrześcijańska budowana na fundamentie przymierza i obietnicy, skierowana jest do Boga, który objawia swoje imię: *Jestem i zawsze będę z Wami*. W ten sposób Bóg staje się gwarantem przymierza i spełnienia się obietnicy. Bóg przymierza i obietnicy jest Bogiem nadziei.

W Nowym Testamencie przymierze i obietnica dopełniają się w osobie Jezusa Chrystusa. Doprowadza On dzieło odkupienia do końca, jednocząc Boga z człowiekiem. Odtąd nadzieja wiąże się z wydarzeniami męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Droga nadziei każdego chrześcijanina jest udział w wydarzeniach zbawczych oraz zachowanie jedności z Jezusem Chrystusem, a przez Niego z Bogiem. Oczekiwanie i czujność są spełniającym się zbawieniem, aktywnością w napięciu między *już* a *jeszcze nie*. Dotyczą jednostki oraz całego ludu Starego i Nowego Przymierza. Sprawcą i gwarantem nadziei jest Duch Święty, który udziela swoich darów.

Pełne związanie teraźniejszości z przyszłością, doczesności z wiecz-

nością dokonuje się w zmartwychwstaniu. Rodzi ono ciągłość tych dwu rzeczywistości, jednakże nie tylko przez humanizację świata, ale przez przemianę będącą suwerennym dziełem Boga, dziełem łaski. Historia jest więc terenem, na którym dokonuje się zbawcze misterium i nowe stworzenie.

Konkludując swoje rozważania teoretyczne, przedstawia autor przedmiot nadziei, którym jest Niebo. W tekstach objawionych występuje ono w takich obrazach jak: niebios, miasto, ucztą, Królestwo Boże. Odnoszą się one do świata doskonałego, nieprzemijalnego i są synonimami wartości, które składają się na życie Boże, chociaż go nie wyczerpują.

Niebo jest ostatecznie kategorią personalistyczną i wspólnotową zakorzenioną w tożsamości Jezusa z Nazaretu i Chrystusa przebywającego w Chwale. Niebo jako przedmiot nadziei wyraża realizującą się jedność stworzenia ze Stwórcą, jako udzielanie się Boga w miłości tak jednostce jak i wspólnocie.

Po tych rozważaniach stawia autor w ostatnim rozdziale problem działaności doczesnej w odniesieniu do ostatecznego spełnienia się świata.

Warunkiem koniecznym angażowania się w przemianę świata jest odróżnienie porządku transcendentnego od doczesnego oraz związanie aktywności z kontemplacją dzieła Bożego. W tym też duchu musi prowadzić swoją pracę Kościół. Nie wiążąc się z żadnymi systemami zobowiązany jest troszczyć się o dobro ludzkie związane z wartościami nieprzemijającymi. Ma obowiązek występować w obronie godności i praw człowieka oraz całych społeczeństw.

Jak zaznacza autor, temat nadziei był nieco zapoznany w literaturze chrześcijańskiej, natomiast dziś staje się zagadnieniem popularnym w teologii i publicystyce, nawet świeckiej. Jednakże zauważyć trzeba, że takie ujęcie stwarza pozory, jakoby nadzieja chrześcijańska była problemem nowym, współczesnym. Kwestię tę łagodzi ujęcie biblijne, związanie jej z Chrystusem, co jest fundamentalne w refleksji nad nadzieją chrześcijańską. Jednakże istnieje doświadczenie 20 wieków życia Kościoła, który w swej istocie posiada nastawienie eschatologiczne, związane z nadzieją. Więź ontyczną współczesnego chrześcijanina i Kościoła z Chrystusem znakomicie wzbogaca i naświetla doświadczenie tych 20 wieków pielgrzymowania. I ten historyczny element domagałby się chociaż krótkiego wspomnienia.

Nadto istnieją klasycy teologii, tacy chociażby jak Św. Tomasz, który omawiając nadzieję bardzo mocno podkreślił jej transcendencję i personalizację (S.Th. 2-2, qu. 17-22). Warto więc wspomnieć i zachować tę ciągłość teologiczną.

Pominięcie problemów tradycji Kościoła jako ludu zbawienia oraz ciągłości teologicznej nie umniejsza wartości pracy autora, który poszukuje odpowiedzi na pytanie o sens chrześcijańskiego zaangażowania się na rzecz przebudowy świata. Jednakże poszerzyłoby to omawiane zagadnienia.

Przyjęta metoda medytacji biblijno-teologicznej w powiązaniu z fenomenologicznym opisem ludzkiej nadziei, daje dużą swobodę autorowi w posługiwaniu się i wyborze materiału, jed-

nakże powoduje zbytne przemieszanie się tych warstw zwłaszcza w rozdziałach dotyczących opisu ludzkiej nadziei i nadziei chrześcijańskiej, na czym traci wyrazistość i ostrość wywodu. Pewną trudność stanowi dla czytelnika posługiwanie się językiem egzegezy, opisu fenomenologicznego i analizy teologicznej w poszczególnych kwestiach.

Natomiast bezsprzeczną wartością jest podjęcie tego zagadnienia w odniesieniu do człowieka w warunkach zateizowanego i zmierzającego do świata, próba wskazania wyjścia z impasu oraz odnalezienia tożsamości człowieka, ukierunkowanego ku Bogu.

Ks. Janusz Strojny

czasopisma

Nad Rocznikiem Statystycznym 1982

Czytelnicy w Polsce otrzymali niedawno nowy Rocznik Statystyczny GUS na rok 1982 – podstawowy zbiór informacji o naszym życiu społeczno-ekonomicznym, obejmujący już dane za 1981 r¹. Ze względu na głęboki kryzys gospodarczy, społeczny i polityczny PRL, publikacja ta była szczególnie oczekiwana i wywołuje zrozumiałe zainteresowanie. Nie sposób oczywiście w krótkim szkicu pokusić się o streszczenie materiału zawartego w 971 tablicach tego opra-

cowania. Warto jednak zatrzymać się na paru choćby najogólniejszych refleksjach nasuwających się przy lekturze Rocznika.

Pierwsza obserwacja dotyczy kontekstu międzynarodowego sytuacji Polski. Ostatnie lata przyniosły bowiem wydatne zwolnienie tempa rozwoju gospodarczego świata. O ile w latach 1971–1975 osiem największych państw obozu socjalistycznego w Europie – ZSRR, Polska, Czechosłowacja, NRD, Rumunia, Węgry, Jugosławia i Bułgaria – wykazywało przeciętny roczny wzrost dochodu narodowego o 6,4%, a w latach 1976–1980 – 4,1%, to w 1981 r. – 0,4%. Dla sześciu największych państw zachodnich – USA, Japonii, RFN, Francji, Wielkiej Brytanii i Kanady – wspomniany przeciętny wzrost dochodu narodowego wynosił w latach 1971–1975 ogółem 3,4%, w latach 1976–1980 – również 3,4%, w 1980 r. – 1,3%, zaś w 1981 r. – 1,1% (por. także Rocznik Statystyczny 1980, s. 509–510). Wynika z tego wyraźnie, że na początku lat osiemdziesiątych cały świat wkroczył w okres recesji gospodarczej. Jest przy tym zauważalne całkiem nowe zjawisko. W całym okresie po II wojnie światowej wskaźniki rozwoju krajów o gospodarce kierowanej i rynkowej różniły się wyraźnie, zarówno pod względem wysokości, jak i okresowości zmian. Sięgając do wcześniejszych danych ogłaszanych przez GUS (RS 1974, s. 649–650; RS 1975, s. 563–564; RS 1977, s. 461–462; RS 1978, s. 466–467; RS 1980, s. 509–510; RS 1981, s. 643) można zestawzić średnie wskaźniki wzrostu dochodu narodowego obu wymienionych grup krajów. Indeks

łańcuchowy, ukazujący zmiany procentowe w porównaniu z rokiem poprzednim, oznaczał w przypadku wymienionej ósemki państw centralnie kierowanych zwolnienie tempa wzrostu w 1956 r. (indeks 101,4) i w 1962 r. (103,7), natomiast w przypadku szóstki państw o gospodarce rynkowej zwolnienie to wystąpiło w 1958 r. (102,4), 1965 r. (103,4) i w 1975 r. (98,5 – to jest pierwszy od zakończenia II wojny światowej absolutny spadek dochodu narodowego).

Gdyby ogólny trend rozwojowy ósemki zestawić z trendem szóstki na wykresie, jeszcze wyraźniej widać by było, iż okresy zwolnienia tempa wzrostu krajów centralnie kierowanych – 1956 i 1962 r. – nie pokrywały się z okresami zahamowania wzrostu krajów o gospodarce rynkowej – 1958, 1965 i 1975 r. Natomiast obecne zwolnienie rozwoju, i to jedno z najostrzejszych po II wojnie światowej, ma miejsce równoległe w obu tych grupach państw. Na skutek zwiększenia wzajemnych zależności ekonomicznych trend rozwojowy świata stał się niemal jednolity, a jest o fakt niezwykle doniosły dla zrozumienia i prób przewidywania zmian zachodzących w dzisiejszym świecie. Widząc nasilającą się stagnację ekonomiczną głównych państw świata, bogatych i biednych, kierowanych centralnie lub bodźcowo, a także rosnące ograniczenia surowcowe, energetyczne, żywnościowe i ekologiczne, niektórzy ekonomiści przepowiadają wręcz na najbliższe lata ogólne załamanie gospodarki światowej z rozległymi skutkami społecznymi w postaci zaburzeń i gwałtów. Zastanawiają się nad tym, jaki model

gospodarki będzie bardziej odporny na nadchodzące zagrożenia.

Przechodząc do wyników gospodarczych PRL stwierdzić należy, że 1981 r. był najgorszy dotąd w całym okresie po II wojnie światowej. Dochód narodowy wytworzony, który w 1978 r. wzrósł jeszcze o 3,0%, w 1979 r. spadł o 2,3%, w 1980 r. – o 6,0%; zmniejszył się w 1981 r. aż o 12,1%, zaś dochód narodowy podzielony spadł w tym roku o 12,3%. W przeliczeniu na jednego mieszkańca spadek dochodu narodowego podzielonego rozpoczął się już w 1978 r., a 1981 r. przyniósł jego obniżkę i 13,4% (RS 1981, s. XXXIII i XLV). Ponieważ zatrudnienie w gospodarce narodowej utrzymywało się przez ostatnie trzy lata na niemal niezmiennym poziomie, w podobnym jak dochód narodowy tempie malała przeciętna wydajność pracy. Jeśli przyjąć, iż jej zmiany można obliczyć najogólniej jako różnicę między przyrostem dochodu narodowego wytworzonego i zatrudnienia, to w 1981 r. wydajność pracy spadła w Polsce o 12,4%. Dane Rocznika nie pozwalają jednak stwierdzić, co wobec zamrożenia zatrudnienia stało się z przyrostem ludności w wieku produkcyjnym, a więc z kilkuset tysiącami osób urodzonymi na początku lat sześćdziesiątych.

Same dane o dochodzie narodowym i wydajności pracy nie tłumaczą jeszcze wielu aspektów polskiego kryzysu. Nieco więcej światła na istotę naszych trudności rzucają dane o majątku trwałym funkcjonującym w gospodarce PRL. Otóż produktywność tego majątku ma stałą tendencję malejącą. Jeżeli przyjąć, że wyrazem

owej produktywności jest różnica między przyrostem dochodu narodowego wytworzonego i przyrostem wartości produkcyjnych środków trwałych sprzed czterech lat – a przeciętnie cztery lata są niezbędne na wejście podjętych inwestycji do produkcji – to okaże się, iż w 1976 r. spadek produktywności majątku trwałego w Polsce wyniósł 0,2%, w 1977 r. – 0,4%, w 1978 r. – 4,9%, w 1979 r. – 10,7%, w 1980 r. – 15,7%, zaś w 1981 r. – 21,5%. Oznacza to, że istniejący w gospodarce potencjał produkcyjny jest wykorzystywany coraz gorzej oraz że nowe inwestycje przynoszą coraz mniejsze przyrosty produkcji. Innymi słowy, wytworzenie jednostki dochodu narodowego pochłania coraz więcej nakładów inwestycyjnych. Z drugiej strony energochłonność gospodarki rosta. O ile w 1975 r. na wytworzenie jednego tysiąca złotych produkcji czystej w przemyśle potrzeba było 88,3 kWh energii elektrycznej, a w 1978 r. – 86,3 kWh, to w 1980 r. – 91,4 kWh, a w 1981 r. – 100,6 kWh energii elektrycznej (obliczono według RS 1981, s. 156 i 173). Rosnącą tendencję miała także materiałochłonność produkcji. Koszty materiałowe wzrosły w całej gospodarce narodowej z 504 zł na 1 zł produkcji globalnej w 1980 r. do 506 zł w 1981 r., zaś w gospodarce społecznej – z 507 zł do 523 zł. Zużycie węgla na 1 mln zł dochodu narodowego zwiększyło się ze 101,0 t do 104,5 t, a nawozów sztucznych – z 2,0 t w 1980 r. do 2,6 t w 1981 r. Spadek zużycia wystąpił na przykład w przypadku wyrobów walcowanych (RS 1981, s. 161). Przeciętna zapasochłonność wzrosła z 761 zł na 1000 zł dochodu

narodowego w 1980 r. do 839 zł w 1981 r. (RS 1981, s. 166).

Spadek dochodu narodowego musiał, przy względnej stagnacji spożycia, doprowadzić do gwałtownego ograniczenia akumulacji. Inwestycje netto, które w 1977 r. wzrosły jeszcze o 2,7%, spadały następnie w 1978 r. o 3,9%, w 1979 r. o 15,4%, w 1980 r. o 24,7%, a w 1981 r. – aż o 42,9%. Jest to spadek nie notowany w historii gospodarki kierowanej. W rezultacie udział akumulacji w dochodzie narodowym spadł z 30,6% w 1978 r. do 20,3% w 1980 r. i rekordowo niskiego poziomu 9,1% w 1981 r. Spadek stopy inwestycji netto był niższy – z 25,9% w 1978 r. do 10,7% w 1981 r. (s. XXXIII). Tak gwałtowne zahamowanie tempa inwestowania przynieść musiało gigantyczne straty w nakładach, które zamrożono i które nie dały spodziewanej produkcji. Pamiętać przy tym należy, iż część z dóbr inwestycyjnych, które przez lata nie mogły się doczekać zamontowania i uruchomienia, uległa zniszczeniu i stanowi stratę bezpowrotną. Rozmiarów tych strat nie da się oszacować na podstawie Rocznika, bądź też wymagałoby to niezwykle żmudnych obliczeń i szacunków. W każdym razie zachodzi obawa, że sumy tych strat sięgają setek miliardów złotych.

Globalna produkcja przemysłowa spadła w 1981 r. o 11,0%, natomiast produkcja czysta przemysłu – o 16,4%. Różnicę, i to rosnącą w ciągu ostatnich lat, stanowiły przede wszystkim półfabrykaty i produkcja w toku, niewykończona na skutek braku surowców, podzespołów lub części. Zwiększająca się z roku na rok dysproporcja między

globalną i czystą produkcją przemysłową obrazuje tak zwane trudności kooperacyjne w przemyśle. W 1981 r. nastąpił wzrost ilości czasu nieprzepracowanego ogółem o 17 robotniko-godzin na jednego robotnika rocznie, z czego na przestoje płatne, w tym strajki, przypadło zwiększenie czasu nieprzepracowanego o 4 godziny. Ogółem liczba 15 robotniko-godzin na jednego robotnika nieprzepracowanych w 1981 r. stanowiła 0,8% czasu, zaś przyrost w ciągu roku – zaledwie 0,2% ogółu czasu pracy w przemyśle. Nie jest przy tym jasne, jaką część owych przestojów płatnych stanowiły strajki, a także jak policzono czas pracy spędzony przez robotników w oczekiwaniu na dostawy surowców i półfabrykatów oraz na ponowne włączenie prądu. Tak czy inaczej spadek czystej produkcji w przemyśle (o 16,4%) wynikał głównie ze rwania się więzi kooperacyjnych, trudności energetycznych i surowcowych, czy zmniejszenia ogółu czasu przepracowanego (wolne soboty), a nie ze spadku czasu pracy związanego ze strajkami. W przemyśle węglowym przestoje płatne wyniosły zaledwie 6 robotniko-godzin na jednego robotnika rocznie, a więc znacznie poniżej średniej krajowej. Spadek wydobywania węgla kamiennego o 15,6% (ze 193 do 163 mln t) – czyli mniej niż w 1981 r. spadła produkcja czysta przemysłu – wynikał więc głównie ze spadku ilości czasu pracy w wyniku wprowadzenia wolnych sobót (spadek o około 8%) i innych czynników, jak zmiany metody liczenia urobku (wyłączając kamień), trudności energetyczne i kooperacyjne itd. Warto zauważyć, iż urobek na dniówkę

górnika na dole spadł w 1981 r. aż o 9%, co ukazuje rozmiary spadku niezależne od długości tygodnia pracy (s. 184).

Stosunkowo niezłe wyniki osiągnięto w 1981 r. rolnictwo, którego produkcja globalna wzrosła nawet o 5,4%. Jednakże wobec kilku kolejnych lat kryzysu w produkcji rolnej, osiągnięty w 1981 r. poziom oznaczał zaledwie przekroczenie stanu z 1972 r. Nadal zdecydowana większość produkcji rolnej pochodziła w Polsce z sektora indywidualnego – 79,2% produkcji ogółem, 81,1% wytwórczości roślinnej i 76,6% – zwierzęcej. Większy udział sektora indywidualnego w produkcji roślinnej, teoretycznie niekorzystny wobec zazwyczaj wyższej wydajności gospodarstw dużych w tej dziedzinie, nie miał znaczenia. Zarówno bowiem pod względem zbiorów czterech zbóż, ziemniaków i buraków cukrowych, jak i obsady zwierząt hodowlanych wyraźną wyższość miały gospodarstwa indywidualne. Odwrotnie w dziedzinie skupu; w większości artykułów gospodarka społecznie dostarczała na rynek większą ilość produktów z 1 ha. Rolnictwo społeczne – gospodarstwa państwowe, spółdzielnie produkcyjne i kółka rolnicze – produkowały jednak mniej ekonomicznie. Na 1 zł kosztów materialnych rolnictwo społeczne dawało w 1981 r. 1,04 zł produkcji globalnej, podczas gdy sektor indywidualny – 1,61 zł (s. 230). Produkcja czysta rolnictwa wzrosła w 1981 r. o 6,3%, przy czym w rolnictwie społecznym nastąpił spadek o 28,3%, zaś w gospodarstwach indywidualnych – wzrost o 13,7% (s. 238). Te szalone dysproporcje pogłębiał

fakt, iż w 1981 r. sektor społeczny otrzymał 44,2 mld zł inwestycji, zaś w rolnictwie indywidualnym wyniosły one 32,8 mld zł (s. 143), choć 70,0% produkcji towarowej rolnictwa dawał sektor indywidualny. Jedyną pociechą może być to, nakłady na rolnictwo społeczne malały, podczas gdy w gospodarstwach indywidualnych następował powolny wzrost nakładów, co prowadziło do stopniowego wyrównywania powstałych dysproporcji.

Globalna produkcja budowlana malejąca od 1979 r., spadła w 1981 r. o 21,0% w porównaniu z 1980 r., przy czym w gospodarce społecznej spadek ten wyniósł 23,6%, zaś w nieusołecznej – 4,6% (s. 211). Liczba mieszkań oddanych do użytku w 1981 r. była niższa o 14,8% niż w 1980 r., a o 34,1% niż w 1978 r. spadając do poziomu z 1967 r. Pod względem ilości mieszkań oddanych do użytku na 1000 mieszkańców Polska zajmowała jedno z ostatnich miejsc w Europie. Polskiego wskaźnika przeciętnego zagęszczenia 1 izby – 1,1 osób na izbę w 1981 r. – nie można z braku danych porównać do poziomu innych państw.

W 1981 r. niekorzystne zjawiska wystąpiły w handlu zagranicznym PRL. Import spadł o 16,9%, zaś eksport – aż o 19,0%. Choć saldo bilansu handlowego z krajami kapitalistycznymi zmieniło się z deficytu 3,0 mld zł dewizowych na nadwyżkę 0,1 mld zł, to bilans handlowy z krajami socjalistycznymi przyniósł pogłębienie się deficytu z 3,4 do 7,6 mld zł. Fragmentaryczne dane o bilansie płatniczym wskazują, iż deficyt tego bilansu, powtarzający się od lat, nadal pogłębiał

biał zadłużenie PRL. Wzrosło ono z 83,0 mld zł w 1980 r. do 103,7 mld zł w 1981 r. (s. XLI i 456).

Nadal rósł obieg pieniężny i luka inflacyjna na rynku. O ile w 1978 r. globalne dochody nominalne ludności wzrosły o 9,2%, a przyrost sprzedaży detalicznej w cenach bieżących – o 7,9%, to w 1979 r. analogiczne przyrosty wyniosły odpowiednio – 10,2% i 7,8%, w 1980 r. – 11,9% i 7,7%, a w 1981 r. – 30,4% i 9,2% (obliczono według s. XXXIII i XLI). Narastające napięcie rynkowe najpełniej odzwierciedlało coraz większą rozbieżność między koniecznością nominalnego choćby podtrzymywania dochodów ludności, a gwałtownie spadającą produkcją towarów.

Określenie „kryzys”, używane wobec obecnej sytuacji gospodarczej PRL, nasuwa nieodparcie głębsze refleksje nad jej istotą. Wymagałoby to oczywiście obszerniejszego studium na ten temat. Trudno jednak do załamania gospodarki, które cofnęło jej rozwój do poziomu sprzed 7 lat, a w przeliczeniu na jednego mieszkańca – sprzed 8 lat, lub które obniżyło dochód narodowy wytworzony Polski o 19,3% w porównaniu z 1978 r., zastosować inne określenie niż kryzys strukturalny. Stąd też i środki podejmowane dla wyjścia z tego kryzysu muszą mieć charakter strukturalny; musi to być zasadnicza reforma gospodarcza.

¹ *Rocznik Statystyczny 1982*. Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 1982. ss. 576.

Wojciech Roszkowski

Prasa o gospodarce (III)

Pewne tematy należą w naszym kraju do stałego repertuaru publicystów gospodarczych. Na przykład problematyka – sektora prywatnego. Oto nr 7/82 miesięcznika „Zdanie” i artykuł Anny Wcisło oraz Jerzego Piekarczyka „Rok 1957 od stycznia do maja”:

W kraju niespotykane do tej pory ożywienie prywatnej inicjatywy. Sieć prywatnych sklepów i restauracji, która do września 1956 roku kurczyła się, odżywa coraz bardziej. Odradzają się zakłady rzemieślnicze. Dolne ogniwa administracji wciąż jeszcze nie wiedzą, czy popierać, czy hamować te tendencje. Nadal prywatna inicjatywa nie posiada statusu prawnego. Tworzą się pierwsze przedsiębiorstwa o kapitale państwowo-prywatnym...

Jest tu wielce znamienne zdanie o niezdecydowaniu dolnych ogniw administracji. Znamienne i prorocze. Bowiem powyższy fragment można powtórzyć przy opisie sytuacji dnia dzisiejszego. Warto by tu przypomnieć, jak czyni to Stefan Kisielewski w nr 47 „Tygodnika Powszechnego” („Czy Pan Bóg nas wybawi”), że *...państwo jest tworem bezosobowym a skomplikowanym, u nas zaś za symbol i wzorec pracy dla ojczyzny uważa się przede wszystkim pracę „na państwowym”. Engels przepowiadał obumarcie w socjalizmie państwa i przekształcenie społeczeństwa w „związek wolnych producentów”. Kuszące to słowa, lecz jakże u nas zapomniane!*

Mało, że zapomniane. Chwytając się pozaekonomicznych argumentów wielu dyskutantów podaje w wątpliwość nie potrzebę – bowiem tę, z eko-

nomicznego punktu widzenia trudno jest negocjować - lecz sens doktrynalny istnienia sektora prywatnego w naszym ustroju. W związku z tym w nr 37 tygodnika „Rzemieślnik” Paweł Kuszynski pisze w artykule „Rzemiosło indywidualne a zasady socjalizmu”

Indywidualny, a nie prywatny - na co zwrócił uwagę Oskar Lange - charakter własności w rzemiośle ma w rzeczywistości bardziej „społeczny” charakter niż zbiurokratyzowana niekiedy własność państwowa, którą załoga przedsiębiorstwa dysponuje za pośrednictwem grupy zarządzającej. Ma to dla przykładu, istotny wpływ na ogólnie niższy stan poszanowania własności społecznej przez robotników niż pracowników rzemiosła. Stosowanie jedynie kryterium wyrażającego się ekonomicznymi i społecznymi treściami własności - w przeciwieństwie do kryterium formalnoprawnego (jakże często stosowanego w latach poprzednich) - pozwala realnie i obiektywnie ocenić charakter, funkcje i miejsce w systemie socjalistycznym każdej formy własności.

Kryterium ekonomiczne jest nieubłagalne logicznie. Wskazuje na chorobę każdej gospodarki, nie podpartej sprawnie funkcjonującym, elastycznym, reagującym na popyt i chłonnym na innowacje - drobnym przemysłem. Chorobą tą jest asymetria gospodarki. Gdy przypomnimy jeszcze rolę indywidualnej własności rodzinnej dla zapewnienia stabilności bytowej, więc w konsekwencji także społecznej, pokażnej rzeszy ludzkiej - trudno nie zaryzykować twierdzenia, że ...Obecny okres oferuje wyjątkowo przychylne warunki do poprawy pozycji drobnych w społeczeństwie. Obszar pilnych potrzeb ludzkich przez dłuższy

czas pozostanie nie nasycony. Wielkie programy zaspokojenia tych potrzeb nieprędko poderwą się z papieru, niełatwo nabiorą rozpędu. Tymczasem braku najdotkliwsze jest w stanie łagodzić i łagodzi drobna wytwórczość, rzemiosło usługowe, nawet handel wyjęty spod biurokratycznej kurateli. Na tym polega szansa spółdzielczości, rzemiosła, przemysłu terenowego, wytwórni inwalidzkich, przedsiębiorstw organizacji społecznych, firm polonijnych.

Powyższy cytat - zaczerpnięty z materiału Jerzego Szperkowicza zamieszczonego w miesięczniku menadżerów drobnej wytwórczości i usług „Firma” - mówi o warunkach obiektywnych nie zaś subiektywnych rozwoju sfery inicjatywy indywidualnej. Dobrze redagowany, nowy zresztą na rynku prasowym, miesięcznik stawia i nad tą kwestią kropkę w swoim materiale od-redakcyjnym

Rzetelne wysiłki na rzecz „naprawy Rzeczypospolitej”, odnowy moralnej i odbudowy gospodarczej nie mogą - naszym zdaniem - pominąć zmiany polityki państwa wobec tego sektora. Uważamy, że nadszedł czas, aby uznać wszystkie formy drobnej wytwórczości i usług za trwały element gospodarki socjalistycznej. Uważamy, że polityka państwa wobec drobnych powinna być stabilna w skali pokolenia. W szczególności należy zapewnić wytwórczości i usługom równorzędne traktowanie z przemysłem w sferze zaopatrzenia w materiały i maszyny oraz co do poziomu opodatkowania i możliwości handlu zagranicznego. W początkowym okresie polityka ta powinna stworzyć wytwórczości odpowiednie preferencje, aby wyrównanie dotychczasowych dyskryminacji nastąpiło szybko.

Chodzi o preferencje rzeczywiste, a nie takie, o jakich można przeczytać w „Informatorze Inter-Polcom” wydawanym dla przedsiębiorstw polonijno-zagranicznych działających w Polsce. Numer październikowy 1982 roku przynosi wywiad Jacka Urbańskiego z Krzysztofem Strykiem, dyrektorem jednej z firm („Monopolisci czy ajenci?”):

Handel zagraniczny jest w Polsce zmonopolizowany, co kłóci się często z obyczajami handlowymi naszych kontrahentów na Zachodzie. Jest paradoksem, że teraz załatwia się te sprawy dłużej niż nawet na początku tego roku, gdyż w międzyczasie Ministerstwo Handlu Zagranicznego wydało okólnik wydłużający właśnie, a nie skracający owe formalności. Wiele przedsiębiorstw polonijnych odczytało tę działalność wręcz jako stawianie poważnych przeszkód dla PPZ w eksporcie (...)

— *Czy jest jakaś szansa na to, aby PPZ-ety samodzielnie mogły zajmować się działalnością eksportowo-importową?*

— *Teoretycznie tak.*

— *Jak można ją określić?*

— *Koncesja eksportowo-importowa.*

— *Ile PPZ-ów otrzymało taką koncesję?*

— *Żadne. Jedynie spośród 240 tys. zakładów rzemieślniczych koncesję tę uzyskało 37 rzemieślników.*

Wydaje się, że tak na prawdę nie bardzo chodzi w powyższej rozmowie o sposób załatwiania konkretnej sprawy. Raczej mamy tu do czynienia z rysowaniem typowej sytuacji systemowej. Wróćmy bowiem do „Firmy”. W artykule „Nie ma rynku bez drobnych” Marek Dąbrowski pisał m.in.:

...drobna wytwórczość może odegrać istotną rolę w przełamywaniu zjawisk i struktur monopolistycznych (...) W warunkiem powodzenia reformy gospodarczej jest pełne uruchomienie mechanizmu rynkowego. Bez rynku, bez konkurencji nie będą właściwie funkcjonowały ceny (nie zastąpi rynku żaden system państwowej kontroli cen), system motywacyjny dla przedsiębiorstw i pracowników, instrumenty finansowe i pieniężno-kredytowe. Mechanizmu rynkowego nie uruchomi się bez rozbicia wszechobecnych struktur monopolistycznych.

Sławomir Siwek

P.S. Zupełnie inny temat, którego jednak nie mogłem zostawić bez odnotowania. „Polityka-Eksport-Import” nr 10/82 informuje o polskiej monecie z Janem Pawłem II. Według informacji dyrektora Skarbcza Emisyjnego NBP, Jerzego Lasockiego, w roku wizyty papieża w Polsce – za zgodą władz kościelnych – wypuszczone zostaną złote i srebrne monety z jego podobizną. Bite w Szwajcarii, będą miały nominały: 3 monety złote (próba 900): 1000 zł (3,4 g kruszcu), 2000 zł (6,8 g), 10 000 zł (34,5 g) oraz 2 monety srebrne: 100 zł (14,5 g kruszcu próby 780) i 200 zł (28,3 g). Monety bite z kruszcu spółki Italcambio projektowała Stanisława Wątróbska-Prindt. Zamysł bicia tych monet powstał z inicjatywy Ellen Jacobson, specjalistki od reklamy z Nowego Jorku. Ponadto NBP wybił w kraju monety srebrne z wizerunkiem papieża o nominale 1000 zł, przeznaczone do obiegu powszechnego.

Czy Polska znów zdzieciniała?

Artur Sandauer w ogromnym wywiadzie dla „Tu i Teraz” nr 22/82 zachęca naród do odnalezienia poczucia rzeczywistości: *Istnieje określona sytuacja geopolityczna i gospodarcza, w której musimy żyć. Uprawianie samooszukiwania i grandezzy narodowej daleko nie zaprowadzi. Wielu Polaków żyje w złudzeniach, nie chce widzieć rzeczywistości. I nic nie zmieni się tak długo, jak długo nie nauczymy się realizmu w polityce i ekonomii.*

Cały wywiad ma być dowodem owego poczucia realizmu. A więc Miłosz jest poetą drugorzędnym (trochę dobrych wierszy ale nie ma indywidualności), który z opóźnieniem 25 lat został wywindowany do Nobla za „Zniewolony umysł”. Z tego, co napisał najlepsze są nieprzetłumaczalne wiersze, a więc nikt z Akademii Szwedzkiej nie mógł mieć pojęcia o jego twórczości. Z kolei Barańczak, niezły krytyk, w swoich wierszach widzi tylko, że w Polsce jest nędza, a tramwaje zapchane źle ubranymi ludźmi. Oczywiście, jest to prawda, ale istnieje także sto tysięcy innych rzeczy, których nie dostrzega. Poza tym mocno podejrzana wydaje mi się szczerść poety, który w ciągu kilku lat nie napisał ani jednego wiersza osobistego. Brak jednak wyjaśnień, o co należy podejrzewać Barańczaka.

Dziennikarka Ewa Sabelanka pyta, czy wypada krytykować słabe utwory z obiegu niezależnego, mimo że zabrania tego opinia środowiska. Otóż wypada. Jeżeli ukazały się w dru-

gim obiegu, to czeka je olbrzymia, choć na ogół fikcyjna kariera. (...) Z jednej strony autor, płatny w złotówkach, nie bardzo wartych cokolwiek na świecie, z drugiej – mający szanse na honoraria dolarowe, którego nie wypada krytykować, bo „leży”. Sytuacji tak szaleńczej nie było chyba jeszcze w żadnej literaturze. Niestety, Sandauer pomija milczeniem jakość takiej krytyki. Jak wiadomo, cenzurowane wypowiedzi nie mogą osiągnąć poziomu szczerości równego utworom niezależnym, co byłoby niezbędne dla rzetelnej oceny.

Od dawna mówi się – powiada dziennikarka – że w Polsce lepiej można żyć z politycznej kontestacji niż z politycznego zaangażowania. Sandauer potwierdza, że to doskonały sposób utrzymywania, który doradzałbym każdemu. Jeśli ktoś szuka utrzymania z literatury – a przecież większość pp. literatów go szuka – to polecałbym kontestację, jako zajęcie niestylchanie rentowne. Oczywiście, przykrości są. Jest też sporo ludzi naprawdę uczciwych, o czym zapominać nie należy. Przydałoby się jednak trochę konkretów, kto z czego żyje. Garstka wydawanych na Zachodzie autorów nie przestani legioni przemilczanych, którzy nie mogą się utrzymać z pióra, a także tych skutecznie zniechęconych do pracy literackiej.

Przechodząc do sprawy bojkotu oficjalnych środków masowego przekazu, Sandauer radzi: *zadajmy tym, którzy czują się pod okupacją, pytanie: od kiedy zauważyli, że to okupacja? Od 81 roku, czy od 45? Jeżeli od 45, to dlaczego dotąd kolaborowali? Jeżeli od 81, no to nie jest to obca okupacja,*

tylko stan wojenny. Jak widać, Sandauer wyklucza możliwość stopniowego dojrzewania świadomości, która potrzebuje czasu na ocenę zjawisk i szans ich przyszłej ewolucji. Dzięki temu zabiegowi można opozycji odmówić racjonalizmu. A sobie można zapewnić psychiczny komfort: *Nie wiem, czy system który popełnił tyle błędów, jest reformowalny, ale założenie takie jest hipotezą roboczą, którą muszę przyjąć, aby żyć. Inaczej moje życie, jak i większości Polaków, nie miałyby sensu. Zalecane przez krytyka poczucie rzeczywistości ma więc jednak pewną granicę, po której przekroczeniu będzie prawdy unikać.*

Sandauer wyjaśnia dalej powody swego przystąpienia do „Solidarności”, w której po pierwsze dojrzał zarodek myślenia realnego. *Po drugie, jestem przeciwnikiem totalizmu. Sądziłem, że „Solidarność” – niezależna i samorządna – potrafi zapobiec wykoślawieniom, do jakich doprowadziła poprzednia polityka. Wyobrażałem sobie przyjazną współpracę i wzajemną kontrolę dwu sił. Zamiast tego doszło do bezustannej walki. Nie chcę wnikać w to, kto jest winien. Każda ze stron znajdzie tysiąc argumentów na swoją obronę i nie o to chodzi. Chyba jednak chodzi o to. Fragment poświęcony rozczarowaniu „Solidarnością” jest najsłabszym miejscem wywodu, ponieważ pozbawionym argumentów, poza jednym w domyśle – że ta organizacja okazała się za słaba. Dlatego poczucie rzeczywistości kazało Sandauerowi udzielić niniejszego wywiadu „Tu i Teraz”, zakpić w nim z moralizmu Miłosza.*

Umysłowy nonkonformizm jest zawsze pożyteczny, jeśli tylko rze-

telny. Domagał się tego Stanisław Brzozowski, z którego „Legendy Młodej Polski” przytacza wyjątki listopadowy numer „Literatury”. Pod tytułem „Polska dziecięciniała” Brzozowski stwierdzał, że *istnieje u nas kategoria umysłów, która uczyniła z dobroci, wyrozumiałości jedyny kulturalny sprawdzian. Dobrze, cennie, słuszne to jest, co nas nie rani, co nami nie wstrząsa, nie razi naszych nałogów i przyzwyczajęń. (...) [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99)].*

Jest to ocena stanu umysłów po klęsce rewolucji 1905 roku, na którą Sandauer chętnie by się powołał. Brzozowski pisał to, co myślał, a myślał również tak: *Na jasności, konsekwencji i sile zależy nam przede wszystkim, nam, którzy pragnęliśmy, aby myśl Polski stała się narzędziem Polski pracującej nad sobą aby rozwinęły się mgły i powstał jeden tylko fakt: wobec pozaludzkiej nocy, wobec ucisku historii naród pracowników siebie tylko wobec wszechświata mających, siłę tylko własną, myśl tylko własną i wolę ponad sobą, własne wykute w głębi dusz szczerze ludzkie prawo, aby stała się Polska pierwszym organizmem samorządnej pracy, ojczyzną prawdy, klasycznym krajem samorządu człowieka. Marzę. Rzeczywistość widziałem. Stała nam wszystkim przed oczyma. Na sobie tylko, na własnym męstwie, na wierze w zwycięstwo pracy nad żywiołem wsparty był proletariát polski w ciągu dwóch lat. Z narodowego ciała więzy rwał, o rozkucie duszy narodowej się dopominał. Co rzeczywiste – nie ginie. Siła ta trwa pod popiołem, zbroi się i rośnie.*

Słowa te pisano ponad siedemdziesiąt lat temu. Współczesny myśliciel socjalistyczny ma do powiedzenia coś zupełnie innego. Adam Schaff, współredaktor kolejnego raportu dla klubu rzymskiego, oświadcza w wywiadzie dla „Tu i Teraz” nr 25/82, że grozi nam sytuacja ciężkiego zacofania. Jesteśmy kilkanaście lat za krajami rozwiniętymi, ale co dzień, co godzina, ta odległość się powiększa. Grozi nam, że spadniemy do roli kraju czwartego czy może piątego świata. Możemy być w jeszcze gorszej sytuacji, bo temu czwartemu pomagają (kraje zachodnie – KK) a nas będą karać. (...)

Ten słaby przemysł elektroniczny, który u nas był, jest teraz zupełnie rozharatany, przestaje istnieć. A jak je-

szcze stracimy potencjał umysłowy, ludzi, to już tylko będzie można położyć się do grobu. Bo to odrobić, to jest rzecz niezmiernie trudna. A my robimy fantastyczne podarunki. Od 68 roku, kiedy się ludzi wypychało. (...) A więc uczyć się, nie tracić kadr i ... zrozumieć, uznać elektronikę za decydujący front, skoncentrować wysiłki, podjąć decyzje. Im później, tym gorzej. A jeśli tego nie zrobimy, to wiek XXI przegramy. Niestety, z przyjętych planów gospodarczych nie wynika, by mikroprocesory stały się u nas wiodącą gałęzią przemysłu. [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99)].

K.K.



Krzysztof Kłopotowski [...] [Ustawa z dn. 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt. 2 (Dz. U. nr 20, poz. 99)]