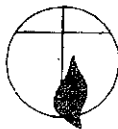


przegląd powszechny

9/769/85

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Miroslaw Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 49-02-71 w. 273
tel. administracji 48-09-78

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.

Druk: Mała Poligrafia „Michalineum”
(N-7), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Tadeusz Mazowiecki

Pytania do siebie samych 249

W pojęciu naszych polskich i chrześcijańskich pytań dzisiejszego czasu zawiera się obietnica polskiej kulturalnej oryginalności.

Stanisław Murzański

Czy ojczyznę wystarczy kochać? 261

O miłości ojczyzny dawniej i dziś.

Miroslaw Pacuszkiewicz SJ

O katechumenat w Polsce 278

Historia katechumenatu i propozycje na dzisiaj.

Janusz Wróbel

Polityka hitlerowska wobec małżeństw polskich 291

Jak okupant realizował tę politykę w latach 1939–1945 w Kraju Warty, a szczególnie w rejencji łódzkiej? Jaka była odpowiedź społeczeństwa polskiego?

Ks. Józef Życiński

Mechanicyzm dla matematyków 302

Do czego prowadzi logicyzm uważany za matematyczny odpowiednik mechanicyzmu?

Marcin Kula

Nie można żądać niemożliwego 314

Wokół dokumentu Kongregacji Doktryny Wiary na temat teologii wyzwolenia.

Jan Skórzyński

Liberałowie i faszyści 320

Faszyzm włoski w oczach francuskiego „Le Temps”.

Bohdan Halczak

Z dziejów walki o szkołę polską 329

Protesty w szkołach na Podlasiu w pierwszych latach XX wieku.

Piotr Szwarec

Satjagraha

333

Na czym polegała metoda walki politycznej Gandhiego?

Krzysztof Stefański

„Piękno, które by się za swoje uznało“

337

Polska architektura sakralna przełomu wieków.

Kazimierz Dziewanowski

Pamflet o świętościach

353

Pilsudski i Dmowski zrobili wiele dla narodu. Chodzi jednak o to, żeby – studiując historię, czerpiąc z niej nauki i szukając wzorów – zachować własny rozum.

Album podręczny: Zbylut Grzywacz

362

Mochnacki: Wielkość i niespełnienie

(*Maria Walendowska*)

364

Książki – *M. Jagiello*: W Kościele człowieka (Jan Tomkowski, „Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej”) 374

P. Szeirc: Nowy tom Artura Międzyrzeckiego (A. Międzyrzecki „Wojna nerwów”) 378

M. Pałuszkievicz SJ („Spotkania z Bogiem. Część I Spotkania z Chrystusem. Materiały katechetyczne dla ucznia I klasy szkół ponadpodstawowych”) 382

M. Budziarek (Ks. A. Liedtke, „Wojenne losy biskupa chełmińskiego Stanisława Okoniewskiego 1939–1944”) 384

K. Krzykowski: Książki Wydawnictwa Księży Werbistów 387

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce 390

K.K.: O myśleniu politycznym 392

Sesje – *K. Czarnecka*: Całun Turyński a archeologia (Sesja w Muzeum Archidiecezjalnym w Warszawie) 396

Film – *K. Kłopotowski*: Summa vitae humanae (Ingmara Bergmana „Fanny i Aleksander”) 398

Contents

Tadeusz Mazowiecki

Questions to ourselves 249

In putting our Polish and Christian questions of the present time there is a promise of Polish cultural originality.

Stanisław Murzański

Is it enough to love one's country? 261

About patriotisme once and now.

Miroslaw Pacuszkiewicz SJ

For a catechumenate in Poland 278

History of catechumenate and suggestions for today.

Janusz Wróbel

The Nazi's policy towards Polish marriages 291

How did the invaders carry out this policy in the years 1939-1945, in Warthegau, and particularly in the region of Łódź? What was the reply of Polish population like?

Father Józef Życiński

Mechanism for mathematicians 302

What does logicism considered as mathematical equivalent of mechanism lead to?

Marcin Kula

There is no demanding the impossible 314

Around the document Congregation for the Doctrine of Faith on theology of liberation.

Jan Skórzyński

Liberals and fascists 320

Italian fascism in the eyes of French periodical "Le Temps".

Bohdan Haleczak

From the history of the struggle for Polish school 329

Protests in the schools of Podlasie early in 20th century.

Piotr Szware
Satjagraha

333

What did the method of Gandhi's political struggle consist in?

Krzysztof Stefański
"Beauty that might be considered ours"

337

Polish sacral architecture 1890-1915.

Kazimierz Dziewanowski
Lampoon on sanctities

353

Both Piłsudski and Dmowski did much for Polish nation. But the question is to keep one's own mind when studying history, drawing instruction from it and looking for models in it.

Handy album: Zbylut Grzywacz

362

Mochnecki: Greatness and lack of fulfilment*(Maria Walendowska)*

364

Reviews

374

Table des Matières

Tadeusz Mazowiecki

Questions adressées à nous-même 249

Dans le soulèvement de nos questions polonaises et chrétiennes du temps présent se trouve la promesse de l'originalité culturelle polonaise.

Stanisław Murzański

Est-il suffisant d'aimer sa patrie? 261

Sur l'amour de la patrie autrefois et à présent.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Pour un catéchuménat en Pologne 278

Histoire de catéchuménat et propositions pour aujourd'hui.

Janusz Wróbel

Politique hitlérienne envers les ménages polonais 291

Comment l'occupant réalisait-il cette politique au cours des années 1939-1945, en Warthegau, et surtout dans la région de Łódź? Quelle était la réponse de la population polonaise?

Abbé Józef Życiński

Mécanisme pour les mathématiciens 302

A quoi mène le logicisme considéré comme équivalent mathématique du mécanisme?

Marcin Kula

On ne peut pas demander l'impossible 314

Autour du document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi au sujet de la théologie de libération.

Jan Skórzyński

Libéraux et fascistes 320

Le fascisme italien aux yeux du périodique français „Le Temps”.

Bohdan Haleczak

De l'histoire de la lutte pour l'école polonaise 329

Protestations dans les écoles de Podlasie aux débuts du XX-e siècle.

Piotr Szwarec

Satjagraha 333

En quoi consistait la méthode de lutte politique chez Gandhi?

Krzysztof Stefański

„Beauté qu'on pourrait considérer comme sienne“ 337

Architecture sacrée polonaise 1890–1915.

Kazimierz Dziewanowski

Pamphlet contre les saintetés 353

Piłsudski et Dmowski ont fait beaucoup pour la nation polonaise. Mais il s'agit de conserver sa propre raison en étudiant l'histoire, en y puisant les instructions et en y cherchant les modèles.

Album à la portée de la main: Zbylut

Grzywacz 362

Mochnicki: Grandeur et manque

d'accomplissement (*Maria Walendowska*) 364

Comptes rendus 374

Tadeusz Mazowiecki

Pytania do siebie samych

1.

Ktoś powiedział do mnie, (...), że czas, jaki przeżywamy, jest, mimo wszystko, czasem danym, czasem duchowego doświadczenia. I tak trzeba go przeżyć. Między poczuciem klęski a poczuciem przeżywania doświadczenia jest istotna różnica. Gdy pierwsze łamie, drugie utrzymuje nas w pozycji pionowej; gdy pierwsze coś w nas zamyka i kończy, przynajmniej na pokolenie, drugie ocala i pogłębia. A przez to także otwiera ku przyszłości, która nigdy nie będzie taka sama jak to, co było, ale w której to, co przeżyliśmy, nie pójdzie na marne.

Można twierdzić – i będzie to zasadne – że pojęcia takie, jak sukces, klęska czy kompromis – z jednej strony – i jak doświadczenie duchowe – z drugiej – są pojęciami z różnej płaszczyzny i nie muszą się wykluczać. Tamte odnoszą się do polityki i historii, to – do życia wewnętrznego człowieka czy zbiorowości. To prawda. Ale i rozprawianie o sukcesie, klęsce czy kompromisie bez wejścia w rzeczywistość duchową człowieka i narodu też niewiele znaczy. Co więcej, bywa wyrazem rozbratu między tym, co dzieje się na powierzchni, a tym, co toczy się głębiej w ludzkiej świadomości, (...). Życie duchowe zbiorowości również tworzy historię, a wszelka myśl, również myśl polityczna, która się z tym faktem nie liczy, skazuje się na realizm krótkiego dystansu. Bowiem tak jak człowiek musi mieć poczucie sensu swego życia, tak musi je mieć w sobie i zbiorowość. I ku temu się przebija.

Jeżeli więc jest to czas nam dany, czas doświadczenia, a nie czas rozkładu nadziei i wartości, to musimy wiedzieć, czym jest to doświadczenie dla nas, czym sami je czynimy dla siebie. Przeżywaniem czegoś, co już tyle razy było, powtórzeniem historii, ze wszystkim tym, co jej już towarzyszyło, czy też czymś, co wymaga odpowiedzi o nowej jakości.

2.

Powiedz więc, co by było gorsze dla człowieka na ziemi, niż jeśli nie byłby obywatelem. To Dante.

W tym zdaniu jest wszystko powiedziane. Stanisław Vincenz przytaczając je mówi, że *Dante jak mało który wielki poeta rozumiał alternatywę, czy zbiorowe życie ludzi ma się rozwijać pod znakiem przemocy masy lub bezwładnego ciężaru, czy pod znakiem ducha, prawa i dobrowolnego udziału.*

Zachować obywatelskość (...), ocalić tę obywatelskość jako składnik naszego etosu, naszego myślenia, naszej postawy, (...) to właśnie stanowi podstawowy rys naszej kultury, naszej myśli, naszego mocowania się z polskością i naszej jej wierności. Oto także podstawowy problem na dziś.

Literatura rosyjska (np. Bułhakow, Płatonow) ocala ostatecznie człowieka w jego „wsobności“, w jego wejściu w siebie, w jego najgłębszym rozbracie z niesprawiedliwym światem, groźnym światem, który trzeba przetrzymać. W tym bezkresie i w tym wysiłku samotnej jednostki jest wielkość tej literatury.

Inaczej przebiega to w polskiej kulturze. My ocalamy w sobie obywatelskość. Może dlatego w polskiej myśli, sztuce i literaturze tyle jest tego mocowania się z polskością, z tym co w niej złe i dobre. Oni ocalają człowieka, my ocalamy Polskę w sobie, ponieważ czujemy się skazani na to, że tylko w ten sposób ocalamy również nasze człowieczeństwo.

3.

W „Ziemi Ulro“ Czesława Miłosza, prawie pod koniec książki, pojawia się wyznanie:

A jednak nie potrafiłem ugiąć kolan przed boginią, której na imię polskość, choć doskonale rozumiałem, jak doszło do jej osobliwego nabożeństwa. Za dużo upokorzeń spadających jedne po drugich na etos raczej dumny i w sobie zakochany, ale też dziwnie bezbronny, aż cokolwiek pozwalało odzyskać we własnych oczach odrobinę godności chwytało skwapliwie, i ostatecznym kryterium, choć często nie ogłaszanym, dzieł umysłu i ręki stał się взгляд praktyczny, „dla dobra“ tego, co polskie.

*Także religia została temu kryterium poddana, pisze dalej Miłosz przytaczając pogląd, że tak powszechna w Polsce religijność jest bardziej miłością narodowej tradycji. Miłosz wyznaje, dlaczego nie może przystać na to zdominowanie religii i kultury przez polskość. A zarazem mówi: *Myślę, że katolicyzm, nawet przy zmniejszonej liczbie wiernych, będzie w Polsce gruntem albo przynajmniej tłem wszelkich umysłowych przedsięwzięć i że w nim zawiera się obietnica polskiej kulturalnej oryginalności.**

To połączenie sprzeciwu i oczekiwania jest znamienne. Znamienne nie tylko dla Miłosza, lecz dla pewnego nurtu niepokoju pojawiającego się w polskiej myśli nie od dziś. Sięga on najbardziej istotnych warstw naszej tożsamości. Nieraz już niepokój ten, tłumiony samozadowoleniem, albo, przeciwnie, usuwany lekceważeniem pozbawiającym całą sprawę znaczenia – wracał i odzywał się na nowo. Widocznie ani usiłowanie pogłębienia polskości, ani nasza droga do uniwersalnej kultury nie może tego punktu omijać. Jest coś, co sprawia, że my się z polskością mocujemy. I mocujemy się z tym połączeniem katolicyzmu i polskości, z tym rodzajem związku spraw najważniejszych i najdroższych, który – raz głęboki, raz płaski – jest w nas i o nas stanowi.

Sięgnąłem do książki niełatwej, którą rozmaicie można czytać i rozumieć. Miłosz rozprawia się w niej z triumfalizmem wieku nauki, z upowszechnionym scjentyzmem jako świadomością potoczną. Książka ta jest wędrówką wśród dzisiejszych popiołów tego wieku; jest spowiedzią dziejącą się między Wilnem, Paryżem i Berkeley, która zdaje sprawę z niepogodzenia się z wyzuciem człowieka z poczucia sacrum. Są w niej myśli ciemne, do których nie mam klucza (Blake, Swedenborg, a przede wszystkim Oskar Miłosz), jest Mickiewicz, Dostojewski, Gombrowicz, jest podziw dla Simone Weil, irytacja na Teilharda de Chardin. Posoborowym teologom wyrzuca Miłosz korzenie się przed nową potęgą, jaką stanowi antychrześcijańska mentalność narzucona masom przez współczesną naukę. Raz po raz odzywa się żal, że Kościół dla odzyskania kontaktu z nimi ustąpił pola światu, wyzbywając się zbyt wiele z tego co w nim trwałe.

Żyłem w innej sytuacji, dalej od skrajności teologicznych, o których wspomina Miłosz, dla mnie zwrot Soboru był zgola czymś innym. Był otwarciem się na to, że prawda nie może być zmonopolizowana, był świadectwem zaufania Kościoła do tego, co sam głosi, prymatu wiary nad instytucją. Przeżywałem Sobór inaczej i inaczej patrzę na to, co w Kościele zmienił. Ale nie podejmuję tego wątku, tak jak nie zamierzam w ogóle wydawać sądu o tej książce wielowarstwowej. Osobistej i nieosobistej. I bliskiej mi, i dalekiej.

Nie mogłem jednak jej po prostu zamknąć i odłożyć jak jednego z przeczytanych esejów, których myśli prowadzą i wszędzie, i donikąd. Nie tylko dlatego, że zostawia za sobą znaki zapytania, ale przede wszystkim ze względu na tych kilka stron, może nawet kilka zdań, poprzez które odzywa się to mocowanie z polskością. Zdań, które tak współbrzmiały z pytaniem, dziś jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym, o wymiar naszej duchowej siły, o to, czym ta siła jest i czym może być. O jej naznaczenie tym szczególnym związkiem polskości i katolicyzmu, o jej wartość i o to, jaką zapowiedź w sobie zawiera na ciemną dziś przyszłość.

Już teraz, po odłożeniu książki, zaczynam sądzić, zapewne nie całkiem zasadnie, jakby toczący się w niej spór z dzisiejszą mentalnością człowieka zachodniego, ocalanie wartości ducha w obliczu bezsensu, głód nadziei w miejsce iluzji, słowem jakby wszystkie meandry tej książki prowadziły do jednego naprawdę istotnego pytania, które ludzie zadawać sobie muszą: co o nich stanowi, co określa ich wartość, ich siłę ducha. I jakby to pytanie, tak samo ważne pod każdą szerokością geograficzną, u nas nie mogło być podjęte inaczej niż w splątaniu z naszymi pytaniami losu narodowego.

Miłosz nie jest pierwszym, który się przeciw temu splątaniu buntuje. Nie jest też pierwszym, którego oczekiwanie wobec katolicyzmu w Polsce i nadzieja z nim łączona sięga dalej, aniżeli to, co nazywa pochłonięciem religii przez polskość.

A jednak w tym splątaniu jest coś, czego się przeciąć nie da ani przeciąć nie można. Tak jakby to, na czym nie wolno poprzestać i co domaga się przetwarzania, było zarazem tak blisko samych źródeł naszej siły.

W innym miejscu tej książki pisze Miłosz o sprawach sięgających najbardziej głęboko, może określając swoje własne miejsce: *Cóż mają począć ludzie, dla których niebo i ziemia jest za mało i nie mogą żyć, jeżeli nie oczekują innego nieba i innej ziemi? Dla których ich własne życie, takie jakie jest, pozostaje snem, zasłoną, ciemnym lustrem i nie mogą pogodzić się z tym, że nigdy nie pojmą, czym było naprawdę? Będą wierzyć, po prostu dlatego, że wypełniające ich pragnienie nie może być wyrażone w żadnym ze zmiennych ludzkich języków. Tylko jeden język odpowiada najwyższemu prawu ludzkiej wyobraźni i w nim to zostanie ułożone Pismo.*

Czy to odpowiada tylko potrzebom indywidualnego życia, ostatecznym pragnieniom człowieka? A może nie, może nie tylko?

Są również takie sprawy ludzkiej i narodowej kondycji, są poniżenia i nadzieje, klęski i ocalenia, których wielkość nie może być wyrażona w żadnym ze zmiennych ludzkich języków.

4.

Odrzucam ten, osaczający nas dziś, sposób myślenia o naszych cechach narodowych, będący formą samozniewolenia, rodzajem abdykacji z praw podmiotowych. To pośpieszne przystawianie lustra: „przyjrzyjcie się, jacy jesteście niedojrzali, romantyczni, jak nie umiemy myśleć i działać realistycznie”; to utwierdzanie się w niemożności, w naszej narodowej nieumiejętności bycia w dzisiejszym, skomplikowanym świecie; te nawroty do nie wykorzystanych nauk historii, choćby i wątpliwych, oceny wystawiane niepojętności dzisiejszych pokoleń, obciążanie odziedziczoną skłonnością do samowoli i bezładu; obwinianie i tym, że mieliśmy nadzieję, i tym, że nie mieliśmy jej dostatecznie dużo, aby zachować we wszystkim umiar – wszystko to razem, jakkolwiek by na to patrzeć, wsacza znowu przeświadczenie, że naprawdę stanowimy najdziwniejszy naród na tej planecie, który nigdy nie wybieje się sam na dojrzałość.

Kwestionuję również stereotypy, przywoływane czasem nawet w dobrej wierze i w przekonaniu, że stanowią właściwy punkt wyjścia dla myśli krytycznej i mogą służyć potrzebnym przewartościowaniom. Przydatność ich wydaje

mi się wątpliwa. Zwłaszcza dwa rodzaje tych stereotypów najbardziej obrosły nieporozumieniami, których kontynuowanie niczego naprzód nie posuwa.

Pierwszy – to obciążanie Polaków skłonnościami cierpiętniczymi nakazującymi bardziej skupiać się na oddawaniu chwały zwyciężonym, niż na roztrząsaniu własnych błędów i szukaniu wyjścia. Jest w tym coś prawdziwego, ale nie całkiem.

Trzeba odróżnić, co jest skłonnością do cierpień, zamiłowaniem do narodowych wspominków, wieńców i mszy żałobnych, a co przede wszystkim sposobem trwania, utrzymaniem i przekazem aspiracji, nadziei, dążeń. Zgoda, że ten sposób obrony często zaczyna żyć własnym życiem, spłyconym i nie dopuszczającym trzeźwych sądów, życiem emblematów, a nie wartości. Nie opowiadałam się za wiernością bezmyślną przeciw wierności krytycznej. Ale w tym stereotypie Polaka, który łatwiej cierpi, niż myśli zawiera się coś więcej niż tylko znamienna doza ironii. Ma on również, by tak rzec, funkcję samowmawiającą: nie tylko opisuje, lecz i kształtuje w nas samych obraz naszych własnych możliwości.

Podobnie też nie upatruję większego pożytku w powracaniu do przeciwstawienia romantyzm – realizm, czy romantyzm – pozytywizm. Ten co jakiś czas odżywający spór, który także ma być dyskusją o cechach narodowych Polaków, jest jak dół, w który się wpada i z którego już się nie można wydobyć. Wszystko już było, wszystko się tu mieści. Nie odsłania się żaden nowy horyzont.

Jeżeli już mamy mówić o historycznym polskim dylemacie – przytaczam opinię Stefana Kieniewicza – widziałbym go jako przeciwstawienie dwóch punktów widzenia równie uzasadnionych, a niełatwych do pogodzenia: obowiązku spokojnego, chłodnego rozważenia szans, pożytku i ryzyka każdego politycznego przedsięwzięcia; obowiązku dochowania wierności tym kilku podstawowym zasadom, bez których nie masz narodowego bytu.

Nasz prawdziwy problem nie polega na tym, że raz, nie oglądając się na nic, dajemy upust romantycznym skłonnościom, by potem, po klęsce, wracać do realistycznego myślenia i pozytywistycznego działania – lecz właśnie na tym, jak

godzić w istniejących splotach warunków wyważanie szans, pożytku i ryzyka z owymi zasadami, *bez których nie masz narodowego bytu*. Kto nie chce dostrzec, jaki jest charakter tego dylematu albo go sobie upraszcza, albo abdykuje z zasad.

Prof. Kieniewicz opatrzył przytoczone uprzednio ujęcie uwagą: *Przodkom naszym w okresie rozbiorów zdarzało się niestety lekceważyć zarówno jeden jak i drugi obowiązek. Czy staliśmy się dzisiaj dojrzałsi? Umiejętniejsi? Bardziej odpowiedzialni? Mam nadzieję. Nie mam pewności* („Tradycje XIX w. w polskiej świadomości narodowej“).

Słowa te pisane były w maju 1981 r. Konkluzja zawierająca się w zdaniach: *Mam nadzieję. Nie mam pewności* – jest charakterystyczna. Odpowiedź na postawione wyżej pytanie może u wielu wypadłaby dziś inaczej niż wtedy.

Jednakże czym innym jest choćby najbardziej ostra ocena, a czym innym spychanie naszej samoświadomości na nowo ku poczuciu, że jesteśmy „chorym Europy“. Włączenie tej myśli wtrącałoby świadomość polską istotnie w stan chorobliwy. Uznanie własnej nienormalności przybiera zresztą dwa oblicza: usprawiedliwiającej wszystko, co się z nami dzieje konstatacji o naszej własnej niedojrzałości dziejowej i wrodzonym braku realizmu albo, na odwrót, nabiera cech poczucia wyjątkowości, z czym łączy się absolutny polonocentryzm w ocenianiu innych i obliczaniu własnych szans. Poddanie naszej zbiorowej samoświadomości tego rodzaju nieuchronnemu rozszczepieniu byłoby przeżywaniem, któryś raz z rzędu, tej samej drogi. Na jednym biegunie zagraża tu niewiara we własne siły, przystosowanie i rezygnacja, na drugim – megalomania; na jednym – traktowanie narodu jako rozemocjonowanej masy, za którą trzeba myśleć lub którą trzeba jedynie uspokajać, na drugim – zachwianie miary w rzeczach i zanik krytycyzmu, dający zresztą o sobie znać bardziej wtedy, kiedy krytycyzm taki jest szczególnie potrzebny, to znaczy nie w chwilach klęsk, lecz właśnie w chwilach otwierających się szans.

Nie sposób powiedzieć, że wszystkie te problemy należą już bezapelacyjnie do przeszłości. Ośmielam się jednak sądzić, że doświadczenia i dawne, trwające od dwóch stuleci, i współczesne, przetworzone zostały w naszej świadomości

mości, postawach i myśleniu o tyle, iż pozwoliły nam osiągnąć istotny punkt równowagi. Wartości romantyzmu i realizmu w sposobach myślenia zostały, jeśli nie całkowicie, to w dużej mierze zintegrowane. Jeśli wiek XIX, po klęskach powstań, rozszepiał je, to wiek XX raczej integrował. Bez tego procesu, niełatwego wcale, ani zachowanie naszej tożsamości by się nie dokonało, a nasze aspiracje nie byłyby tak silne, ani zdarzenia, jakie przeżywaliśmy, mimo wszystkich swoich dramatycznych momentów, i rok 1956, i 1980/1981 nie miałyby takiego przebiegu. Doświadczaliśmy również, że realizm nie jest kategorią niezmienną, że nie polega tylko na liczeniu się z ustalonymi warunkami, lecz i na kreowaniu nowych możliwości. Realizm bowiem realizmowi nie równy i różne ma oblicza, czego dowodem sierpień 1980, jeszcze miesiąc, ba jeszcze tydzień przedtem nim się stał, niemożliwy do wyobrażenia. Także w tym, co w znacznej większości cechuje postawy polskie po 13 grudnia 1981, nie widzę załamania się tej linii integrującej romantyzm i realizm. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Jeżeli zatem osiągnęliśmy ten punkt równowagi, to może mamy już za sobą wszystkie spory o to, jaka jest nasza polska dojrzałość?

Nic z tego. Będziemy się spierać i wadzić z sobą. I nawet z Panem Bogiem. Patetycznie i ironicznie. Jak narrator u Jarosława Marka Rymkiewicza, który powiada, że wyłumaczenie mesjanistyczne, że to Bóg nas tak męczy naszymi sytuacjami historycznymi po to, abyśmy się uduchowili, nie trafia mu do przekonania i zapytuje, dlaczego Bóg nie męczy Szwedów.

Będziemy się męczyć i naszą sytuacją, i naszym pojmowaniem polskości, pojmowaniem tego, czemu musi ona sprostać. Będziemy się męczyć, a zgodnie z naszą tradycją, będzie to i „rozszarpywanie ran”, i „pokrzepianie serc”.

Myśl, którą staram się tu wyrazić, jest innego rzędu. Chodzi jakby o określenie grubą linią tego, co nie może podlegać załamaniu w naszej samoświadomości. O odgraniczenie pola, na którym toczą się spory prawdziwe, od tego, które zamyka nas w granicach kompleksów.

5.

Powróćmy znów do tej refleksji wywiedzionej z rozważań Miłosza, że tylko w przeżyciu religijnym, tylko w języku Pisma, wypowiedzieć można najgłębsze sprawy ludzkiego losu, także losu narodowego.

Tę myśl, z taką siłą objawiającą się nam w chwilach ciężkich, w chwilach poniżenia i niepewności, chciałbym zestawić z tym, co papież Jan Paweł II mówił podczas pierwszej polskiej pielgrzymki na Błoniach Krakowskich, dokonując jakby bierzmowania narodu. Zadał wtedy pytanie:

Czy można odepchnąć to wszystko? Czy można powiedzieć „nie”? Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka?

I odpowiedział: *Oczywiście, że można. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale – pytanie zasadnicze: czy wolno? I: w imię czego „wolno”? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie samemu i bliżnim, i rodakom, i Narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć „nie” temu, czym wszyscy żyliśmy przez tysiąc lat? Temu, co stworzyło podstawę naszej tożsamości i zawsze ją stanowiło.*

Chrześcijaństwo nie jest propozycją zastępczą, dlatego że wszystko inne się zawaliło, (...), ani dlatego że nie mamy szans nadążyć za rozwojem cywilizacji nowoczesnej, czy że w cywilizacji tej jest już dziś obecna świadomość granic wzrostu, jaki dotychczas ją formuje i ożywia. Chrześcijaństwo nie jest ani czymś zastępczym, ani ideologią pocieszenia na czasy ciężkich przeżyć narodowych.

Człowiek bowiem – mówił w tym samym przemówieniu Jan Paweł II – jest istotą rozumną i wolną, jest świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Może i powinien osobistym wysiłkiem myśli docierać do prawdy. Może i powinien wybierać i rozstrzygać (...)

Równocześnie cały ten historyczny proces świadomości i wyborów człowieka – jakże bardzo związany jest z żywą tradycją jego własnego Narodu, w której poprzez całe pokolenia odzywają się żywym echem słowa Chrystusa, świadectwo Ewangelii, kultura chrześcijańska, obyczaj zrodzony z wiary, nadziei i miłości.

Chrześcijaństwo jest wiarą w Jezusa Chrystusa, w to, co objawił i jest wspólnotą życia w Kościele. I jest także – w tym, co stanowi obywatelską i narodową stronę ludzkiego losu – przekazem danym człowiekowi, przekazem, który ustanawia w człowieku, w kulturze, w społeczeństwie i państwie świadomość tego, że ponad człowiekiem, ponad społeczeństwem i ponad państwem – jest prawo moralne. I że jest ktoś, kto je stanowi. A także, iż z tego wywodzi się godność człowieka, a nie z przyzwolenia czy nadania państwa lub wszelkiej ludzkiej władzy. Gdy zaś człowiek zostaje podstępnie zamordowany, jak to się właśnie u nas stało, nie żadna linia, nie żadna polityka jest miarą tego, co nastąpiło, ale prawo moralne, które zostało zburzone. Jeśli tej miary nie ma w społeczeństwie i w człowieku – nie ma w nim żadnej miary.

I tym właśnie jest chrześcijaństwo. Przesłaniem, objawieniem Boga i miarą dla człowieka.

Dziś może bardziej niż tamto pytanie Jana Pawła II o to, czy można odepchnąć i odrzucić to dziedzictwo chrześcijańskie, staje przed nami inne pytanie. Ten ciężki czas doświadczenia jest raczej czasem zwrotu ku Kościołowi i chrześcijaństwu. Czymże będzie ten zwrot, czym okaże się w naszej świadomości i kulturze dziś, a także jutro i pojutrze?

Kościół jest dziś w Polsce fundamentalną instytucją zaufania publicznego. Jego wystąpienia, zwłaszcza w sprawach żywo nas wszystkich obchodzących, są oceniane. Oceny te bywają różne. Pytaniem nie mniej podstawowym, które jednak zadajemy sobie rzadziej, jest pytanie o to, jakie jest nasze chrześcijaństwo. O to, jak będzie się ono formować w tym doświadczeniu dzisiejszego czasu.

Wydaje mi się, że można by wskazać trzy kierunki, trzy zjawiska, trzy wielkie problemy, które będą miały istotne znaczenie dla tej odpowiedzi.

Pierwszy określa to, co jest tak bardzo powszechne, co charakteryzuje w najlepszym sensie tego pojęcia fakt, że Kościół stanowi schronienie dla naszych uczuć, dążeń i pragnień; schronienie, w którym dokonuje się na nowo spotkanie polskości i chrześcijaństwa.

[— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Chrześcijaństwo tych milionów ludzi, szukających – bardziej niż dawniej – w Kościele schronienia i potwierdzenia prawa moralnego, jest w jakiś najgłębszy sposób ludowe. Jest przeżywaniem wspólnoty, której wartość i trwałość dziś niemożliwa do wymierzenia sięga głębiej – to chyba pewne – poza wszelką powierzchowność, emocje i zewnętrżność.

Drugi problem – to pytanie, czy to dokonujące się na nowo spotkanie polskości i chrześcijaństwa formować będzie rodzaj polsko-katolickiego triumfalizmu i zacieśniania, czy będzie spotkaniem polskości – otwartej i katolicyzmu – otwartego. Zdaję sobie sprawę, że używam pojęć mało precyzyjnych, ale jednak istotnych dla przyszłości. Istotnych dla tego, czym chrześcijaństwo jest dziś i czym będzie jutro w naszej kulturze i życiu narodu. Czy będzie ono z równym szacunkiem i z równą otwartością mówić tym, którzy po nas przyjdą, słowami Jana Pawła II wypowiedzianymi w 1979 roku na Placu Zwycięstwa: *Trzeba iść po śladach tego, czym (a raczej kim) na przestrzeni pokoleń był Chrystus dla synów i córek tej Ziemi. I to nie tylko tych, którzy jawnie Weń wierzyli, którzy Go wyznawali wiarą Kościoła. Ale także i dla tych, pozornie stojących opodal, poza Kościołem. Dla tych wąpiących, dla tych sprzeciwiających się.*

Problem trzeci zawiera się w pytaniu, co nasze polskie doświadczenie, z całym swoim dziedzictwem i dzisiejszą niepewnością czy trudnością szukania sposobów postępowania, wniesie w pokojową drogę wyzwolenia człowieka i narodów, w ten wielki nurt ludzkiej walki i kultury, którego kierunek wskazuje dzisiejsza społeczna myśl Kościoła. Co wniesie w problematykę pracy i wyzwolenie człowieka pracy, w formowanie społecznego uczestnictwa człowieka. W to wszystko, o czym mowa w „*Laborem exercens*” [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Co wniesie w urzeczywistnienie zasady, że dobro może zwyciężać zło, w urzeczywistnienie tej wielkiej intuicji Pana Pawła II, że w świecie dzisiejszym, w jego

kluczowych nierozwiązywalnych problemach, także w walce z totalitaryzmem, trzeba ponad zasadę „gwałt niech się gwałtem odciska” przemocy przeciwstawić powszechną świadomość i zbiorową wolę wyjścia ku lepszym czasom – pokojową drogą wyzwolenia społecznego.

Są to raczej pytania, niż odpowiedzi. Sądzę jednak i przy tym przeczuciu pozostając, że podjąć je znaczyłoby właśnie spełnić to, o czym mówił Miłosz, że więc w podjęciu tych naszych polskich i chrześcijańskich pytań dzisiejszego czasu *zawiera się obietnica polskiej kulturalnej oryginalności.*

Questions adressées à nous-mêmes

Il y a quelque chose qui nous fait lutter contre notre propre identité polonaise. Nous nous révoltons contre l'assemblage: le catholique et le polonais, contre cette sorte d'unité

„du plus important et du plus cher” qui pourtant – sous forme tantôt profonde, tantôt plate – demeure en nous et nous fait.

Stanisław Murzański

Czy ojczyznę wystarczy kochać?

*Czem się dzieje, że lud, co tyle ukochał
ziemię swoją, który na jej ołtarzu złożył
tyle ofiar i poświęceń (...) czem się
dzieje, że naród taki przyszedł do
upadku?*

K. Libelt – O miłości ojczyzny

Słowo „ojczyzna” jest do tego stopnia emocjonalnie nacechowane, iż posługiwanie się nim na co dzień wydać się może naruszeniem jakiejś sfery intymnej. Dzieje się tak z reguły, kiedy wypadnie nam określić swój stosunek do ojczyzny, publicznie wyznać, że się ją kocha, ale pewne skrępowanie odczuwamy także w sytuacjach, które nie domagają się od nas obnażenia aż tak głębokiego. Rzecz jednak, wbrew pozorom, nie polega na wstydlivosti uczuć czy naturalnej dla języka potocznego skłonności do unikania patosu.

Dzieje narodów w znacznej mierze są historią losów ludzi, którzy w ciągu wieków „oddawali życie za ojczyznę” lub rejestrem sytuacji, w których akt ów traktowany był jako cnota główna i pierwszy obywatelski obowiązek. Wydzwignięte na wyżyny aż tak zawrotne pojęcie ojczyzny zdaje się wieść żywot wielce chwalebny, ale zarazem jakby oderwany od pozbawionej cienia patosu krzątania wokół spraw, które – jeśli nawet są wyrazem czegoś więcej niż troski o interes jednostkowy – sprawiają wrażenie aktywności bez znaczenia w skali dziejowej.

Na ogół mamy więc do czynienia, z jednej strony, z pojęciem ojczyzny uświęconym przez heroiczną tradycję narodową, zmitologizowanym, z drugiej, z próbami „przystosowania” go do konkretnej rzeczywistości, której cechą nieodłączną jest zmienność. Wpływa stąd wiele niebezpieczeństw i zagrożeń dla tego pojęcia. Na szczęście wykazuje ono zdumiewającą odporność na wszelkie manipulacje.

W zrozumieniu, skąd bierze się ta odporność, dopomóc może jedynie wydobyć na jaw zawarty w nim, głęboko ukrytych treści. Nie wydaje się jednak, żeby to było proste lub łatwe. Przypuszczenie takie potwierdzać się zdają wyniki pewnej ankiety opublikowane swego czasu na łamach „Tygodnika Powszechnego“ (nr 43/1984: „Czym dla mnie są słowa «Miłość Ojczyzny»“).

Odpowiadając na pytanie jedni z ankietowanych zdawali się skłaniać ku przeświadczeniom powszechnie kojarzonym z tradycją romantyczną, inni – jak gdyby dla podkreślenia swojej niezależności od tego dziedzictwa – gotowi byłiby, jak wolno się domyślać, wyrzec się go, gdyby miało im ono przeszkadzać w dążeniu do celów wyznaczanych przez rozum. Mogłoby się wydawać, iż wyniki owej ankiety jedynie potwierdziły przekonanie o nieprzezwyrodnalności dychotomii, którą, jak sądzi wielu, naznaczony jest polski los i dzieje naszej ojczyzny, tak że ani w działaniu, ani w jego późniejszej ocenie nie jesteśmy zdolni uwolnić się od niej.

Nie z przewrotności bynajmniej zacznę od przytoczenia poglądu, iż miłość ojczyzny jest *podniosłym uczuciem, o którym mnóstwo się rozprawia, ale tak naprawdę występuje rzadko i ma zastosowanie w sytuacjach wyjątkowych*; pogląd ów wsparty został sugestią, iż *na co dzień zupełnie by wystarczyło interesować się losem ojczyzny jak swoim własnym i od czasu do czasu wzruszyć się patriotycznie*. Nie mam pojęcia – i prawdopodobnie nikt tego nie potrafi określić dokładnie – czy miłość ojczyzny „występuje” często, czy też, jak sądzi autor przytoczonych wyżej opinii, rzadko. W każdym razie nie wynika to z faktu, iż miłość ojczyzny ujawnia się rzeczywiście w „sytuacjach raczej wyjątkowych”.

Być może, w poszukiwaniu odpowiedzi na narzucające się w tym miejscu pytanie o istotę miłości, powinienem się odwołać do natchnionego mądrością Ewangelii nauczania Kościoła, lecz, wyznając, wyjście takie wydało mi się zbyt łatwe. Próbuując zbliżyć się do celu drogą jakby okrężną i nie pozbawioną ryzyka, odwołam się do poglądów na miłość Ericha Fromma, który stwierdza, iż miłość jest sztuką i, jak każda sztuka, wymaga WIEDZY I WYSILKU. Ale jest ona także, zdaniem uczonego, *POSTAWĄ, pewną WŁAŚCIWOŚCIĄ CHARAKTERU, która określa stosunek do świata w ogóle (...) Jeżeli*

*dany człowiek kocha tylko jedną osobę, a jest obojętny wobec reszty swoich bliznich, jego miłość nie jest miłością, lecz symbiotycznym przywiązaniem albo egotyzmem*¹. Są to stwierdzenia bardzo ważne tak ze stanowiska psychologii jak i etyki. Na ich fundamencie Fromm buduje koncepcję miłości pogłębioną i otwartą w obydwu tych kierunkach.

Najbliższy postawy zajmowanej przez Fromma wydaje mi się wśród uczestników wspomnianej wyżej ankiety Stefan Kieniewicz, gdy mówi: *Winna więc być owa miłość (ojczyzny – przyp. mój – S.M.) bardziej sprawą rozumu i woli niż egzaltowanego sentymentu*. W każdym razie bliższy niż Marcin Król, który tak wyjaśnia, skąd u niego – mimo polskiego prowincjonalizmu, polskiej drugorzędności i gnuśności – miłość ojczyzny: *Bo Polska, polskość i polskie uwikłania stanowią dla mnie nieustające wyzwanie, zdumiewająco silną prowokację intelektualną i duchową*. Otóż wcale nie jestem przekonany, iż nie jest właśnie odwrotnie: nie dlatego miłość ojczyzny, że daje ona szansę intelektualnego zaangażowania i rozwoju, lecz dlatego *problemy intelektualne i teoretyczne stają się kwestią życia*, iż taką rangę i skalę nadaje im uczucie zwrócone ku ojczyźnie. Takie ujęcie problemu staje się lepiej zrozumiałe, gdy istotę miłości określi się, jak to robi Erich Fromm, nie jako „afekt”, lecz jako *aktywną dążność i wewnętrzną spójność, której celem jest szczęście, rozwój i wolność obiektu*².

Jadwiga Staniszkis w swojej ankietowej wypowiedzi zbliża się wprawdzie do przywołanych wyżej poglądów mówiąc, że miłość ojczyzny łączy się w jej odczuciu także z fascynacją Polską jako problemem stanowiącym dla niej *wyzwanie intelektualne*, ale wyznanie to poprzedza innym, które zdaje się naprowadzać na właściwy trop. *Dla mnie miłość ojczyzny – mówi Jadwiga Staniszkis – jest przede wszystkim odpowiedzialnością za ludzi żyjących tu razem ze mną*. Jest to wyznanie bardzo znamienne, wskazuje ono bowiem na etyczną istotę miłości ojczyzny.

Lecz co to znaczy, że miłość ojczyzny jest *odpowiedzialnością za ludzi żyjących tu razem ze mną*? To, między innymi,

¹ E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971, s. 59.

² Tenże, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 120.

że owym uczuciem ogarniam ludzi ŻYJĄCYCH W PEWNEJ WSPÓLNOCIE. Będąc wspólnotą większą od rodziny w czymś ją musi przypominać; wyraz „ojczyzna“ wywodzimy od słów OJCIEC I OJCOWIZNA – wszystkich członków tej wspólnoty godzę się nazywać BRAĆMI. Jest to braterstwo szczególnego rodzaju, ale jego wyjątkowość nie ma w gruncie rzeczy większego znaczenia, istotna jest JAKOŚĆ miłości, którą odczuwamy lub odczuwać powinniśmy.

Jeżeli wszystkich, z którymi mam WSPÓLNĄ OJCZYZNĘ, godzę się nazywać braćmi, uczucie, jakim ich darzę, czy też darzyć powinienem, wolno mi chyba nazywać MIŁOŚCIĄ BRATERSKĄ? A miłość braterska, zdaniem Ericha Fromma, stanowi podstawę wszystkich innych typów miłości. Rozumie on ją jako *poczucie odpowiedzialności, troskę o kogoś, poszanowanie, poznanie każdej ludzkiej istoty oraz chęć ułatwienia jej życia*³. Definiując w ten sposób pojęcie miłości braterskiej Fromm mówi zupełnie wyraźnie, iż jest to *ten rodzaj miłości, o którym wspomina Biblia wskazując na obowiązek kochania bliźniego swego*.

*W miłości zawiera się uczucie zjednoczenia z wszystkimi ludźmi – pisze Erich Fromm – ludzkiej solidarności i pojednania (...) Różnice w uzdolnieniach, inteligencji, wiedzy nie oznaczają nic w porównaniu z faktem, że wszyscy ludzie mają taką samą duszę*⁴. Nie wiem, kto i kogo pierwszy nazwał „niewierzącym chrześcijaninem“, ale określenie to odnieść można, jak sądzę, do postawy intelektualnej i moralnej reprezentowanej przez Fromma. Chrześcijanin „rzeczywisty“ dodałby, co najwyżej, że braćmi winniśmy się czuć również (albo przede wszystkim!) dlatego, że wszyscy jesteśmy dziećmi Boga, a życie w braterstwie jest życiem w kręgu Jego miłości. Zresztą przyznać trzeba, iż Erich Fromm, który nie ukrywa, iż dla niego *pojęcie Boga jest pojęciem uwarunkowanym jedynie historycznie*⁵, również i w tym kierunku posuwa się zastanawiająco daleko, kiedy rozważając, jaką rolę w rozwoju jednostki odgrywa miłość Boga, pisze, co następuje: *...sposób miłości Boga odpowiada jego (człowieka w określonym stadium rozwoju duchowego – przyp. mój – S.M.) sposobowi miłości człowieka; co więcej, często nie uświadamia on sobie prawdziwego charakteru swojej miłości*

do Boga i człowieka – charakteru ukrytego i zracjonalizowanego przez dojrzałą myśl o tym, czym jest miłość⁶.

*

Fromm ma na myśli społeczeństwo Zachodu, kiedy pisze: *Świat jest jednym wielkim przedmiotem naszego łaknienia, wielkim jabłkiem, wielką butelką, wielką piersią; my jesteśmy tymi, którzy ssą, wiecznie na coś czekają, mają na coś nadzieję – i wiecznie są z czegoś niezadowoleni*⁷. Cytat ten każe myśleć o podobieństwach między naszym społeczeństwem a społeczeństwami Zachodu, ale domaga się także uwzględnienia różnic; narzuca pytanie o przyczyny naszego niezadowolenia i o jakość polskiej nadziei. Nasza gorsza sytuacja materialna nie jest tajemnicą, ale też nie jesteśmy tak naiwni, by sądzić, iż gdybyśmy mogli czy potrafili zaspokoić owo Wielkie Łaknienie, poczulibyśmy się natychmiast wyśmienicie. Już wiek dziewiętnasty obudził w jednostkach wrażliwych i bardziej spostrzegawczych podejrzenie, że świat zmierza w niedobrym kierunku; już wówczas niektórym artystom i filozofom człowiek objawił się jako istota bezbronna, dręczona zwątpieniami i rozdarta, przytłoczona poczuciem swej znikomości, osamotniona, którą bez względu na to, co przedsięweźmie, w końcu i tak czeka klęska.

Uważa się, iż egzystencjalna rozpacz człowieka współczesnego i w podobnym wymiarze oczekująca go klęska „obowiązują” pod każdą długością i szerokością geograficzną, tymczasem wiele wskazuje na to, iż polska rozpacz jest, a w każdym razie może być, inna niż francuska, niemiecka czy angielska; tamtą rozpacz, pierwotną jakby, przysłania POLSKA ROZPACZ, u której podstaw leżała POLSKA KLĘSKA. „Polska” nie znaczy w tym przypadku więcej niż BARDZIEJ KONKRETNA, dająca się odnieść do określonych warunków i doświadczeń. Jest to, od lat ponad dwustu, doświadczenie klęski przez WSPÓLNOTĘ NARODOWĄ. Doświadczenie to nakreśla granice rozpacz, a jego konkretny kształt nadaje równie konkretny wymiar rozpacz; rozpacz JEDNOSTKI

⁵ Tenże, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 60.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 86.

⁸ Tamże, s. 95.

⁹ Tamże, s. 100.

WYOBOWIĄZANEJ ZE SPOŁECZEŃSTWA, w którym żyje, zamienia się w rozpacz PRZEŻYWANĄ W RAMACH WSPÓLNOTY stając się tym samym SZCZEGÓLNEGO RODZAJU WIEŻIĄ.

Zaprezentowane wyżej rozumowanie, z konieczności bardzo uproszczone, prowadzi do wniosku, iż na drodze swojej „degradacji” rozpacz – przez pozbawienie jej wymiaru egzystencjalnego i odniesień o charakterze uniwersalnym na rzecz uwarunkowań partykularnych – może się udać nam, Polakom, uniknąć klęski ostatecznej, totalnej. Ze stanowiska człowieka „uniwersalnego” rozumowanie takie może być uznane za równoznaczne z namawianiem do zadowolenia się sukcesem pozornym. I byłoby tym w istocie, gdyby doświadczenie wspólnotowe, jakim jest miłość ojczyzny, nie miało – ewentualnie mieć nie mogło – w perspektywie dalszej, ale jakby pogłębionej, innego jeszcze odniesienia. Nie jest tak oczywiście ani nigdy nie było. Nigdy, to znaczy co najmniej od czasu, kiedy zrodziła się świadomość etycznych uwarunkowań pojęcia ojczyzny nadających mu rangę kategorii uniwersalnej. Dokonało się to za sprawą polskiego Romantyzmu, filozofii i poezji tego niezwykłego okresu. Po przykłady sięga się najczęściej do tej drugiej, od pewnego czasu w sposób szczególnie wyróżniając twórczość Cypriana Norwida.

Jeżeli z olbrzymiego, pod względem ideowym zupełnie jednoznacznego dorobku Norwida wyrywa się zdanie, że *ojczyzna jest to wielki zbiorowy obowiązek*⁸, zdaje się ono mieć znaczenie i ciężar gatunkowy nie większe niż pierwsze lepsze hasło propagandowe. Niestety, zbyt często odgrywa ono jedynie taką rolę. Łudzę się, iż nie oddam poecie podobnej przysługi sięgnąwszy do jego dorobku po kilka innych jeszcze myśli na temat ojczyzny, na czoło wysuwając nazwanie jej *MORALNYM ZJEDNOCZENIEM*. Wprawdzie i ono, podobnie jak przytoczone poprzednio, wskazywać zdaje się na etyczną istotę pojęcia ojczyzny, ale nie wyjaśnia, na czym ona polega ani skąd się bierze. W przewycięzeniu tej przeszkody dopomóc może, jak sądzę, zrozumienie, czym dla Norwida był naród.

Nierozzerwalność pojęcia ojczyzny i narodu wynika z twórczości Norwida w sposób oczywisty, co nie znaczy wcale, by oczywiste były wszystkie związki zachodzące mię-

dzy tymi pojęciami. Jedno jest pewne – tak ojczyzna jak i naród są dla Norwida wartościami etycznymi; można powiedzieć, że „etyczność” stanowi czy określa ich najgłębszą istotę. Odpowiedź na narzucające się w tym momencie pytanie o pochodzenie, źródło owej „etyczności” dwóch pojęć wydaje się prosta: zawdzięczają ją nie poczuciu obowiązku, lecz miłości. *Znicestwić żadnego narodu nikt nie podola – napisał Norwid – bez współdziałania obywateli tegoż narodu. (...) Pochodzi to z przyczyny, iż narody będąc dziełem miłości (naprzód natchnionej, a potem miłości uświadomionej), wymagają logicznie, ażeby miłość zaprzeczyła siebie samą, jeżeli ma być dzieło ich znicestwienia dokonany⁹.*

Zaczerpnięty z Norwida cytat brzmi wzniosło i zdaje się tchnąć prawdą niepodważalną, ale nie wyjaśnia do końca, co to znaczy, że narody są dziełem miłości. Sprawa staje się bardziej zrozumiała, kiedy miłość przestaniemy traktować, jak to najczęściej bywa, jako „afekt”, a uznamy ją za szczególnego rodzaju aktywność. *Czynny charakter miłości – pisze Erich Fromm – poza elementem dawania ujawnia się w tym, że zawsze występują w nim pewne podstawowe składniki wspólne dla wszystkich jej form. Są to: troska, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie i poznanie¹⁰.*

Rozważając sytuację, kiedy już stało się najgorsze, Norwid poucza, że naród, który *dozwoił, aby mu całości moralnej (to jest ducha) zaparto (...) musi z ducha na nowo się odrodzić*. A nie jest to łatwe, bo *tylko przez całość wyższą od tej, której się zaparło, powrócić można do niej – to jest przez Ludzkość do Ojczyzny¹¹.*

Norwid przy różnych okazjach podkreśla, iż ojczyzna nie może być traktowana jako cel ostateczny. Na przykład, kiedy dla wyjaśnienia głębszej istoty pojęcia ojczyzny posłużywszy się postacią Jana Sobieskiego idącego na Wiedeń, tak w jego imieniu odpowiada: *Jest to miejsce, w którym najmilej spocząć i umrzeć – kiedy się ma gotowość nieustanną życia i utrudzania się tam, gdzie w każdym czasie danym najdzielniej o Ludzkość idzie¹².* Taka postawa, zdaniem Nor-

⁸ C. Norwid, *Pisma Wszystkie*, Warszawa 1971, t. VII, s. 109.

⁹ Tamże, s. 85.

¹⁰ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 39.

¹¹ C. Norwid, dz. cyt.

¹² Tamże, s. 50.

wida, dawała królowi polskiemu prawo moralne wyprowadzenia wojska *poza Polskę przeciw prawom Polski*. Nie była ona czymś wyjątkowym i dla rodaków niezrozumiałym – dowodzi poeta – *albowiem szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć dnia jednego w Ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia Ludzkości. Wszyscy dziadowie i ojcowie Rzeczypospolitej Polskiej tak pojmowali sprawę polską*¹³.

Tu należałoby podkreślić, iż oceny postawy zobrazowanej przez Norwida przy pomocy konkretnego działania polskiego króla nie należy łączyć czy mylić z oceną jego skutków. Bardzo często czyny moralnie nienaganne lub nawet wyjątkowo szlachetne okazują się w skutkach – z punktu widzenia praktyki życiowej – niekorzystne, z czego nie sposób wnioskować, iż przy podejmowaniu decyzji mogących mieć wpływ na interes nasz lub grupy, z którą się identyfikujemy, względy moralne nie powinny być brane pod uwagę wcale lub co najwyżej na dalszym miejscu.

Jest jedna dziedzina, w stosunku do której od dość dawna domagano się uchylenia przedstawionego wyżej postulatu z mocą szczególną. Dziedziną tą jest polityka, która winna być, jak chcą przeciwnicy jej uetycznienia, wyłącznie grą interesów. Nie trzeba przypominać, iż przekonanie takie legło u podstaw nacjonalistycznej ideologii; to ono zrodziło w połowie XIX wieku ową filozofię narodu i państwa, która po kilkudziesięciu latach zaowocowała pojawieniem się w Europie systemów totalitarnych. Zdziwienie wywołuje fakt, iż jeszcze dzisiaj trafiają się „realiści” i „pragmatycy”, którzy kierowanie się w polityce wartościami wyższymi zalecają traktować jako przejaw braku odpowiedzialności lub zwyczajne mazgajstwo. Przyznać należy, iż odwoławszy się do historii znaleźć mogą bez większej fatygi liczne przykłady występowania w obronie wartości, które kończyło się klęską. Niestety.

Powyższa dygresja, pomimo iż dotyczy faktów bezspornych, nie wpływa na zasadniczy kierunek moich rozważań; poruszony w niej problem „realizmu” i „pragmatyzmu” (pojmowanych w sposób specyficzny, stąd cudzysłów) nie ma związku z ową dychotomią, której przejawów dopatrywałem się w wynikach wspomnianej na wstępie ankiety. Nie

przez przypadek większość jej uczestników dawała w takiej czy innej formie wyraz swemu szacunkowi dla wartości, które na ogół, czasem zbyt pochopnie, zaliczane bywają do repertuaru romantycznego.

Oto zdaniem Stefana Kieniewicza, który uznał za wskazane podporządkowanie miłości ojczyzny rozumowi i woli, jest owa miłość *stawianiem dobra umiłowanej Istoty nad dobro własne (...) Trudzeniem się około tego dobra, a także braterskim uczuciem dla wszystkich, którzy kochają szczerze też samą ojczyznę, chociaż po swojemu. A nawet dla tych, co podobnie jak my, kochają swe własne ojczyzny...*; dla Krzysztofa Zanussiego miłość ojczyzny jest *środkowym ogniwem łańcucha miłości, który rozciąga się od siebie samego, przez rodziców, rodzinę, przyjaciół, region czy miasto rodzinne – do ojczyzny, i dalej, przez kontynent, planetę sięga całego Dzieła Stworzenia*; Ireneusz Gogulski uważa, że jest to przede wszystkim *proces dojrzewania do zrozumienia samego siebie i stwierdza, że nie można tej miłości nauczyć, można do niej tylko dojrzeć. (...) Pojemność tego dojrzewania nakazuje myśleć o wszystkich tych, którzy są z ojczyzny mojej i dla celu nadrzędnego, kiedy to powstanie rasa ludzi szlachetnych. Nie będzie to czas śmierci ojczyzny, ale jej rozszerzenie się na obszar całej naszej planety*¹³.

Bogactwo przemyśleń i skojarzeń zawartych w ankietowych wypowiedziach (po cytaty sięgnąłem tylko do niektórych), dające się z nich odczytać napięcie intelektualne i uczuciowe zdają się sugerować jednoznaczną odpowiedź na postawione przeze mnie w tytule pytanie: miłość, sama będąc niekwestionowaną wartością, jest zarazem źródłem tak wielu wyższych wartości, iż wystarczy ojczyznę kochać, żeby wszystko było dobrze. Trudność polega na tym, iż miłość nie zawsze jest świadoma swojej własnej wartości; innymi słowy, miłość – w tym również miłość ojczyzny – nie zawsze jest tym, czym być powinna. Wskazywanie w takich przypadkach palcem na serce to wprawdzie gest patetyczny, ale jałowy.

¹³ Tamże.

¹⁴ Wszystkie trzy wypowiedzi cyt. za: „Tygodnik Powszechny” nr 43, 1984.

*

Zaryzykuję twierdzenie, iż większość Polaków uważa się za gorących patriotów, tymczasem ileż to razy w ciągu ostatnich dwustu lat sprawcy czynów chybionych, zgubnych dla Polski, a nierzadko wręcz łajdackich powoływali się na miłość ojczyzny, ile sporów na ten temat, wszczętych sto lub więcej lat temu, do tej pory nie znalazło i, być może, nie znajdzie nigdy rozstrzygnięcia? Kto odważy się, czy też potrafi, wykreślić na kartach historii granicę między tragizmem a nikczemnością?

Poruszając ów drażliwy temat Stefan Kieniewicz doradza: *Pośród ludzi operujących patriotycznym frazesem winniśmy umieć wyceniać patriotyzmy różnego stopnia autentyczności; – świadomie obliczone na wprowadzenie w błąd szerszej opinii;*

- pozornie szczere, ale polegające na samozhudzeniu;*
- naprawdę szczere, a przecież oparte na błędnej analizie sytuacji;*
- szczere i nieraz przypieczętowane krwią, a jednak bezowocne;*
- i wreszcie takie, które z perspektywy więcej niż paru pokoleń wydają nam się dzisiaj nie tylko szlachetne, ale także owocne z punktu widzenia sprawy narodowej¹⁵.*

Jest to spojrzenie na problem oczami historyka, musimy sobie to jasno uświadomić. Przydatność tego rodzaju klasyfikacji „patriotyzmów” na użytek chwili bieżącej wydaje się mocno ograniczona; chcemy wiedzieć, jak mamy się poruszać w tym gąszczu, by nie powiedzieć w tej dżungli, jaką jest nasze życie obecne; chcemy wiedzieć, w co wierzyć i komu wierzyć, na kim polegać i na czym się oprzeć, żeby nasze działania zyskały wartość możliwie najwyższą i niepodważalny sens. To, że niektóre z postaw czy działań wydają się nam z perspektywy kilku pokoleń nie tylko szlachetne, ale także owocne, nie może być dla nas wskazówką na dziś. W dalszym ciągu nie mamy żadnej pewności, ocena bowiem nadal zależy od przyjętego punktu widzenia. Odrzucamy więc bez żalu i ten rodzaj patriotyzmu razem z owymi *świadomie obliczonymi na wprowadzenie w błąd oraz tym polegającym na samozhudzeniu.*

Sytuacja jest więc, a w każdym razie może się wydać, niewesoła. Być może, jakąś szansą na pozytywną zmianę mogłoby się stać lepsze uświadomienie sobie nie tylko, czym jest miłość ojczyzny, ale również, czym jest sama ojczyzna. W tym celu spróbuję płomienną mowę poezji (Norwid!) zastąpić wyważonym językiem nauki. Posługując się nim z biegłością trudną do zakwestionowania Stanisław Ossowski w szkicu „Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny”¹⁶ wprowadza rozróżnienie, które pozwala uporządkować penetrowaną tutaj strefę pojęciową, chociaż wszystkich wątpliwości jeszcze nie usuwa.

Otóż uczony rozróżnia ojczyznę *prywatną* od ojczyzny *ideologicznej*, co na pierwszy rzut oka zdaje się tylko komplikować sprawę. Ojczyznę w tym pierwszym rozumieniu miał na myśli poeta, zarówno kiedy wołał: *Litwo, ojczyzno moja!*, jak i wtedy, gdy marzył o powrocie na *ojczyzny łono*; myśli i afekty Mickiewicza kierowały się wówczas – zdaniem Stanisława Ossowskiego – do „kraju rodzinnego”. W ten sposób poeta dawał wyraz odmianie patriotyzmu, który polega na osobistym stosunku jednostki do środowiska.

Obszar ojczyzny ideologicznej określa natomiast Stanisław Ossowski jako *szerszy i bardziej zdeterminowany*. Czym i w jaki sposób zdeterminowany, wyjaśnia następująco: *Stosunek do ideologicznej ojczyzny nie opiera się na bezpośrednich przeżyciach jednostki względem ojczystego terytorium i na wytworzonych przez te przeżycia nawykach, ale na pewnych przekonaniach: na przekonaniu, że jest to zbiorowość terytorialna związana z tym właśnie obszarem. Moja ojczyzna w tym ideologicznym znaczeniu – to ziemia mego narodu. Istotą MEGO związku z tą ziemią, związku, ze względu na który używam w stosunku do niej zaimka dzierżawczego „moja”, jest uczestnictwo we wspólnocie narodowej. To uczestnictwo stanowi warunek niezbędny – i wystarczający*¹⁷.

W ten sposób, dzięki Stanisławowi Ossowskiemu, możemy nie tylko uściślić – nie do końca, co prawda – pojęcie ojczyzny, ale również zbliżyć się – chociaż nie wiadomo jeszcze, w jakim stopniu – do wyjaśnienia tajemnicy

¹⁵ S. Kieniewicz, *Patriotyzm w słowie i czynie*, „Przegląd Katolicki” nr 27/28, 1984.

¹⁶ S. Ossowski, *Dzieła*, Warszawa 1961, t. III, s. 201.

¹⁷ Tamże, s. 210.

związku zachodzącego między pojęciami ojczyzny i narodu. Otóż, jeżeli za trafne uznamy stwierdzenie Stanisława Ossowskiego, iż ojczyznę ideologiczną wyznacza uczestnictwo we wspólnotcie narodowej, staniemy przed koniecznością wyjaśnienia sobie, czym jest owa wspólnota narodowa.

Korzystając w dalszym ciągu z pomocy uczonego dowiadujemy się, iż *naród nie musi być zbiorowością zamieszkującą zwarcie jakieś określone terytorium – chociaż zakłada się, że taką zbiorowością być powinien – musi natomiast posiadać wspólną dla wszystkich członków ojczyznę* (podkreślenie moje – S.M.). *Ojczyzna stanowi bogaty zespół wartości odgrywających doniosłą rolę w kulturze narodowej, a pewna swoista postawa względem ojczystego terytorium jest nieodzownym elementem tej kultury; nieodzownym w tym sensie, że nie byłoby podstawy, aby kulturę pozbawioną tego elementu nazywać kulturą narodową a zbiorowość o tej kul.urze – narodem*¹⁸.

Przy innej okazji, snując rozważania na temat związku między ziemią i narodem, Stanisław Ossowski pisze, iż wszędzie tam, *gdzie terytorium narodowe pokrywa się z terytorium państwowym (...) ojczyzna ideologiczna stanowi innego jeszcze rodzaju wspólne środowisko, wytworzone przez zespół instytucji państwowych*¹⁹. Ze stwierdzenia tego wynika, iż *zespół instytucji państwowych* (państwa?) nie należy utożsamiać z *ojczyzną ideologiczną*, tym bardziej oczywiście z *prywatną*, gdyż *zespół* ten jest zaledwie jednym z jej sposobów bycia, jeśli tak można powiedzieć.

Dotarłszy w ten sposób – za pośrednictwem pojęcia ojczyzny zahaczając o pojęcie narodu – do pojęcia państwa spróbuj się zastanowić, na ile słuszne jest domaganie się uznania jego prymatu. Wybór kierunku poszukiwań dyktuje mi przekonanie, iż przesłanek gwarantujących sformułowanie prawidłowych wniosków szukać należy w przeszłości odległej na tyle, że wszystko, co wydarzyło się w czasie odgradzającym nas od niej, zostało już poddane sprawdzeniu. Pod wpływem tego przekonania, ale również z paru innych powodów, postanowiłem sięgnąć po rozprawę Karola Libelta „O miłości ojczyzny”. Od opublikowania jej minęło bez mała półtora wieku, ale wiele z myśli w niej zawartych

zasługuje na uwagę. Jak trafne, na przykład, wydać się musi takie oto określenie istoty państwa: *Państwo jest wedle nas połączeniem się materialnej i duchowej ojczyzny w żywot ojczyzny (...) Państwo będąc żywotem ojczyzny, jest jej terażniejszością, jej obecnością. Państwo jest to obecna chwila życia narodu*²⁰.

Ta zwięzła definicja państwa wskazuje na jego bardzo istotną cechę: nietrwałość. Albo lepiej: niestałość. *Państwo więc jest nieustannym przechodzeniem z przeszłości w przyszłość narodu* – dodaje Libelt. Każda chwila, każda terażniejszość jest tylko przechodzeniem z przeszłości w przyszłość. Wniosek z tego prosty: nie ma podstaw, żeby absolutyzować pojęcie państwa, żeby je przedstawiać jako nadrzędne w stosunku do pojęć narodu i ojczyzny.

Mała odporność państwa na działanie czasu oraz różnych czynników zewnętrznych bierze się stąd, iż jest ono więcej „formą”, „postacią” niż istotną treścią wspólnoty ludzkiej, którą najgłębiej, aczkolwiek nie do końca, określa pojęcie narodu. Na temat nietrwałości państwa jako formy bytowania narodu tak pisał Norwid w rapsodzie „Niewola”:

*Wiem – że i naród formy miewa różne
Jak człowiek szaty święte i podrózne,
Lecz wiem, że formę gdy zdejmiesz z narodu,
To jeszcze będzie walczył wieki całe
O te, co w życiu ma, formy dostałe –*

Pisząc tak poeta miał na myśli przede wszystkim formy państwowe narzucone przez zaborców, narodowi polskiemu obce, ale nie wyłącznie; na ogólniejszy sens jego oceny wskazywać się zdaje następujący fragment tego samego utworu:

*Bo jest to forma tylko, co używa,
Śmiertelną będąc, życiem żyjąc obcym,
Gdy ja chcę formy użyć, jak ogniwa
W łańcuchu dziejów, lub granicy z kopcem*²¹.

Państwo jako „forma” służyć winno osiągnięciu jakiegoś „celu”, jako że samo nim nie jest – mówi Norwid – i sąd ten

²⁰ S. Ossowski, *Ziemia i naród*, w: dz. cyt., s. 233.

²¹ Tamże, s. 235.

²⁰ K. Libelt, *Pisma polityczne*, Poznań 1849.

²¹ C. Norwid, dz. cyt., t. III, s. 378.

znajduje potwierdzenie u Libelta. Filozof wyjaśniając, iż narodowi, ażeby *mógł swoją wolę objawić, a zatem aby mógł zostać państwem*, trzeba bytu politycznego, stwierdza: *Bez bytu politycznego nie ma państwa, ale bez bytu politycznego jest ojczyzna*, by z pełną świadomością podejmowanego ryzyka dorzucić: *Już zatem tu przeczuwam, na co by się dawniej z nami mało kto zgodził, że OJCZYZNA WYŻSZĄ JEST IDEA NIŻ IDEA PAŃSTWA* (podkreślenie moje – S.M.)²². Ażeby tego dowieść, Libelt „przeprowadza” pojęcie ojczyzny przez dziewięć jej *rozczłoń* w następującym całokształcie:

Żywot ojczyzny:

Państwo+Kościół+Pośłannictwo

Rozczłonia ojczyzny:

- | | | |
|---------------|------------------------|---------------|
| 1. Materialne | Ziemia+Lud | Prawa |
| 2. Duchowe | Narodowość+Język | Piśmiennictwo |
| 3. Żywotne | Byt polityczny+Religia | Dzieje |

Układ *rozczłoń ojczyzny*, który proponował Karol Libelt, jak każda konstrukcja teoretyczna, ma bez wątpienia swoje zalety i wady. Konstrukcje tego rodzaju były i są traktowane jako konstrukcje pomocnicze, muszą tylko spełniać jeden warunek – mieć swoją wewnętrzną logikę, a logika ta nie może być sprzeczna z logiką, jakiej podlegają zjawiska i procesy w świecie rzeczywistym. Łatwo zauważyć, iż koncepcja Libelta spełnia ten warunek, relacje między *rozczłońiami* ojczyzny są prawdziwe. Nie znaczy to oczywiście, by różnice interpretacyjne nie mogły doprowadzić do sporów; jedni będą skłonni przyznawać większe znaczenie narodowości, inni bytowi politycznemu, jeszcze inni religii; ci państwu w *żywocie ojczyzny* przypisywać będą rolę decydującą, owi Kościołowi, inni pośłannictwu, w stosunku do którego tak Kościół jak i państwo winny, ich zdaniem, pełnić rolę służebną.

Zdaję sobie sprawę z ryzyka, jakie podejmuję wkraczając po stu kilkudziesięciu latach na trop zostawiony przez filozofa Romantyzmu; ryzyko niewątpliwie wzrasta wraz z napomknięciem o pośłannictwie. Próba przywrócenia współczesnemu językowi Polaków wyrazu „pośłannictwo” nie tylko naraża mnie na posądzenie o wsteczność i obsku-

rantyzm, ale stawia również przed poważnymi trudnościami. Między innymi przed koniecznością wyjaśnienia, w jaki sposób każdy z dwóch elementów składających się na *żywoł ojczyzny* – państwo lub Kościół – mógłby czy powinien ustosunkować się do trzeciego, czyli do posłannictwa. Rola Kościoła, szczególnie w przypadku posłannictwa rozumianego tak, jak je rozumieli romantycy (jak wiadomo, miało ono polegać, ich zdaniem, na poprowadzeniu ludzkości ku spełnieniu *nadziei wieków*, czyli ku realizacji chrześcijańskiego ideału stosunków społecznych opartych na miłości i braterstwie), wydaje się oczywista. Z państwem jednak sprawa komplikuje się; aby mogło wypełnić owo zadanie, musi być jednością wszystkich *rozczłóń*, a wiadomo, że nie każde państwo spełnia ten warunek.

Drastycznym przykładem takiego państwa była hitlerowska Rzesza; nie wyrażała ona ani rzeczywistej woli narodu, ani jego osobowości, ani aspiracji. Państwo to przemawiało do narodu językiem kłamstwa, jego prawa nie mogły łączyć ziemi z ludem, bo wprowadzały i chroniły bezprawie; był polityczny oparty na gwałcie wiązał ziemię z narodem przez udział w zbrodni. Zbrodniczy cel i fałszywa idea odbierały głębszy sens wszystkim pojęciom, również tym, które Libelt – połączywszy w jeden układ – nazwał *żywołem ojczyzny*. Misja dziejowa, której istotę i cele Hitler określił w „*Mein Kampf*“, została narodowi niemieckiemu narzucona; wprawdzie była realizowana przy wykorzystaniu jego zasobów materialnych i duchowych, ale odbywało się to w warunkach bezprzykładnego terroru.

Trzecia Rzesza stanowiła niewątpliwie przypadek skrajny, lecz bynajmniej nie odosobniony, warto więc zastanowić się, czy tego typu państwo, nie będące jednością wszystkich *rozczłóń*, może być pełnoprawnym – także w pełni sprawnym – realizatorem zadań określanych jako posłannictwo? Odpowiedź na to pytanie będzie mieć znaczenie nie tylko teoretyczne, może bowiem wpłynąć na naszą postawę. Jest faktem bezspornym, że zbyt wielu Niemców uznało Trzecią Rzeszę za „swoje“ państwo i przyznało jej uświęcone trady-

²² K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, w: *Pisma polityczne*, dz. cyt.

cją – w wielu przypadkach przecież chlubną – miano swojej ojczyzny. Wiadomo jednak również, iż zbrodnica potęga i ponura sława hitlerowskiego państwa wyrosły na krwi przeciwników narodowego socjalizmu również w samej Rzeszy i nikt (poza pogrobowcami NSDAP) nie odważyłby się chyba dzisiaj nazywać tych, którzy występowali przeciw hitlerowskiemu państwu wrogami ojczyzny lub niemieckiego narodu.

Złe doświadczenia Niemców z hitleryzmem, podobne jak tego rodzaju „przygody” wielu innych społeczeństw, nakazują wyjątkową ostrożność w ocenie zjawiska, które Karol Libelt, nazwał *żywotem ojczyzny*. Ostrożność tę wesprzeć winna wyostrzona wrażliwość na rzeczywisty sens słowa „ojczyzna”, którego nie wolno stosować wymiennie z żadnym innym ani ozdabiać przymiotnikami. Istotny jest przy tym porządek, w jakim to słowo funkcjonuje; nie jest to porządek walki, lecz miłości. Tylko miłość ojczyzny w ten sposób pojmowanej ma znaczenie.

Jeśli nie jesteśmy zdolni do przeżywania naszego związku z ojczyzną na płaszczyźnie etycznej, może on przybierać postać aktywności innego rodzaju niż ta, jaką wyzwała miłość. Tak jak w stosunkach między dwójgim ludzi brak uczucia miłości zastępuje najczęściej pożądanie, zaspokajanie popędu, gra, tak w stosunkach jednostki ze wspólnotą rolę podobną odgrywać może działalność polityczna, dążenie do zaspokojenia na tej drodze żądzy władzy. Nie znaczy to wcale, żebym każde działanie mające na celu zdobycie władzy doradzał traktować jako moralnie naganne; to tylko mam na myśli, że działanie takie nie korygowane miłością łatwo ulec może – i jakże często ulega! – zwyrodnieniu.

Podobnie jak „niedobra” miłość między dwójgim ludzi niszczy ich, zamiast wzbogacać, tak działalność polityczna obojętna wobec głębszego sensu wspólnoty, w ramach której (często- w jej imieniu) jest prowadzona, staje się łatwo źródłem intryg, zawiści, grą pozbawioną reguł i celu; powstaje wówczas sytuacja, w której – jak pisał Norwid – *partie są jak bandy lub koczowiska polemiczne, których ogniem niezgoda, a rzeczywistością dym wyrazów*²³. Wszelkie deklaracje patriotyczne w takim przypadku tracą nie tylko wiarygodność, ale także jakiegokolwiek uzasadnienie. Miłość

ojczyzny nie może się żywić krzywdą niewielkiej chociażby części członków owej szczególnego rodzaju wspólnoty, jaką stanowi naród.

Rozważania te nie są – i nie miały być – usystematyzowanym wykładem na temat funkcjonowania pojęcia ojczyzny w myśli romantycznej ani refleksją współczesną obejmującą całokształt zagadnienia; są próbą urzeczywistnienia zamierzenia znacznie mniej ambitnego. Gdyby ktoś poczuł się zawiedziony, że nie znalazł w nich jednoznacznej odpowiedzi na postawione w tytule pytanie, starałbym się go pocieszyć, iż sam odpowiedź tę łatwo znajdzie, skoro tylko miłość *natchnioną* uda mu się zamienić w miłość *uświadomioną*; winna to być miłość świadoma nie tylko samej siebie, ale także najgłębszej istoty przedmiotu, ku któremu zwracają się jej zasoby i energia.

²³ C. Norwid, dz. cyt., t. VI, s. 8.

Est-il suffisant d'aimer la patrie?

Ces réflexions ne sont pas un cours systématique sur le fonctionnement de l'idée de la patrie, ni une pensée moderne embrassant le problème entier. Elles suggèrent que la réponse à la question posée dans le titre sera trouvée par celui, qui changera

l'amour „inspiré” en amour „conscient”. Ce doit être un amour conscient non seulement de lui-même, mais aussi du plus profond sens du sujet vers lequel se tournent ses ressources et son énergie.



Mirosław Paciuszkiewicz SJ

O katechumenat w Polsce

(historia katechumenatu i propozycje na dzisiaj)

W historii Kościoła zdarzało się, że praktyka wyprzedzała ustalenia soborów i papieży. Powstawały np. różne formy życia wspólnego i apostołstwa, a dopiero później określano sposoby funkcjonowania zarówno wspólnot jak i apostołstwa. Bywało także odwrotnie. Pojawiały się dokumenty, przepisy, polecenia, które długo czekały na realizację w różnych krajach. Tak właśnie rzecz się ma z katechumenatem u nas.

W Konstytucji o liturgii świętej jest wyraźne polecenie: *Należy przywrócić różne stopnie katechumenatu dorosłych, pozostawiając wprowadzenie go w życie uznaniu ordynariusza miejscowego* (64). W związku z tym pozostają wskazania w dwóch następnych punktach (65 i 66) tejże Konstytucji.

Dekret o apostołskich zadaniach biskupów w Kościele jeszcze wyraźniej zobowiązuje tychże: *Mają też postarać się o przywrócenie katechumenatu dorosłych lub lepsze przystosowanie go* (14).

Dużo uwagi sprawie katechumenatu poświęca Dekret o działalności misyjnej w Kościele (13 i 14). Punkt 14 określa charakter tejże instytucji: *Nie polega ona na samym wyjaśnianiu dogmatów i przykazań, lecz na kształtowaniu całego życia chrześcijańskiego i wystarczająco długich ćwiczeniach, przez które uczniowie łączą się z Chrystusem, swym Nauczycielem*. Dalsze wskazania są wyrazem troski, aby katechumeni od samego początku czuli, że należą do Ludu Bożego (...) *Są już oni bowiem złączeni z Kościołem, są już domownikami Chrystusa, a nierzadko prowadzą już życie nacechowane wiarą, nadzieją i miłością*.

Do specjalnej troski o katechumenów i neofitów zobowiązuje także Dekret o posłudze i życiu kapłanów (5 i 6).

Do ustaleń soborowych dotyczących katechumenatu nawiązują następujące dokumenty:

- Ogólna Instrukcja Katechetyczna, nazywana także Dyrcktorium Katechetycznym, wydana w roku 1971 przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa.

- „Obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych”, ogłoszony 6 stycznia 1972 roku przez Kongregację do Spraw Kultu Bożego. Jest to istotny dokument, jeśli chodzi o odnowę katechumenatu. Stanowi realizację soborowych założeń w tym względzie.

- Instrukcja Kongregacji Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów, ogłoszona w 1973 roku.

- „Evangelii nuntiandi” – adhortacja apostołska Pawła VI z 8 grudnia 1975 na temat ewangelizacji w świecie współczesnym. Papież wyraża w niej przekonanie, że *dzisiejsze warunki coraz bardziej wymagają katechizacji w postaci katechumenatu dla młodzieży i dorosłych* (44).

- Orędzie do Ludu Bożego, wydane przez Ojców IV Synodu Biskupów jesienią 1977, za zgodą Pawła VI. Tutaj znajduje się twierdzenie, że modelem wszelkiej katechezy jest katechumenat.

- „Catechesi tradendae” – adhortacja Jana Pawła II, z 16 października 1979, o katechizacji w naszych czasach. Ojciec Święty – nawiązując do wcześniej wydanych dokumentów, szczególnie do „Obrzędu chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych” – wielostronnie omawia katechumenat, który nigdy właściwie nie został zniesiony, a obecnie *przeżywa swą odnowę* (23).

Czym jest katechumenat? Jak doszło do jego powstania? Jakie były jego dzieje?

Katechumenat jest rodzajem katechezy, a więc przekazu objawienia. Temu przekazowi towarzyszą obrzędy, które razem z dobrą nowiną o Jezusie Chrystusie i Jego Kościele mają rozwijać wiarę ludzi, prowadzić ich do nawrócenia i do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, a więc chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

W pierwszych latach, a nawet dziesiątkach lat, istnienia Kościoła droga od usłyszenia nowiny o Chrystusie do przy-

jęcia chrztu, bywała bardzo krótka. Jak świadczą Dzieje Apostolskie, niedługo czekali na chrzest słuchacze pierwszego kazania św. Piotra (r. 2), mieszkańcy Samarii, do których dotarł diakon Filip (r. 8), mężczyźni z Efezu, którzy kiedyś przyjęli chrzest Janowy, a których ku chrześcijaństwu poprowadził Apostoł Paweł (r. 19). Podobnie: urzędnik etiopskiej królowej Kandaki (r. 8), setnik, a więc rzymski oficer, Korneliusz (r. 10), Lidia z Tiatyry (r. 16), strażnik więzienia w Filipi (r. 16) czy Kryspus z Koryntu (r. 18).

Droga do chrztu z reguły prowadziła poprzez głoszenie słowa Bożego, uwierzenie będące odpowiedzią na słyszane słowo, nawrócenie przejawiające się np. w modlitwie i jałmużnie – jak u Korneliusza – czy w poście – jak u katechumena Szawła z Tarsu (r. 9). Po chrzcie i przyjęciu daru Ducha Świętego neofici wchodzili na dobre we wspólnotę Kościoła. Tak więc bardzo wcześnie zaczęła się utrzymywać dynamika procesu wtajemniczenia. W czasach poapostolskich przybierały nowe elementy liturgii inicjacyjnej. Na początku III wieku istniał już oficjalny katechumenat, a kandydaci do chrztu – zwani katechumenami – stanowili odrębny stan w Kościele. Świadczy o tym Tertulian, Orygenes, a zwłaszcza Hipolit Rzymski, w którego dziele „Tradycja apostolska” znajdujemy dane na temat struktury katechumenatu, łącznie z liturgią wtajemniczenia. III i IV wiek można zresztą uznać za złoty okres tej instytucji. Ale nawet w tym okresie nie było sztywnych ustaleń, które bezwzględnie obowiązywałyby we wszystkich Kościołach lokalnych. Toteż w jednych poświęcano na przygotowanie do sakramentów wtajemniczenia dwa, w innych trzy, a jeszcze w innych cztery lata. Można było skracać lub wydłużać ten czas, zależnie od zaangażowania kandydata.

Odpowiedzialny za formację bacznie zwracał uwagę na dyspozycje kandydata, starał się poznać motywy jego zainteresowania chrześcijaństwem; w razie potrzeby oczyszczał te motywy. Równoległe w ogromnym skrócie przedstawiał historię zbawienia i zasadnicze misteria chrześcijaństwa. I to było wstępne wtajemniczenie – prekatechumenat. Kandydatów na tym etapie zwano *accedentes* (przystępujący) albo – jak św. Augustyn – po prostu *rudes* (surowi, początkujący).

Do właściwego katechumenatu wchodziło się poprzez serię obrzędów: znak krzyża na czole (*signatio*), nałożenie ręki połączone z modlitwą (*impositio manus*) a także pewnego rodzaju egzorcyzmy mające na celu oddalenie złego ducha – dmuchanie w twarz (*exsufflatio*), a na Zachodzie jeszcze spożywanie soli zwane *sacramentum salis*. Odbывало się dalsze wtajemniczenie poprzez katechezę i udział w liturgii słowa. Kandydaci na tym szczeblu nosili miano *audientes* albo *auditores* czy z grecka *katechoumenoi* (słuchający, słuchacze).

Bezpośrednie przygotowanie zaczynało się na początku Wielkiego Postu. Wtedy kandydaci zgłaszali swoją gotowość przyjęcia sakramentów. Składali egzamin z życia w okresie katechumenatu. Stawali się *electi* (wybrani). Imiona ich wpisywano do specjalnej księgi. W niemal codziennej katechezie przekazywano im wtedy istotne prawdy wiary, poprzez różne obrzędy wprowadzano w życie chrześcijańskie. Dużą wagę przywiązywano do tzw. skrutyniów, które polegały na tym, że podczas zgromadzenia cała gmina modliła się za kandydatów o pełne ich nawrócenie, dając wyraz przekonaniu, że to przecież Bóg jest głównym sprawcą nawrócenia. On bada, doświadczając i oczyszcza ludzi. Łacińskie słowo *scrutor* znaczy badać, doświadczam, próbuję. Stąd nazwa skrutynia. Modlitwom towarzyszyły obrzędy o charakterze egzorcyzmów, szczególnie wkładanie rąk na kandydatów.

Dużą wymowę w tym okresie bezpośredniego przygotowania miały dwa inne obrzędy: „Przekazanie Symbolu i jego zwrot” oraz „Przekazanie modlitwy Pańskiej i jej zwrot”. „Wybrani” powtarzali za biskupem lub kapłanem Skład Apostolski. W ciągu tygodnia odpowiedzialni za kandydatów – ci, którzy ich wprowadzili na drogę prowadzącą do chrześcijaństwa i później mieli być chrzestnymi – a także krewni i znajomi pomagali im opanować na pamięć wyznanie wiary. Dodać wypada, że ze względu na *lex arcani* (prawo tajemnicy) nie wolno było zapisywać tego symbolu. W następną niedzielę „wybrani” powtarzali wyznanie wiary wobec biskupa. W podobny sposób otrzymywali Modlitwę Pańską, którą po tygodniu powtarzali publicznie. W czasie bezpośredniego przygotowania „wybrani” podejmowali

różne praktyki ascetyczne. Najbardziej powszechnym ćwiczeniem był post paschalny w Wielki Piątek i w Wielką Sobotę, a więc tuż przed przyjęciem sakramentów.

W starożytnym Kościele, zwłaszcza w czasie prześladowań, prawo tajemnicy dotyczyło także sakramentów. Toteż pełną formację w tym względzie otrzymywali dopiero ludzie, którym udzielono chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Dokonywało się to w oktawie paschalnej. „Wtajemniczeni“, albo inaczej „neofici“, przez osiem dni jeszcze przychodzili w białych szatach na Mszę świętą. Po Mszy dokonywało się jeszcze pouczenie. Była to tzw. katecheza mistagogiczna, która najpełniej wprowadzała neofitów w sakramenty wtajemniczenia a także w pokutę chrześcijańską. Przy okazji próbowano przygotować i uodpornić nowych chrześcijan na trudności, rozczarowania i zgorzelenia, jakich mogą doświadczyć wewnątrz gminy.

Tak pomyślany katechumenat mógł rzeczywiście na trwałe wprowadzić ludzi do społeczności Kościoła. Ale w miarę jak Kościół uzyskiwał swobodę działania, w miarę jak przybywało chrześcijan, dokonywały się w nim zasadnicze zmiany. Przede wszystkim zaczęła się upowszechniać praktyka chrztu dzieci. Odwracano wtedy porządek. Najpierw udzielano sakramentu chrztu, a dopiero później miało dokonywać się uwierzenie i nawrócenie. Katechumenat w jego klasycznej postaci zaczął zanikać już w V wieku. Potem zaczął się masowy przyływ do chrześcijaństwa pogańskich ludów Europy północnej i wschodniej. Podobnie jak u nas w Polsce decydujący bywał przykład księcia. Razem z władcą otrzymywała chrzest jego drużyna, a później pozostali poddani – po bardzo powierzchownym przygotowaniu. Funkcję starożytnego katechumenatu w jakimś mierze przejmowały środowiska rodzinne i społeczne. Z czasem katechezę przeniesiono do szkoły. Stała się nauką religii, którą obejmowano wyłącznie dzieci. Przez całe wieki zaniedbywano katechezę dorosłych. Wiele elementów występujących w katechumenacie – odpowiednio rozłożonych w czasie – weszło w skład obrzędów chrztu świętego trwającego około 15 minut. Nic dziwnego, że te obrzędy straciły swój pełny sens i dla wielu ludzi mają charakter magicznych zaklęć.

Gdziekolwiek na terenach misyjnych w wieku XVI i XVII próbowano przywrócić katechumenat. Z inspiracji św. Ignacego Loyoli w Indiach powstawały np. „domy katechumenatu”. Pierwszy powstał w roku 1552 w Goa, stolicy prowincji kościelnej obejmującej tereny od Afryki wschodniej do Japonii. Na ogół jednak w krajach Azji i Ameryki przygotowanie do chrztu trwało bardzo krótko. Św. Franciszek Ksawery w jednym tylko miesiącu – grudniu 1543 roku – ochrzcił ponad dziesięć tysięcy osób. To wydarzenie poprzedziła pięciodniowa katecheza.

Odrodzenie instytucji katechumenatu zaczęło się na dobre pod koniec XIX wieku – głównie za sprawą kard. Lavigerie, profesora historii Kościoła na Sorbonie, później arcybiskupa Algieru i założyciela zgromadzenia misyjnego Ojców Białych. Od 1879 roku w Tanzanii oraz innych krajach afrykańskich praktycznie obowiązywał czteroletni katechumenat. Przykład misjonarzy afrykańskich w jakiejś mierze oddziaływał oczywiście na poczynania misjonarzy w innych częściach naszego globu.

Sprawa katechumenatu stała się aktualna także w krajach tradycyjnie chrześcijańskich. Przez całe wieki, aż do roku 1945, w tych krajach chrzest dorosłych bywał czymś wyjątkowym. Ale po drugiej wojnie światowej okazało się na przykład, że Francja jest krajem misyjnym, że zachodzi konieczność przygotowywania do chrztu ludzi dorosłych, którzy o to proszą. Toteż właśnie we Francji, w roku 1950, podjęto pierwszą w kraju tradycyjnie chrześcijańskim próbę poprowadzenia ludzi dorosłych do chrztu drogą katechumenatu. Podobne próby zaczęto podejmować w innych krajach. I to nie dlatego, że powstała moda na starożytność, ale dlatego, że *Kościół pozbawiony życia katechumenalnego może zgubić swoją tożsamość, swoje misyjne zadanie*¹. Katecheza katechumenalna jest ściśle złączona z akcją misyjną i wspólnotową, które mają wyraźnie chrześcijański charakter². W świetle tych stwierdzeń staje się jasne, dlaczego

¹ Cassiano Floristan Samanes, *Il catechumenato. Una Chiesa in stato di missione*, Edizioni Paoline 1976, s. 155. W opracowaniu nowszej historii katechumenatu korzystałem przede wszystkim z tego dzieła. Katechumenat starożytny opracowałem na podstawie: Ks. Bronisław Mokrzycki SJ, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, ATK, Warszawa 1983 oraz „Communio” z. 1 (1983), s. 9–45.

² Zob. C. F. Samanes, dz. cyt., s. 183.

ostatni sobór – dając wyraz przekonaniu, że Kościół jest z natury misyjny – zdecydowanie opowiedział się za odrozdzeniem katechumenatu.

W tej chwili nasuwa się pytanie, skierowane w pierwszym rzędzie do historyków liturgii, katechezy albo może historyków Kościoła: Czy kiedykolwiek w ciągu tysiącletnich z górą dziejów chrześcijaństwa obowiązywał u nas katechumenat? Niezależnie od odpowiedzi specjalistów na to pytanie wypada postawić tezę, że do najważniejszych zadań stojących przed Kościołem w Polsce należy zorganizowanie właściwego katechumenatu. Dlaczego? Otóż dlatego, żeby dać okazję wejścia w chrześcijaństwo ludziom, którzy patrzą na nie z zewnątrz. Nie uczestniczą w liturgii, nie modlą się. Niektórzy nigdy w życiu nie modlili się, mimo że żyją w kraju od tysiąca lat chrześcijańskim, wśród praktykujących chrześcijan.

Ilu jest ludzi nie ochrzczonych w Polsce? Należy sądzić, że w skali kraju ich liczba nie przekroczyła jeszcze dziesięciu procent. W Warszawie natomiast chyba już przekroczyła. A jeżeli tak, to w stolicy możemy mieć sto kilkadziesiąt tysięcy nie ochrzczonych. Dodajmy do tego osoby, które ochrzczono i na tym się skończyło ich wtajemniczenie chrześcijańskie. Dodajmy tych, którzy odeszli już po pierwszej Komunii albo nieco później. Czy mamy odwagę liczyć?

Część oczywiście dochodzi do Kościoła albo wraca. W Warszawie w ubiegłym roku około pięćset dorosłych osób otrzymało chrzest. Pewna liczba osób decyduje się na pierwszą spowiedź i Komunię. Zazwyczaj z racji ślubu i często po kilkutygodniowym przygotowaniu – w warunkach wybitnie nie sprzyjających wejściu w siebie i w społeczność Kościoła. Niejednokrotnie daje się tym ludziom złudzenie, że poznali chrześcijaństwo. Marnuje się szansę ich rzeczywistego nawrócenia i wtajemniczenia.

Potrzebny jest katechumenat zorganizowany w dużej mierze na wzór starożytnego. Powinien być przynajmniej dwuletni, jako że czas jest czynnikiem bardzo ważnym w procesie powstawania wiary i przygotowania do sakramentów.

Jest w wielu ludziach tęsknota religijna, jest głód Słowa Bożego i sakramentu. Często niedostatecznie uświadomione. Ale są też trudne do przebycia progi, które ci ludzie musieliby przekroczyć, żeby nawiązać kontakt z życzliwym i kompetentnym kapłanem. Zazwyczaj przedstawiciele oficjalnego Kościoła stanowią dla osób będących z zewnątrz egzotyczny świat, niekiedy groźny. Nielatwo zdecydować się na pierwszy krok. Odkłada się decyzję na potem i tak płyną lata. Nieporównanie więcej ludzi wchodziłoby na drogę prowadzącą do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego – do chrztu, bierzmowania i Eucharystii – gdyby stwarzać odpowiednie okazje i ogłaszać, że podejmuje się pewne inicjatywy. Taką okazję i szansę powinna stanowić katecheza dorosłych organizowana w wielu miastach w Polsce na wzór starożytnego katechumenatu.

Według propozycji tutaj zawartej katechumenat jest przewidziany jako okres właśnie dwuletniej formacji i jako instytucja ponadparafialna³. Proponowane są spotkania raz w tygodniu – dwie godziny wykładowe z ewentualną krótką przerwą. W okresach bezpośredniego przygotowania – na kilka tygodni przed przyjęciem sakramentów wtajemniczenia – dwa spotkania tygodniowo. Oprócz tego przewiduje się co pewien czas liturgiczne nabożeństwa słowa połączone z odpowiednimi obrzędami oraz wyjazdy do domów rekolekcyjnych, przynajmniej na niedzielę, w celu skupienia i modlitwy.

W tym dwuletnim wprowadzeniu w chrześcijaństwo należy wyróżnić trzy okresy:

1. Okres wstępny – poszukiwania i dojrzewania decyzji (prekatechumenat)

– Pierwsze zgłoszenie (najlepiej w maju, w czerwcu lub w pierwszej połowie lipca). Wskazane byłoby przyjęcie z osobą „wprowadzającą”, znaną w społeczności chrześcijańskiej, oczywiście ochrzczoneą i praktykującą. Ta osoba pomagałaby w okresie wstępnym i w okresie katechumenatu, a później byłaby matką lub ojcem chrzestnym.

³ Dodać wypada, że program tutaj przedstawiony układałem z myślą o konkretnym ośrodku, mianowicie przy kolegium jezuitkimi w Warszawie (ul. Rakowiecka 61).

- Rozmowa indywidualna o sytuacji duchowej kandydata na katechumena, wstępne wskazania, między innymi ustalenia dotyczące lektury.

- Od października, przez cały pierwszy semestr, udział w katechezie wstępnej, obliczonej na budzenie wiary. Wprowadzenie w dzieje zbawienia.

2. Właściwy katechumenat

A. Przygotowanie dalsze

- Uroczyste przyjęcie do katechumenatu
- Znak krzyża na czole i przekazanie krzyża (najlepiej chyba takiego na szyję).

- Katecheza lub homilia o przynależności katechumenów do Kościoła (uwaga na pkt 14. Dekretu o działalności misyjnej Kościoła).

- W drugim semestrze wyjaśnianie Credo, wyznania wiary.

- Na zakończenie drugiego semestru (w czerwcu) przekazanie symbolu i jego zwrot – wspólna uroczysta recytacja.

- W trzecim semestrze

Od początku października do Adwentu

- Duchowość chrześcijańska i modlitwa.

- Ewentualnie na zakończenie przekazanie „Ojciec nasz”.

Od Adwentu do początku Wielkiego Postu

- Dogmat chrześcijański ukazywany według schematu liturgicznego.

B. Bezpośrednie przygotowanie do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w okresie Wielkiego Postu.

- Rozmowa z katechumenem i z osobą wprowadzającą. Decyzja na dopuszczenie albo niedopuszczenie do sakramentów.

- Przyjęcie do grona wybranych, bezpośrednio przygotowujących się do sakramentów wtajemniczenia.

- Bardziej intensywna katecheza na temat sakramentów wtajemniczenia.

- Odpowiednie skrutynia w czasie liturgii.

- Przyjęcie sakramentów.

3. Okres po przyjęciu sakramentów wtajemniczenia – okres paschalny.

- Nowe spojrzenie na chrzest, bierzmowanie i Eucharystię, podkreślenie ich społecznego charakteru.
- Katecheza na temat pozostałych sakramentów. Szczególnie przygotowanie do sakramentu pokuty.
- Pierwsza spowiedź nowo ochrzczonych.

A oto bardziej szczegółowy wykaz tematów:

I semestr

- Jak widzę chrześcijaństwo, jak widzę Kościół? (Rozmowa)
- Kim jest dla mnie Bóg? (Rozmowa)
- Po co żyję? (Rozmowa)
- Podstawowy kerygmat apostołski
- Dzieje ludzkie – dziejami grzechu i dziejami zbawienia (upadek pierwszych ludzi i grzech Kaina; pierwsza zapowiedź dotycząca zbawienia; przymierze z Noem)
- Historia Abrahama (powołanie i przymierze)
- Wyjście z Egiptu (prototyp zbawienia)
- Przymierze na Synaju (przymierze Boga z Jego ludem)
- Sędziowie, królowie, prorocy
- Dojrzewanie idei mesjańskiej
- Objawienie. Religie objawione
- Słowo Boże w historii zbawienia
- Rozumienie słowa Bożego (interpretacja Pisma Św.)
- Nowe przymierze
- Tematy wybrane przez kandydatów

II semestr – omówienie wyznania wiary

III semestr

Od początku października do Adwentu

- Duchowość chrześcijańska
- Dekalog i Kazanie na górze
- Różne duchowości w historii Kościoła
- Nauka społeczna Kościoła
- Wybrane zagadnienia z etyki zawodowej
- Ojcze nasz („Wy tak się módlcie“)
- Sposoby modlitwy
- Tematy wybrane przez katechumenów

Od Adwentu do początku Wielkiego Postu – dogmat chrześcijański ukazywany według schematu liturgicznego

- Adwent: Nadzieja
- Boże Narodzenie: Tajemnica Wcielenia

- Epifania: Trójca Święta
- Wielki Post: Grzech i pokuta (grzech pierwotny i grzech uczynkowy)
- Wielki Piątek: Odkupienie
- Zmartwychwstanie i wiara

IV semestr

W Wielkim Poście – sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego

Po Wielkanocy – jeszcze o sakramentach wtajemniczenia. Pozostałe sakramenty, ze szczególnym uwzględnieniem sakramentu pokuty

Powyższy program uwzględnia osiągnięcia starożytnego katechumenatu, pewne propozycje neokatechumenatu oraz katechezę dorosłych, jaką prowadzono w Paryżu, gdzie kilkakrotnie wydawano czterotomowy „Catéchisme pour adultes à Saint-Séverin”. Łączy przekaz wiedzy z pewnymi obrzędami. W dużym zakresie uwzględnia Biblię i rok liturgiczny. Jest obliczony przede wszystkim na budzenie wiary i nawrócenia. Jego układ jest zasadniczo koncentryczny. W każdym stadium przygotowania mają się przenikać te trzy płaszczyzny: doktrynalna, moralna (a więc życia chrześcijańskiego) i liturgiczna.

Program tutaj przedstawiony dotyczy kandydatów decydujących się na przystąpienie do wszystkich sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Odrębną grupę – względnie grupy – będą stanowić osoby ochrzczone w dzieciństwie, którym nie dano dalszej formacji, albo też osoby, które przystąpiły jeszcze do pierwszej spowiedzi i Komunii św. i na tym praktycznie skończyło się ich wtajemniczenie w chrześcijaństwo. W tej grupie, względnie grupach, będzie się realizować zasadniczo taki sam program katechezy jak u katechumenów w ścisłym znaczeniu słowa. Będą natomiast różnice, gdy chodzi o stronę obrzędową. Poza tym pewnie poszczególne osoby w różnych terminach będą przystępować czy to do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej, czy do bierzmowania. Tym osobom należy oczywiście od początku radzić regularny udział w Mszy świętej, choć na razie nie będzie to pełny udział. Zresztą udział w Mszy świętej – przynajmniej w liturgii słowa – warto radzić także

nie ochrzczone. Liturgia przecież stanowi także rodzaj katechezy. A poza tym poprzez uczestnictwo dokonuje się pewne oswojenie decydujące o tym, że po przyjęciu sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego neofita uczestniczący w Mszy świętej będzie się czuł jak u siebie w domu; nie będzie miał kłopotliwego poczucia, że wszyscy na niego patrzą.

Dodać jeszcze wypada, że program tutaj naszkicowany jest wstępną propozycją. Niewątpliwie będą potrzebne uzupełnienia, poprawki. W czasie formacji katechumenalnej trzeba będzie opracowywać i niejako sprawdzać treść i sposób katechezy oraz obrzędy. Ogromne usługi może oddać wspomniany już „Obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych”. Ważne jest wszakże, żeby osoby odpowiedzialne za przygotowanie bliźnich do chrześcijaństwa weszły w klimat starożytnego katechumenatu. Pomocą może być wspomniana w przypisie pierwszym książka ks. Bronisława Mokrzyckiego i zeszyt nr 1 „Communio” z 1983 r. poświęcony katechezie, szczególnie początkowe artykuły. Wskazana byłaby lektura „Katechez” św. Cyryla Jerozolimskiego, „Pielgrzymki do miejsc świętych” Eterii a następnie odpowiednich katechez św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Jana Chryzostoma i Teodora z Mopswestii. Przynajmniej część tych starożytnych tekstów można znaleźć w serii „Pisma starochrześcijańskich pisarzy”, wydawanej przez ATK w Warszawie.

W trosce o należyte wprowadzenie katechumenów w chrześcijaństwo trzeba będzie sporządzać spisy lektury odpowiedniej dla poszczególnych etapów przygotowania i oczywiście gromadzić potrzebne książki i artykuły. Gdy zaczną powstawać ośrodki katechezy dorosłych, organizowanej na wzór starożytnego katechumenatu, może się okazać konieczna współpraca międzyośrodkowa, wymiana świadczeń i doświadczeń.

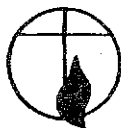
Tymczasem na łamach „Przeglądu Powszechnego” postaramy się podjąć tematy katechez, które mogłyby kiedyś stanowić pomoc w prowadzeniu katechumenatu. Znajdą się zapewne również propozycje dotyczące obrzędów i w ogóle dynamiki tak pomyślanego procesu przygotowania do sakramentów wtajemniczenia.

**Pour un catéchuménat en Pologne
(Histoire du catéchuménat et propositions pour aujourd'hui)**

En Pologne aussi on a besoin d'un catéchuménat organisé à l'exemple de l'ancien modèle. Il doit durer au moins deux ans, le temps étant un facteur très important dans le procès de la naissance de la foi et celui de la préparation aux saints sacrements.

Le programme esquissé ici est une

proposition préliminaire. Des compléments, des corrections seront nécessaires. Au cours de la formation catéchuménale il faudra élaborer et, en quelque sorte, vérifier le sujet et les moyens de la catéchèse ainsi que les cérémonies.



Janusz Wróbel

Polityka hitlerowska wobec małżeństw polskich

Podbój Polski dokonany we wrześniu-październiku 1939 r. umożliwił III Rzeszy realizację głównego celu ruchu hitlerowskiego, tj. zdobycia „przestrzeni życiowej” (Lebensraum). Wkrótce po zakończeniu działań wojennych włączono bezpośrednio do Niemiec tereny zachodniej Polski tworząc tu nowe okręgi „Gdańsk – Prusy Zachodnie”, „Kraj Warty” oraz rejencję ciechanowską i katowicką. Polityka narodowościowa okupanta na anektowanych obszarach kierowała się wytycznymi Hitlera, które znalazły najpełniejszy wyraz w memoriale E. Wetzla i G. Hechta pt. „Problem traktowania ludności byłych polskich obszarów z punktu widzenia polityki rasowej”. Na wstępie tego dokumentu podkreślono, że zasadniczym celem polityki niemieckiej na „ziemiach wcielonych” jest wytworzenie jednolitej rasowo, duchowo-psychicznie i narodowo-politycznie społeczności niemieckiej. Zamierzano osiągnąć to przez zniesienie części ludności polskiej, wydalenie osób nie objętych wynaradawianiem oraz osadnictwo Niemców.

Zmierzając do generalnej zmiany stosunków narodowościowych okupant podjął również próbę administracyjnego ingerowania w procesy reprodukcji ludności. Najwcześniej wprowadzono ograniczenia w zakresie zawierania małżeństw. Na podstawie zarządzenia namiestnika „Kraju Warty” z 7 XI 1939 r. zakazano „udzielania” ślubów ludności polskiej – tak cywilnych jak i kościelnych. Obowiązywało ono w niektórych powiatach do stycznia-lutego 1940 r., bądź nawet do końca tegoż roku. Równolegle wprowadzono ograniczenia co do wzajemnego doboru nupturientów. Zakazano mianowicie zawierania małżeństw pomiędzy osobami narodowości niemieckiej i polskiej a członkami

mniejszości żydowskiej¹. Oznaczało to rozciągnięcie na obszar „Kraju Warty” ustaw norymberskich wprowadzających segregację rasową. Motywy rasistowskie tkwiły również u podstaw zakazu ślubów między ludnością polską a niemiecką. Obowiązywał on przynajmniej na niektórych terenach już w 1939 r., choć duchowieństwo wschodniej części „Kraju Warty”, tj. rejencji łódzkiej, poinformowane o nim zostało dopiero 13 V 1940 roku². Wprowadzenie ścisłej segregacji rasowej w dziedzinie małżeństw zlikwidowało, częste przed wojną, zjawisko ślubów mieszanych narodowościowo. Małżeństwa między ludnością żydowską a osobami narodowości polskiej i niemieckiej zdarzały się w okresie międzywojennym rzadko. Odmienne natomiast kształtowała się sprawa małżeństw mieszanych polsko-niemieckich. Przykładowo: w Łodzi w 1937 r. 79 mężczyzn wyznania ewangelickiego poślubiło kobiety wyznania rzymskokatolickiego. Co prawda struktura wyznaniowa ludności nie pokrywała się dokładnie z podziałem narodowościowym, można jednak przypuszczać, iż w tej liczbie było wiele małżeństw polsko-niemieckich³.

Stojąca w sprzeczności z naturalnymi tendencjami rasistowska polityka władz niemieckich stosowana była z całym rygoryzmem. Liczne podania kierowane przez osoby narodowości niemieckiej z prośbami o zezwolenie na ślub z Polakami z zasady były oddalane. Charakterystyczny jest tu przykład starań volksdeutscha Adolfa W. z Łodzi o zgodę władz na jego małżeństwo z Polką, Leokadią P. Mimo dołączonego do podania zaświadczenia o ciąży i zapewnień obojga, że dzieci z tego związku zostaną wychowane w duchu niemieckim, urząd namiestnika Rzeszy w Poznaniu udzielił odpowiedzi odmownej⁴.

Poważną przeszkodę w zawieraniu małżeństw przez ludność polską stanowił brak duchownych polskich. Aresztowania i wysiedlenia księży, stosowane już w pierwszych miesiącach okupacji, pozbawiły wiernych – niezależnie od zakazów okupanta – możliwości zawarcia małżeństwa, gdyż świeckie urzędy stanu cywilnego zorganizowane zostały we wschodniej części „Kraju Warty” dopiero w połowie 1940 r. W konsekwencji trwających nieprzerwanie represji wobec kleru katolickiego w „Kraju Warty” w końcu okupacji

pozostało zaledwie 3% liczby duchownych z okresu przedwojennego⁵. W tych warunkach ludność polska – w większości wierząca – pozbawiona tradycyjnego błogosławieństwa związku małżeńskiego przez kapłana rezygnowała ze ślubów w urzędach niemieckich, odkładając sprawę legalizacji związku na okres powojenny.

Najdotkliwszym ograniczeniem wprowadzonym na „ziemiach wcielonych” było podwyższenie granicy wieku małżeńskiego dla ludności polskiej. Zarządzeniem z dnia 10 IX 1941 r. namiestnik „Kraju Warty”, A. Greiser, ustalił w swym okręgu granicę wieku małżeńskiego dla Polaków na 28 lat, a dla Polek na 25 lat⁶. Decyzja ta miała charakter tymczasowy i miała obowiązywać do czasu centralnej regulacji dla wszystkich „ziem wcielonych”. Precyzowała ona dokładnie, kogo należy uznać za osoby narodowości polskiej. Wskazano, iż zarządzenie dotyczy obywateli państwa polskiego z wyjątkiem tych, którzy w międzyczasie uzyskali niemiecką przynależność państwową lub posiadali zaświadczenia stwierdzające, że nie należą do polskiej grupy narodowej.

Zarządzenie A. Greisera było pierwszym tego rodzaju ograniczeniem zastosowanym na okupowanych ziemiach polskich. Nie konsultował go z Ministerstwem Spraw Wewnętrznych Rzeszy, co doprowadziło do sporów kompetencyjnych między A. Greiserem a W. Frickiem. W kwietniu 1943 r. resort spraw wewnętrznych Rzeszy wystąpił z inicjatywą jednolitego uregulowania spraw związanych z granicą wieku małżeńskiego dla całości ziem anektowanych bezpośrednio do Niemiec. Proponowano, aby granicą wieku mał-

⁵ M. Budziarek, *Praca duszpasterska w „Kraju Warty” (1939–1945)*, „Novum”, 1980, nr 3, s. 69.

⁶ M. Budziarek, dz. cyt., s. 69; „Amtliches Kreisblatt des Landkreises Tureck”, 12 I 1940, s. 1, 3.

⁷ Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: WAPŁ), Akta Miasta Łodzi, Wydział Statystyczny 1918–1939, sygn. 23620.

⁸ Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej: WAPP), Der Reichstatthalter Posen, sygn. 776, k. 17.

⁹ K. Smigiel, *Kościół katolicki w „Warthegau” 1939–1945*, „Chrześcijańin w Świecie”, 1978, nr 62, s. 53.

¹⁰ Archiwum Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce (dalej: AGKBZH), Naczelny Trybunał Narodowy (dalej: NTN), Proces A. Greisera, sygn. 16, k. 12.

żeńskiego dla Polaków był 25 rok życia, a dla Polek – 22 rok życia. Wprowadzenie tych zamierzeń oznaczałoby, w przypadku „Kraju Warty”, złagodzenie wcześniejszych zarządzeń namiestnika, toteż zaproponował on gwałtownie stwierdzając w piśmie z 14 IV 1943 r. skierowanym do MSW, że: (...) *przesunięcie wieku w sposób projektowany zniweczyłoby dotychczasowe dodatnie wyniki naszej walki narodowościowej*. W celu zaprezentowania i uzasadnienia swych poglądów wysłał z Poznania specjalnego delegata zaopatrzonego w szczegółową dokumentację statystyczną, która miała wykazać skuteczność oddziaływania zarządzeń obowiązujących w „Kraju Warty” na przyrost naturalny ludności polskiej⁷. Punkt widzenia A. Greisera nie został jednak w tym czasie uwzględniony przez MSW Rzeszy. Zarządzenia z 25 IV 1943 r. i 4 V 1943 r. nie wprowadzały jednolitych ustaleń w zakresie wieku małżeńskiego dla Polaków na „ziemiach wcielonych”, przelewając uprawnienia w tej sprawie na namiestników poszczególnych okręgów. Zezwolono im na podniesienie granicy wieku maksymalnie do 25 lat dla mężczyzn i 22 lat dla kobiet. A. Greiser zignorował jednak decyzje centrali berlińskiej, utrzymując nadal w mocy swe zarządzenie z 20 IX 1941 r. Ostatecznie jego poglądy uzyskały akceptację MSW w 1944 r., kiedy ustalenia dotyczące wieku małżeńskiego, obowiązujące na podległym mu obszarze, rozciągnięto na wszystkie okręgi ziem wcielonych⁸.

Cel wszystkich zarządzeń o wieku małżeńskim był oczywisty, zważywszy iż w okresie międzywojennym nowożeńcy, którzy nie ukończyli 29 roku życia stanowili 77%, a kobiety do 25 lat blisko 60% ogółu wstępujących w związki małżeńskie. W ich efekcie nastąpiły głębokie zmiany w strukturze wieku nowożeńców narodowości polskiej. O ile w 1940 r. w Łodzi 70,7% mężczyzn wstępujących w związki małżeńskie nie ukończyło 30 roku życia, to w 1941 r. odsetek ten obniżył się do 66,6, w 1942 r. do 21,5, a w 1943 r. do niespełna 20. W przypadku kobiet, w 1940 r. blisko 60% nowozamężnych nie przekroczyło 25 roku życia, podczas gdy w latach 1942–1944 nie zanotowano ani jednego małżeństwa Polki poniżej tej granicy⁹.

Zarządzenia A. Greisera z 10 IX 1941 r. przestrzegano z żelazną konsekwencją. Podania z prośbami o zezwolenie na wcześniejszy ślub, kierowane do urzędów niemieckich, oddalano. Namiestnik „Kraju Warty” odrzucał także sugestie zmierzające do liberalizacji przepisów w odniesieniu do niektórych grup Polaków w nagrodę za wydajną pracę. W piśmie z dnia 10 XII 1942 r. – skierowanym do jednego z wyższych urzędników władz okupacyjnych – stwierdził, iż *pod żadnym warunkiem nie możemy jednak robić ustępstw tam, gdzie chodzi o zasady naszej polityki (...) o wyżej wymienioną biologiczną rozprawę, a przede wszystkim wówczas, gdy chodzi o to, aby Polacy mieli mniej dzieci aniżeli my. Celowi temu służy właśnie podniesienie granicy wieku przy zawieraniu małżeństw*¹⁰.

Różnice w przepisach o wieku małżeńskim istniejące do 1944 r. w poszczególnych okręgach „ziem wcielonych” rodziły dodatkowe problemy w sytuacjach, gdy zamierzały pobrać się osoby mieszkające w różnych prowincjach. Sprawy te stały się przedmiotem szczegółowych regulacji prawnych w urzędzie namiestnika w Poznaniu. Zabroniono m.in. ślubów Polaków i Polek, którzy nie mieszkali na stałe w „Kraju Warty” i nie osiągnęli 28 i 25 lat życia, a zamierzali wejść w związek małżeński z tutejszymi mieszkańcami mającymi przepisowy wiek. Także w przypadkach, gdy jedno z narzeczonych nie było narodowości polskiej, zakazywano udzielania zgody na małżeństwo, jeżeli Polak lub Polka nie ukończyli przewidzianych przepisami lat. Omawiane ograniczenia starano się rozciągnąć na osoby narodowości polskiej, pochodzące z „Kraju Warty”, czasowo przebywające w Niemczech. A Greiser już w początkach 1942 r., nie czekając na zajęcie stanowiska w tej sprawie przez resort spraw wewnętrznych, proponował, aby przeszkodzić ludności polskiej w zawarciu związku małżeńskiego przed upływem przewidzianego wieku w ten sposób,

⁷ Tamże, k. 35.

⁸ WAPP, Der Reichsstatthalter Posen, sygn. 792.

⁹ S. Borowski, *Przemiany demograficzne i społeczno-zawodowe w Wielkopolsce w latach 1918–1945*, „Przeszłość Demograficzna Polski”, t. VII, 1975, s. 268.

¹⁰ „Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Polsce”, t. III, 1947, s. 130.

iz właściwy sąd apelacyjny odmówi udzielenia zwolnienia od przedłożenia zaświadczeń o zdolności do zawarcia małżeństwa. Ponadto zalecał, aby urzędy stanu cywilnego udaremniały w praktyce śluby przez stawianie trudnych do spełnienia żądań odnośnie do wymaganych dokumentów¹¹. W podobnym kierunku szły zalecenia dla administracji okupacyjnej w „Kraju Warty”. W piśmie skierowanym 13 IV 1942 r. do komisarza gminy Pakość wyjaśniono, iż należy wystawiać dokumenty urzędowe tylko w ważnych dla celów wojennych Rzeszy sprawach. Ponieważ małżeństwa Polaków nie miały nic wspólnego z owymi celami, polecono zaniechać wystawiania odpowiednich zaświadczeń¹².

Daleko idące ograniczenia w zakresie małżeństw wprowadzono w stosunku do robotników polskich z terenu „Kraju Warty” pracujących w Niemczech. Wspomniano już poprzednio o rozciągnięciu na tę kategorię osób zarządzenia z 10 IX 1941 r. podnoszącego granicę wieku małżeńskiego. Nawet jednak po osiągnięciu przez narzeczonych przepisowego wieku uzyskanie zgody na ślub napotykało przeszkody. Ponieważ urzędy niemieckie odmawiały wydawania Polakom niezbędnej dokumentacji, konieczne było uzyskanie przez oboje partnerów chociażby krótkiego, jednoczesnego urlopu, celem udania się do stałego miejsca zamieszkania. Większość pracowników polskich znajdujących się w Niemczech przez wiele lat nie mogła jednak skorzystać z urlopu¹³. W końcu 1942 r. wydano dodatkowo zarządzenie zakazujące udzielania Polakom zezwoleń na podróż do Rzeszy w celu zawarcia małżeństwa z osobami przebywającymi tam na przymusowych robotach¹⁴. Nie możliwe było też zawarcie ślubu przez Polaków z ziem anektowanych do Rzeszy z mieszkańcami Generalnego Gubernatorstwa przebywającymi w Niemczech. Ci ostatni uważani byli bowiem przed administrację niemiecką za cudzoziemców i aby zawrzeć związek małżeński musieliby według obowiązujących przepisów sprowadzić odpowiednie dokumenty z kraju za pośrednictwem placówek konsularnych lub ambasady, które przecież nie istniały. Co prawda była teoretyczna możliwość uzyskania odpowiedniej dyspensy od prezesów właściwych sądów krajowych, lecz nie zachował się żaden dokument wskazujący, iż tego

rodzaju zezwolenia były udzielane. Polacy pragnący ożenić się nie mogli liczyć również na pomoc duchowieństwa niemieckiego, które nie stosowało wobec nich – przewidzianego prawem kanonicznym – nadzwyczajnej formy zaślubin¹⁵.

Wprowadzone przez okupanta ograniczenia w zawieraniu małżeństw spotkały się z oporem społeczeństwa polskiego. Już w początkach okupacji omijano najwcześniej wydane przepisy uniemożliwiające związki małżeńskie między osobami narodowości polskiej i niemieckiej. Nadal powstawały rodziny mieszane narodowościowo, choć nie były one uznawane przez prawo niemieckie. Liczne podania o zezwolenie na ślub z Polkami – składane przez Niemców – świadczą, iż zjawisko to przybrało spore rozmiary. Zdarzały się też, sporadycznie co prawda, próby omijania rasistowskich zarządzeń okupanta przez zawieranie ślubów w kościołach na terenie GG lub nawet na obszarze „ziem wcielonych”. Wymagało to dużej odwagi ze strony narzeczonych jak również duchownych, którym groziły w przypadku wykrycia „przestępstwa” surowe represje¹⁶.

Podniesienie granicy wieku małżeńskiego we wrześniu 1941 r. na terenie „Kraju Warty” spowodowało znaczny wzrost liczby ślubów udzielanych na przygranicznych obszarach GG przybyłym tu nielegalnie mieszkańcom tego okręgu. Przekroczenie granicy wiązało się z dużym ryzykiem, lecz często kończyło się pomyślnie dzięki temu, że posterunki straży granicznej były stosunkowo nieliczne, a jej funkcjonariusze patrolowali granice według łatwych do rozpoznania schematów. Niezwykle pomocna była ludność miejscowości przygranicznych, spośród której rekrutowali się doświadczeni przewodnicy. Dlatego też przemysł przez

¹⁵ AGKBZH, NTN, Proces A. Greisera, sygn. 16, k. 15, 20, 38.

¹² Tamże, k. 17, 44.

¹³ M. Broszat, *Nationalsozialistische Polenpolitik 1939–1945*, Stuttgart 1961, s. 113, 115.

¹⁴ M. Cygański, *Działalność urzędu rejencji w Łodzi pod kierownictwem F. Uebelhörn i W. Mosera w latach 1939–1942*, „Rocznik Łódzki”, t. XVII (XX), 1973, s. 206.

¹⁵ A. Cichoń, A. Vetulani, *Władze niemieckie wobec zawierania małżeństw robotników polskich wywiezionych na prace do Trzeciej Rzeszy*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. XII, 1960, z. 1, s. 238–242.

¹⁶ WAPL, Regierungspräsident von Litzmannstadt, sygn. 368/227, k. 8; 368/231, k. 5; M. Budziarek, dz. cyt., s. 70.

granicę miał charakter masowy, o czym świadczy fakt, iż niekiedy przekraczały ją dwudziesto-trzydziesto osobowe grupy Polaków¹⁷.

Trudno ocenić, jakie rozmiary liczbowe przybrały śluby Polaków z „Kraju Warty” w kościołach Generalnego Gubernatorstwa. Duchowieństwo rzymskokatolickie w obawie przed represjami okupanta nie rejestrowało małżeństw w księgach metrykalnych, odkładając dopełnienie tej formalności na okres powojenny. Niewątpliwie na próbę zawarcia ślubu w GG decydowali się jedynie mieszkańcy przygranicznych powiatów „Kraju Warty”, gdyż dłuższa nieobecność w miejscu pracy i zamieszkania mogłaby zwrócić uwagę hitlerowców. Na pewną orientację w zasięgu wypraw do GG w celu zawarcia ślubu pozwalają informacje zawarte w piśmie z dnia 23 I 1942 r. landrata powiatu łódzkiego, skierowanym do prezesa rejencji łódzkiej. Wymieniono w nim 11 wykrytych przypadków nielegalnych ślubów w parafiach rzymskokatolickich w Czarnocinie, Głownie i Kołuszkach. Tylko z obszaru gminy Brójce w listopadzie 1941 r. zawarły małżeństwo w parafii czarnociniskiej cztery pary narzeczonych. Skądinąd wiadomo także, że śluby odbywały się w parafiach częstochowskich, Piotrkowie Tryb. i Tomaszowie Mazowieckim¹⁸.

Przepisy hitlerowskiego prawa małżeńskiego dla ludności polskiej ignorowali także ci nieliczni księża, którym pozwolono pozostać na „ziemiach wcielonych”. Przykładowo: pracujący w powiecie wieluńskim ks. J. Kubica błogosławił związki małżeńskie osób zaufanych, w powiecie łaskim to samo czynili księża Z. Zych i E. Dąbrowski¹⁹. Przenikali tu także wraz z oddziałami partyzanckimi kapelani Armii Krajowej spełniający swe obowiązki duszpasterskie w konspiracji. Wykorzystywano ponadto przewidzianą w prawie kanonicznym nadzwyczajną formę zaślubin. Miała ona zastosowanie w sytuacjach wyjątkowych, gdy skontaktowanie się z kapłanem było niemożliwe. Wymagano jedynie obecności dwu świadków i obojga narzeczonych. Ślub zawarty w ten sposób pociągał za sobą wszystkie skutki z punktu widzenia prawa kanonicznego. Ponieważ ograniczenia nałożone przez okupanta i zdziśiatkowanie kleru katolickiego wypełniały warunki stosowania nadzwyczajnej

formy zaślubin przewidziane prawem kanonicznym, księża radzili wiernym jej stosowanie²⁰. Wydaje się jednak, że nadzwyczajna forma zawierania związków małżeńskich była stosowana sporadycznie ze względu na nieznamość konkretnych przepisów wśród społeczeństwa.

Najczęściej stosowaną formą oporu wobec zarządzeń okupanta w sprawie małżeństwa były nieformalne związki małżeńskie, które legalizowano wobec państwa i Kościoła dopiero po wojnie. Powstałe w ten sposób rodziny nie istniały z punktu widzenia prawa niemieckiego, nie korzystały też z jakichkolwiek ułatwień. Mimo to na ogół dobrze spełniały swe funkcje zapewniając utrzymanie prężności biologicznej narodu.

Okupacja niemiecka przyniosła olbrzymi spadek liczby małżeństw ludności polskiej na „ziemiach wcielonych” do Rzeszy, zwłaszcza w „Kraju Warty”, gdzie obowiązywały drastyczne ograniczenia wprowadzone przez A. Greisera. Dzięki zachowanym materiałom źródłowym można to zagadnienie przedstawić w odniesieniu do terenów rejencji łódzkiej, jednej z trzech wchodzących w skład okręgu podlegającego A. Greiserowi. Spadek liczby małżeństw następował tu w trzech fazach, z których każda następna przynosiła pogłębienie niekorzystnych zjawisk. Pierwsza związana była z wybuchem wojny. W Łodzi w dwu pierwszych miesiącach okupacji liczba nowych związków małżeńskich znacznie spadła. Ogółem w ciągu 1939 r. zawarto tu 2708 ślubów, czyli ok. 7,3 przypadło na każde tysiąc osób narodowości polskiej. W porównaniu z rokiem poprzednim oznaczało to spadek o jeden na tysiąc²¹. Druga

²⁰ J. Koliński, *Rola przemytu między tzw. Ziemiami Włączonymi a Generalną Gubernią w życiu wsi obecnego powiatu pajęczańskiego w okresie drugiej wojny światowej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. VIII, 1966, s. 127–132.

¹⁸ WAPL, Regierungspräsident von Litzmannstadt, sygn. 368/231; M. Budziarek, dz. cyt., s. 70.

¹⁹ J. Kubica, *Katolicki kościół parafialny dla Polaków powiatu wieluńskiego w Rudzie. Dzieje pracy duszpasterskiej pod okupacją niemiecką od 18.10.1941 do 18.1.1945 r.*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Urzędowy Częstochowskiej Kurii Diecezjalnej”, R. XXIV (XXX), 1957, nr 4, s. 168; M. Budziarek, dz. cyt., s. 72–73.

²⁰ W. Rymarz, *Zawieranie małżeństw na ziemiach włączonych do Rzeszy oraz robotników polskich w Niemczech w latach 1939–1945*, „Prawo Kanoniczne”, R. VI, 1963, nr 1–4, s. 385; A. Cichoń, A. Vetulani, dz. cyt., s. 244–249; J. Kubica, dz. cyt., s. 168.

²¹ WAPL, Zarząd Miasta Łodzi, Wydział Statystyczny 1945–1949, sygn. 233/3.

faza spadku liczby związków małżeńskich zapoczątkowana została w połowie 1940 r. wprowadzeniem obowiązkowej cywilnej formy zaślubin w niemieckich urzędach stanu cywilnego. Zaskoczona nową sytuacją ludność polska – na terenach, gdzie dotąd śluby kościelne miały moc prawną – wstrzymywała się od legalizowania związku wobec administracji okupacyjnej. W Łodzi począwszy od lipca liczba ślubów gwałtownie spadła nie powracając już do wartości notowanych w pierwszych miesiącach tegoż roku. Trzeci etap spadku liczby małżeństw nastąpił w związku z wprowadzeniem podwyższonej granicy wieku dla osób pragnących zawrzeć małżeństwo. Konsekwencje zarządzenia z 10 IX 1941 r. ujawniły się w pełni w 1942 r. Liczba małżeństw w porównaniu z rokiem poprzednim spadła o 78,6%. Średnio na każde tysiąc osób narodowości polskiej zawarto w ciągu 12 miesięcy tego roku zaledwie jedno małżeństwo. W latach 1943–1944 nastąpiła stabilizacja stopy małżeństw polskich na bardzo niskim poziomie 1,2–1,3 na tysiąc. Tak znaczny regres prowadził do szybkiego kurczenia się ogólnej liczby rodzin, gdyż już spadek współczynnika małżeństw poniżej 5 na tysiąc powoduje sytuację, w której nowe związki nie wypełniają ubytków powstałych w wyniku rozpadu małżeństw na skutek śmierci jednego ze współmałżonków bądź rozvodu²². Trzeba przy tym pamiętać, że eksterminacyjna polityka okupanta pogłębiła naturalne procesy rozpadu małżeństw.

Ogółem w okresie 1941–1944, dla którego dysponujemy kompletnymi statystykami małżeństw, zawarli Polacy na obszarze rejencji łódzkiej 11 109 związków małżeńskich. Tymczasem – przyjmując stopę w wysokości 7,9 na tysiąc występującą tu w latach 1937–1938 i uwzględniając zmieniającą się liczebność ludności polskiej – powinno ich być ok. 45 tysięcy²³.

Zestawienie danych o liczbie małżeństw, zaczerpniętych z archiwów władz okupacyjnych, sprawiać może wrażenie, iż polityka hitlerowców w tej dziedzinie osiągnęła wyznaczony cel, tj. osłabienie biologicznej prężności społeczeństwa polskiego. Wniosek ten nie znajduje jednak

potwierdzenia w statystykach urodzeń, okazuje się bowiem, że rodziny polskie – powstałe wbrew przepisom prawa – zapewniły wysoką stopę urodzeń.

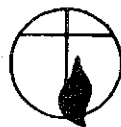
²³ E. Vielrose, *Elementy ruchu naturalnego ludności*, Warszawa 1961, s. 94.

²⁴ Liczba małżeństw w warunkach pokojowych wynosiłaby, przy przyjęciu stopy ślubów w wysokości 7,9 na tysiąc ok. 12000 w 1941 r.; 11400 w 1942 r.; 10900 w 1943 r.; 10800 w 1944 r. Łącznie 45100 małżeństw.

Politique hitlérienne envers les ménages polonais

La liste des données concernant le nombre de ménages, puisées dans les archives des autorités occupantes, peut faire l'impression que la politique des hitlériens dans ce domaine avait atteint son but, c'est-à-dire l'affaiblissement de l'expansibilité biolo-

gique de la population polonaise. Cette conclusion cependant n'est pas confirmée par les statistiques des naissances, car il apparaît que les familles polonaises, formées en dépit des prescriptions de la loi, ont procuré un grand nombre de naissances.



Ks. Józef Życiński

Mechanicyzm dla matematyków

Okres, w którym zrozumiano, że na terenie fizyki nie da się dłużej bronić koncepcji prostego świata mechanicyzmu, zrodził także świadomość złożoności struktur występujących w matematyce. Na przełomie XIX i XX w. matematyka przestała pełnić służebną rolę w stosunku do nauk przyrodniczych; jej znaczenie przejawiało się już nie w praktycznych zastosowaniach arytmetyki czy w techniczno-usługowym charakterze geometrii, lecz w kontrowersjach, którym trudno było przypisać empiryczny sens poza matematyką. Dyskusje z zakresu analizy dotyczące istnienia liczb nieskończenie małych prowadziły w sposób konieczny do pytania, w jaki sposób istnieją przedmioty matematyki. Raj zbiorów nieskończonych, do którego wprowadził w XIX w. G. Cantor, dostarczał zbioru twierdzeń krzyżując niezgodnych zarówno z intuicyjnymi odczuciami jak i ze zdroworozsądkowym doświadczeniem. Przełomowym odkryciem matematycznym tego okresu towarzyszyło kwestionowanie zasad logiki czy postulatów geometrii, które dotychczas uważano za niepodzielne. Odrzucenie autorytetów szanowanych przez ponad dwadzieścia stuleci okazało się najbardziej efektywne dla rozwoju matematyki i logiki. Jeszcze w 1797 r. programowo krytyczny I. Kant niekrytycznie chwalił doskonałość logiki Arystotelesowskiej nazywając ją doktryną doskonałą i zamkniętą. W połowie XIX w. fundamentami tej właśnie logiki zachwiał G. Boole. Jego „*The Mathematical Analysis of Logic*” musiała jednak jeszcze długo czekać, by jej treść mogła dotrzeć do świadomości logików, którzy trwali w przekonaniu, że oprócz 14 form sylogizmów Arystotelesa średniowiecze opracowało jeszcze 5 innych form. Podobny wstrząs w wyniku zakwestionowania niekwestionowanych przez dwadzieścia dwa wieki „*Elementów*” Euklidesa ośmielił do podjęcia ambitnych programów badawczych w matematyce. W ich ramach Riemann wyznaczył nowy kierunek rozwoju geome-

trii, Hamilton – algebry abstrakcyjnej, Cantor – teorii zbiorów nieskończonych. Rozpoczęte przez nich prace potwierdzają uzasadnianą przez André Weila opinię, iż w ciągu naszego stulecia nastąpił większy przyrost wiedzy matematycznej niż w ciągu całej wcześniejszej historii matematyki.

Koniec mitu samooczywistości

Ilekróć w jakiejś dziedzinie są dokonywane przełomowe odkrycia, natychmiast pojawiają się ich optymistyczni komentatorzy, którzy głoszą, iż wreszcie wszystko stało się oczywiste, proste i jasne, zagadkowe kwestie zostały wyeliminowane, zaś dalszy rozwój badań będzie polegał na schematycznej eksploatacji najnowszych osiągnięć. Tak było również i w przypadku matematyki na początku naszego stulecia. Wśród kierunków głoszących, iż matematyka stanowi wyrafinowany kamuflaż trywialnych i samooczywistych zasad, wyróżniał się, z racji jasno określonego programu, logicyzm. Tak jak starożytni prekursorzy mechanicyzmu marzyli o sprowadzeniu całej rzeczywistości materialnej do atomów i rządzących nimi praw ruchu, w XX-wiecznym logicyzmie całą rzeczywistość matematyki usiłowano sprowadzić do zbioru trywialnych i samooczywistych zasad logiki oraz reguł ich przekształcania prowadzących do skomplikowanych nierzadko twierdzeń matematyki.

Wspólny element mechanicyzmu i logicyzmu stanowi wiara w racjonalność, prostotę i redukcjonizm. Wspólny brak obu tych kierunków – fakt, iż badane przez nie struktury nie dawały się stosować do prostych schematów i rzeczywistość, zarówno fizycznych jak i logicznych uwarunkowań, okazywała się znacznie bardziej skomplikowana, niż zapowiadały to programowe deklaracje. Z deklaracji logicyzmu wynikało, iż jego główną zasługą miało stanowić jasne określenie istoty matematyki. W 1901 r., po spotkaniu Peano podczas międzynarodowego kongresu w Paryżu, B. Russell podkreślał z dumą, iż największym osiągnięciem współczesnej matematyki jest odkrycie, czym rzeczywiście jest matematyka. Optymizm podobnych opinii, formułowanych nie tylko przez Russella, wynikał z przekonania, że

cała matematyka jest jedynie logiką symboliczną, w której stosowanie określenia technik formalnych może prowadzić do jednoznacznych i pewnych wniosków, nie zostawiając miejsca na wątpliwości.

Z perspektywy osiemdziesięciu lat widać, iż optymizm ten był przedwczesny i że obecnie nie tylko nie ma zgody przy próbach odpowiedzi na pytanie, czym jest matematyka, ale różnice w odpowiedziach są głębsze niż kiedykolwiek w przeszłości. Lata dzielące rok 1890 od roku 1940 słusznie bywają nazywane złotym wiekiem matematyki, gdyż właśnie wtedy dokonano przełomowych odkryć, które zburzyły wiele wcześniejszych wyobrażeń na temat poznania matematycznego. Odkrycia te skierowały jednak uwagę filozofów matematyki w zupełnie innym kierunku, niż zapowiadał to logistyczny program trywializacji matematyki. Program ten inspirował podjęcie wielu zagadnień, które być może pozostałyby do dziś okryte mgłą tajemnicy, gdyby zabrakło ambitnych postulatów logicyzmu. Równocześnie jednak historia rozwoju tych postulatów ukazuje, jak łatwo do odkrywczych badań może przenikać element naukowej mitologii deklarującej ostateczny charakter proponowanych prostych rozwiązań.

Logistyczny program uporządkowania podstaw matematyki został rozwinięty w najbardziej skrupulatny i wzorcowy sposób na kartach „Principia Mathematica” przez B. Russella i A. N. Whiteheada. Nawiązując do idei, które wcześniej formułowali G. Leibniz, G. Boole, G. Peano czy G. Frege, autorzy „Principiów” sformułowali program wypracowania *udoskonalonej matematyki, w której nie byłoby żadnego miejsca na wątpliwości*¹. Ich dziesięcioletniej pracy nad podstawami matematyki przyświecało przekonanie, iż z trywialnych i samooczywistych zasad logiki będzie można wyprowadzić wszystkie twierdzenia matematyki, zaś z tych ostatnich dadzą się wyprowadzić przynajmniej niektóre twierdzenia fizyki (np. dotyczące jednorodności przestrzeni). Wprawdzie Whitehead liczył się już w tym okresie z możliwością, że służący za fundament matematyki zbiór twierdzeń logiki nie będzie miał formalnego dowodu niesprzeczności, obawy te jednak wydawały się przesadne Russellowi, który wyznawał wówczas platonizm w matematyce i głosił niezależność prawd matematycznych zarówno od

poznającego podmiotu jak i od formalnych dowodów. Obiektywna i absolutna prawda matematyki miała w tym ujęciu istnieć niezależnie od jej interpretatorów. Krytycyzm czy nihilizm tych ostatnich nie miał wpływu na niezależne od czasu idealne relacje logiczno-matematyczne, które miały trwać *nieporuszone i nieugięte wobec zakusów wątpliwego cynizmu*.

Monumentalne trzy tomy „Principiów” opublikowane w latach 1910–1913 nie doprowadziły wprawdzie do cynizmu, lecz przyniosły odwrót od schematów neopitagorejskiej wiary w harmonijną prostotę matematyki. Rzeczywistość matematycznych struktur okazała się znacznie bardziej skomplikowana niż sądzono uprzednio. Podstawy dyscypliny, która miała dostarczyć paradygmat jasności i pewności, były uwikłane w mocno kontrowersyjne założenia i nieoczekiwane ograniczenia. Wbrew oczekiwaniom autorów, którzy sądzili, iż matematykę można sprowadzić do trywialnych zdań typu: „Wszyscy kawalerowie są nieżonaci”, pozornie trywialne i oczywiste zdania zaskakiwały nieoczekiwanymi konsekwencjami. Na miejsce pierwotnego entuzjazmu wkraadał się coraz bardziej intensywny sceptycyzm.

Jeszcze przed rozpoczęciem „Principiów” H. Poincaré oceniał z sarkazmem niektóre programy porządkowania matematyki i pisał, że logistyczne próby ścisłego definiowania liczby 1 mogą okazać się wartościowe zwłaszcza dla tych, którzy nigdy wcześniej nie słyszeli o jedynce. Mimo niewątpliwej wartości analiz zawartych w „Principiach”, po powstaniu dzieła okazało się, że Russell zbyt pochopnie używał terminów „fakt” i „odkrycie”, gdy pisał w 1903 r. w „The Principles of Mathematics”: *Odkrycie faktu, iż cała matematyka jest logiką symboliczną, należy do największych odkryć naszego wieku*. Podczas realizacji logistycznego programu badań bardzo kontrowersyjne okazały się zarówno próby określenia ostrej granicy między logiką i matematyką jak i uznanie wielu aksjomatów zapowiadanych jako niekwestionowalne i samooczywiste. Dlatego też w kilka lat później na kartach „Introduction to Mathematical Logic” Russell usiłował w odmienny sposób uzasadnić słusność

¹ Zob. B. Russell, *My Philosophical Development*, London 1959, s. 36.

logicyzmu. Argumentował on wówczas, iż matematyka jest logiką, ponieważ nie można przeprowadzić linii demarkacyjnej, która oddzielałaby zasady logiki od twierdzeń matematyki. Realizację logistycznego programu uznał za prawidłowo ukierunkowaną, gdyż na kartach „Principia Mathematica” konotacje terminów „logika” i „matematyka” stały się tak rozmyte, że nie można było określić ostrych granic między tymi dyscyplinami. Niezależnie od kontrowersyjnego charakteru podobnej reinterpretacji logistycznego programu badań jeszcze bardziej kontrowersyjne wydawały się niektóre z aksjomatów wprowadzane w „Principiach”. Aksjomat redukowalności, pewnik wyboru czy aksjomat nieskończoności stały się przedmiotami długotrwałych dyskusji ukazujących, jak kontrowersyjne są podstawy, które miały służyć do konstrukcji „nienaruszalnego gmachu matematyki”. Pierwszy z wymienionych aksjomatów wykorzystywany jest m.in. przy uzasadnianiu indukcji matematycznej. Zdaniem Poincaré’go jest on jednak bardziej kontrowersyjny niż zasada tej indukcji. Jego braki dostrzegali sami autorzy „Principiów” pisząc pocieszająco, iż *wydaje się bardzo mało prawdopodobne, aby aksjomat ten mógł okazać się fałszywy*. W ten sposób do podstaw PARADYGMATU PEWNOŚCI wprowadzono elementy PRAWDOPODOBIENSTWA I PRZYPUSZCZEŃ.

Jeszcze większe trudności stwarzał pewnik wyboru i aksjomat nieskończoności. Status pierwszego ze wspomnianych aksjomatów był przedmiotem ostrych dyskusji, w których uczestniczyli m.in. F. Bernstein, E. Borel, H. Lebesgue, J. Hadamard. Podczas gdy Borel utrzymywał, że aksjomat ten nie należy do matematyki, lecz jest tylko ekspresją wiary pozbawionej podstaw, D. Hilbert twierdził w 1923 r., iż jest on fundamentalną zasadą konieczną w matematyce. W wykluczających się opiniach znajdowały wyraz krańcowo różne założenia, jakie przyjmowali poszczególni autorzy. Różnice te zostały w pewnym stopniu złagodzone po dokryciu P. Cohena, który w 1963 r. wykazał, iż aksjomat ten jest niezależny od pozostałych aksjomatów. Jego przyjęcie lub odrzucenie jest więc przejawem arbitralnej decyzji, nie zaś konsekwencją koniecznych związków logicznych. Tak więc teza, która wcześniej uzna-

wana była nieświadomie poprzez wielu matematyków i która Hilbertowi i logicystom wydawała się konieczna i naturalna, okazała się ostatecznie dopuszczalna, spójna z pozostałymi aksjomatami, lecz niekonieczna.

Niemniej kontrowersyjny był wprowadzony również przez logistów aksjomat nieskończoności orzekający, iż istnieje przynajmniej jeden zbiór złożony z nieskończenie wielu elementów. Aksjomat ten, przejęty przez B. Russella od C. J. Keysera, na skutek jego nietypowości bywa porównywany do teologicznych sformułowań zawartych w tekstach Mojżesza Majmonidesa. Z powodu podstawowych definicji przyjętych w „Principiach” aksjomatowi temu stawia się m.in. zarzut „fizykalizmu”. Na kartach „Principiów” wśród różnych określeń tzw. indywiduów znalazło się bowiem również sformułowanie orzekające, iż indywidua stanowią ostateczne elementy składowe wszechświata. Przyjęcie tej definicji łącznie z aksjomatem nieskończoności prowadzi do pytania, czy liczba indywiduów we wszechświecie jest skończona, czy też nieskończona. Pytanie to należy do fizyki, nie zaś do logiki; stąd też podnoszono zarzuty, iż podstawowe założenia logicyzmu mają charakter fizykalny bądź pół-logiczny.

W kontekście podobnych trudności nie bez racji H. Weyl pisał w 1949 r., iż podstawy „Principiów” ani nie stanowi sama logika, ani też nie są one samooczywiste, lecz wymagają wiary podobnej pod wieloma względami do wiary religijnej².

Niepowodzenia programu logistycznego nie prowadziły do jego natychmiastowego upadku. Cele, do których dążyli Russell i Whitehead, inspirowały wiele innych prób uporządkowania podstaw matematyki. Próby takie są ciągle jeszcze podejmowane i zarzućane. Przykładem może być choćby system logiczny proponowany przez Quine’a w jego „Mathematical Logic”. Oceniając swą próbę Quine nazwał proponowane ujęcie *nieustraszoną konstrukcją podjętą na zgubę twórcy*. W tym samym czasie J. B. Rosser wykazał, iż Quine’owska odwaga znalazła wyraz w dążeniu do niespójności, gdyż jedno z proponowanych *nieustraszenie* zdań

² H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton 1949.

może być wyprowadzone z przyjętych aksjomatów tylko wówczas, gdy aksjomaty te tworzą system niespójny³.

Dawne kontrowersje między zwolennikami i przeciwnikami logicyzmu znajdują obecnie kontynuację w polemikach A. Churcha i W. Quine'a z C. Hempel. Reprezentując kierunek antylogistyczny Hempel wykazuje, że do logiki można zredukować tylko niektóre działy matematyki, takie jak analiza, arytmetyka czy część algebry, natomiast niemożliwe jest sprowadzenie do logiki topologii, algebry abstrakcyjnej czy pewnych działów geometrii. Polemizując z nim Quine jest większym optymistą niż Russell i broni tezy o możliwości uzgodnienia „ogólnej struktury logiki” ze strukturą geometrii i topologii⁴. Wbrew tym optymistycznym prognozom R. Fraïsse stara się wykazać, iż stanowisko logicyzmu jest ekspresją iluzji spowodowanych przez kompleks Kartezjusza⁵.

Niezależnie od tego, czy przyjmie się definitywny upadek logistycznego programu, czy też będzie się poszukiwać jego kolejnych modyfikacji, trzeba przyznać, iż trudności napotykanne w jego realizacji pozwalają zrozumieć, jak łatwo intuicyjne odczucia zawodzą w dziedzinie podstaw matematyki. O ich zwodniczym charakterze świadczy zarówno odejście od piątego postulatu Euklidesa, który przez dwadzieścia dwa wieki wydawał się intuicyjnie oczywisty, jak i wykazanie przez Cantora, że w przypadku zbiorów nieskończonych część nie musi być mniejsza od całości. Odkrycia te stworzyły psychologiczne warunki do kwestionowania wielu innych twierdzeń uważanych uprzednio za samooczywiste.

Uwzględniając nie dające się przekroczyć trudności na drodze do wyodrębnienia zbioru samooczywistych aksjomatów A. Fraenkel proponował w 1927 r., by samooczywistości aksjomatów przypisywać mniejsze znaczenie. W celu zakończenia trwających kontrowersji proponował on, znacznie skromniej, aby uznać niektóre aksjomaty za samooczywiste na podstawie oczywistości wniosków, których nie można by wyprowadzić bez tych aksjomatów⁶.

Podobne argumenty powtarzane w I i II wydaniu „Principia Mathematica” przy uzasadnianiu pewnika wyboru mają jednak niewielką siłę argumentacyjną. W systemach logisty-

cznych przyjmowana jest bowiem tzw. implikacja materialna $p \supset q$, która jest prawdziwa nawet wtedy, gdy jej poprzednik p jest fałszywy. Dlatego też hipotetyczna doskonałość matematycznej budowli nie musi być uważana za jednoznaczny wskaźnik doskonałości fundamentów. W kontekście podobnych problemów można łatwo zrozumieć ewolucję poglądów Carnapa, który po zarzuceniu młodzieńczej wizji doskonałej matematyki pisał w 1958 r., że podobieństwo między fizyką a matematyką przejawia się w niemożliwości osiągnięcia absolutnej pewności w którejkolwiek z tych dziedzin⁷.

Komplikacje w poszukiwaniu prostoty

Program logicyzmu podjęty w celu definitywnego uporządkowania matematyki doprowadził do odkrycia braków ukrytych w jej podstawach. Braki te ujawniają się już przy próbie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób istnieją obiekty matematyki. W okresie gdy powstawały „Principia Mathematica”, próbę stworzenia radykalnie nowej filozofii matematyki podjął E. Brouwer. Wypracował on główne założenia tzw. intuicjonizmu matematycznego, w którym uzależnia się istnienie obiektów matematyki od stanów psychicznych samych matematyków, a zwłaszcza od swoistej intuicji, dzięki której możliwa jest konstrukcja pojęcia liczby czy ujmowanie określonych relacji. Nawiązujący do filozofii Kanta intuicjonizm miał być oznaką przewrotu kantowskiego w matematyce. Przejawem tego przewrotu było m.in. zakwestionowanie zasady wyłączonego środka czy odrzucenie twierdzeń, których uznanie wymagało wprowadzenia pojęcia nieskończoności. Matematyczną czystkę przeprowadzoną przez intuicjonistów kontynuowano

³ J. B. Rosser, *The Independence of Quine's Axioms 200 and 201*, „J. of Symp. Log.”, 6 (1941), s. 97.

⁴ W. van Orman Quine, *The Foundations of Mathematics*, „Sc. Am.”, (1964, Spt.), s. 112–127.

⁵ R. Fraïssé, *Les axiomatiques ne sont elles qu'un jeu? w: Penser les mathématiques, Séminaire de philosophie et mathématiques de l'Ecole normale supérieure*, du Seuil 1982, s. 44.

⁶ A. A. Fraenkel, *Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre*, Leipzig 1927, s. 61.

⁷ R. Carnap, *Beobachtungssprache und Theoretische Sprache*, „Dialectica”, 12 (1958), s. 236.

w imię porządkowania podstaw. W sceptycznych komentarzach krytyków zauważa się *ex post*, iż termin „porządkowanie” stosowany był jako eufemizm oznaczający amputację. Porządkowanie matematyki, z której podstaw wykluczono by zasadę wyłączonego środka można bowiem bez złośliwości porównać do porządkowania astronomii, w której zakazano by posługiwania się teleskopem. W obu przypadkach metodologiczni rygorysty byłiby usatysfakcjonowani restrykcjami wprowadzającymi ład i prostotę, natomiast ceną tego ładu byłoby istotne zubożenie treści.

Intuicjoniści, podzieleni wewnątrznie nawet przy określaniu tak podstawowych pojęć jak pojęcie intuicji matematycznej, stanowią obecnie zaledwie około 5% społeczności matematyków. Zdaniem J. D. Monka 30% tej społeczności stanowią zwolennicy formalizmu, zaś 65% zwolennicy platonizmu. Podczas gdy nawiązujący do D. Hilberta formaliści uważają matematykę za grę znaków na papierze uzależnioną od reguł wprowadzonych przez matematyków, zwolennicy platonizmu przypisują obiektom matematyki swoistą realność, której nie można sprowadzić do realności procesów psychicznych lub zapisu określonych zasad. Przedstawicielami platonizmu w matematyce byli m.in. G. Frege, G. Cantor, K. Gödel czy A. Church. Zdaniem niektórych autorów każdy matematyk pracujący w domowym zaciszu zachowuje się jak platonista, uznając swoistą realność tworów matematyki. Dopiero podczas publicznych wystąpień część platonistów przywdziewa szaty zwolenników formalizmu.

Niezależnie od danych socjologii nauki pozostaje faktem, iż istotne dla platonizmu samo pojęcie realnego istnienia obiektów matematyki jest niejasne intuicyjnie i budzi zdroworozsądkowe obiekcje. U niektórych autorów w parze z nimi idą jeszcze obiekcje natury ontologicznej. Tak np. H. Putnam – uznając platonizm za najlepszą filozofię matematyki – podkreśla, iż nie może jej uznać, gdyż uznanie realnego charakteru relacji matematycznych mogłoby prowadzić konsekwentnie do uznania realności niematerialnej duszy ludzkiej⁸. Ocena ta dostarcza interesującego przykładu, który obrazuje rolę założeń ontologicznych w filozofii matematyki. Interesujący i wymowny jest również fakt, iż po okresie dominacji logicyzmu, który można uważać za

matematyczny odpowiednik mechanicyzmu, we współczesnej filozofii matematyki dominują interpretacje platonizujące, przeciwne wszelkiemu redukcjonizmowi. Fakt ten świadczy o tym, że jeśli w jednym okresie dąży się do prostoty za cenę uproszczeń, naturalnym zjawiskiem późniejszego okresu jest albo preferowanie bardziej złożonych interpretacji, albo uznanie chaosu za stan smutny, lecz nieunikniony w danym stadium badań. Przykładów tego drugiego stanowiska dostarczają wyznania A. Robinsona, twórcy tzw. niestandardowej analizy. Broniąc filozofii zmodyfikowanego formalizmu pisze on m.in.: *Wszystkie założenia proponowane jako filozoficzne podstawy dla matematyki mają znaczne luki i natrafiają na trudności. Odnosi się to także do moich własnych poglądów... Moja wypowiedź nie jest ani historycznym opisem, ani manifestem określającym zasady... Jest ona raczej wyznaniem, osobistym przedstawieniem stanowiska, do którego doszedłem po wielu latach*⁸.

Z podobnych wyznań wynika, że w przeciwieństwie do filozofii fizyki, gdzie proponuje się zasadę anything goes, w filozofii matematyki uznawana jest w duchu realizmu i samokrytyki reguła nothing goes – żadnej z istniejących obecnie interpretacji podstaw matematyki nie można uznać za zadowalającą i wolną od trudności interpretacyjnych. Stan ten pozostaje w jaskrawej sprzeczności zarówno z optymistycznym programem logicyzmu jak i z wcześniejszymi wyidealizowanymi wyobrażeniami o matematyce, która – zdaniem Tomasza Hobbesa – miała stanowić jedyną doskonałą naukę, jaką Bóg zechciał ofiarować ludzkości. Nowy obraz matematyki rozwijanej metodą zgadywań, prób i błędów nie w pełni jeszcze dotarł do świadomości samych matematyków. Wyjaśniając głębokie rozdarcie między wielorakimi ograniczeniami dyskursu matematyki oraz utrzymując się nadal opinii o pewności poznania matematycznego czołowy francuski Bourbakista¹⁰, Jean Dieudonné,

⁸ H. Putnam, *Philosophy of Mathematics. A. Report*, w: *Current Research in Philosophy of Science*, ed. P. D. Asquith, H. E. Kyburg, Ann Arbor 1979, s. 386.

⁹ A. Robinson, *Formalism 64*, w: *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, vol. 3, ed. B. van Rootselaar, J. F. Staal, Amsterdam 1968, s. 228 n.

¹⁰ Pseudonimu Nicolas Bourbaki używa grupa francuskich matematyków, której zasługą jest wydanie monumentalnych *Elements de Mathématique*. Grupa ta, oskarżana sama o scholastyzm i hiperaksjomatyzację, ocenia sceptycznie sytuację we

twierdzi, że sytuację tę tłumaczy fakt, iż nawet wśród samych matematyków jedynie około 5% interesuje się problematyką podstaw matematyki¹¹. Zdaniem J. Dieudonné'a pozostałe 95% koncentruje uwagę badawczą na wycinkowych zagadnieniach, nie zwracając uwagi na głębokie przekształcenia w dziedzinie matematyki.

Przejawy tych przemian można zobaczyć szczególnie w dorobku głównego przedstawiciela logicyzmu, B. Russella. W początkowym okresie swej refleksji łączył on kartezjański krytycyzm z kartezjańskim racjonalizmem, kiedy w artykule „The Study of Mathematics” kreślił idealny obraz przejrzystej i doskonałej królowej nauk pisząc: *Prowodzi nas ona od tego co ludzkie do obszarów bezwzględnej konieczności, z którą musi pozostawać w zgodzie nie tylko świat rzeczywisty, ale i wszystkie możliwe światy... W niej ideały nasze zostają zrealizowane całkowicie i nic nie jest w stanie pokrzyżować naszych planów*. Mimo niewątpliwych osiągnięć zawartych w „Principiach”, następstwem Russellowskich badań było odkrycie, iż w matematyce panuje oszałamiający zamęt, który prowadzi do przerażającego labiryntu pojęciowego¹². Dlatego też w 1959 r. twierdził on już w innym tonie: *Pozaczasowość matematyki nie ma w sobie nic majestatycznego, a polega po prostu na tym, że czysta matematyka nie mówi nic o czasie. Kontemplacja prawdy matematycznej nie dostarcza mi już żadnej mistycznej satysfakcji. Pozostaje estetyczne zadowolenie, jakie dają elegancje rozumowania matematyczne, ale i tu nie wszystko jest w porządku*¹³.

Procesowi przejścia od wyidealizowanego obrazu matematyki do realnej matematyki przypuszczeń i niepewności towarzyszyły u Russella bardziej ogólne refleksje o charakterze filozoficznym. Dramat nie zrealizowanego dążenia do pewności opisany jest szczególnie wyraziście na kartach „Portraits from Memory”, gdzie autor „Principiów” wyznaje: *...pragnąłem pewności w taki sposób, w jaki ludzie pragną wiary religijnej. Sądziłem, że bardziej prawdopodobne jest odnalezienie tej pewności w matematyce niż gdziekolwiek indziej, odkryłem jednak, że wiele uzasadnień matematyki zawierało mnóstwo błędów... i stwierdziłem, że jeśli faktycznie mam poszukiwać pewności w matematyce, to muszę robić to w zupełnie innej dziedzinie z bardziej trwałymi pod-*

stawami niż te, które dotychczas uważano za bezpieczne. Kiedy jednak dzieło to posuwało się naprzód, ustawicznie przypominałem sobie bajkę o słoniu i żółwiu. Po skonstruowaniu słonia, na którym mógł spocząć świat matematyki, odkryłem, że słoń ten chwieje się i pośpieszyłem, aby wynaleźć żółwia, który uchroniłby go przed upadkiem. Żółw nie był jednak bardziej bezpieczny niż słoń... i wreszcie po dwudziestu latach wyczerpującej harówki doszedłem do wniosku, że nie da się już nic zrobić, bym mógł uczynić wiedzę matematyczną niekwestionowaną.

Ewolucja poglądów Russella w dziedzinie filozofii matematyki obrazuje nie tylko indywidualny przypadek zmiany poglądów w wyniku prowadzonych badań. Ilustruje ona również bardziej ogólną prawidłowość charakterystyczną dla rozwoju programów badawczych. W wyniku tego właśnie rozwoju są kwestionowane nierzadko efektywne programy redukcjonizmu, zaś twierdzenia uważane za bezwzględnie pewne, samooczywiste czy banalne odsłaniają swą ukrytą, wysoce kontrowersyjną treść naruszającą proste schematy redukcjonizmów.

współczesnej matematyce, gdy pisze: „Wielu matematyków zajęło miejsca na skraju dziedziny matematyki i nie zamierza ich opuszczać. Nie tylko ignorują oni całkowicie to, co nie dotyczy ich zainteresowań, ale nawet nie są w stanie zrozumieć języka i terminologii stosowanej przez kolegów pracujących w drugim narożniku. Nawet wśród tych, którzy dysponują najbardziej rozległą wiedzą, nie można znaleźć nikogo, kto nie czułby się zagubiony w niezmierzonym świecie matematyki”. Cyt. za M. Kline, *Mathematics. The Loss of Certainty*, Oxford 1980, s. 284.

¹¹ J. Dicuodonné, *Mathématiques vides et mathématiques significatives*, w: *Penser les mathématiques*, dz. cyt., s. 16.

¹² B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, Warszawa 1971, s. 240.

¹³ Tamże.

Mécanisme pour les mathématiciens

Logicisme peut être considéré comme équivalent du mécanisme. Le programme du logicisme, formulé afin de mettre en ordre définitif les mathématiques, conduisit à la découverte des manques cachés dans ses fondements. On ne peut trouver satisfaisante ou libre des difficultés d'interprétations

aucune des interprétations existantes des bases de mathématiques. Et pourtant – encore selon l'opinion de Thomas Hobbes – les mathématiques devaient constituer la seule science parfaite, que Dieu avait voulu offrir à l'humanité.

Marcin Kula

Nie można żądać niemożliwego

Jestem niewierzący. Historiozofia dokumentu Kongregacji Doktryny Wiary na temat „Teologii wyzwolenia”^{*} nie jest moją historiozofią. Nie twierdzę, że historia ludzkości w swych różnorodnych przejawach sprowadza się do walki klas i nie twierdzę, jakoby ta walka była jedynym jej „motorem”. Sądzę jednak, iż w wielu sytuacjach historycznych ten typ konfliktów odgrywał rolę ogromnie istotną w kształtowaniu przyszłego świata. Nie wiem, czy podstawowym motorem dziejów ludzkości jest walka; wiem jednak, choć bardzo tego żałuję, że wielokrotnie społeczeństwa od walki uciec nie mogły. Podzielam zdanie wielu młodych Latynoamerykanów, iż zmiany karygodnej sytuacji w wielu krajach nie da się dokonać bez walki – choć też wolałbym, by dokonywała się ona mocą Dobrego Słowa i choć wiem, że wszelki gwałt jest obciążony wielką ceną moralną. Nie twierdzę, jakoby zmiana warunków automatycznie czyniła człowieka „dobrym”, ale wiem, że określone warunki mogą zeszmacić nawet człowieka, który w sercu zła nie ma. W nadzieście jakiegoś „złotego wieku” nie wierzę – i to niezależnie od tego, czy mi się taką wizję proponuje w wersji religijnej czy świeckiej. Sądzę, iż osiągnięcie jakiejś hipotetycznej fazy powszechnego szczęścia, w której miłość zastąpiłaby gwałtowne konflikty, możliwe jest jedynie w ramach Huxleyowskiej utopii, posiadającej dostatecznie dużo przerażających cech, by nie chciał jej realizacji. Jako historyk wiem, że rewolucje wybuchają nie dlatego, że ktoś ich chce; wybuchają, gdy społeczeństwa nie widzą innej drogi rozwiązania sytuacji, gdy ona się nie daje rozwiązać.

Wezuwam się w rozgoryczenie latynoamerykańskiej katolickiej lewicy wobec dokumentu Kongregacji Doktryny Wiary. Wiem, że oni, poświęcający swe najlepsze lata i siły

^{*} *Instruction sur Quelques aspects de la „Théologie de la libération”, S. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Cité du Vatican 1984.*

dążeniu do sprawiedliwości, oni, którzy do przekonania o nikłej mocy samej perswazji doszli nieraz w wyniku własnych tragicznych doświadczeń, chcieliby mieć swój Kościół za sobą. Wiem, że Kościół byłby dla nich bardzo cennym sojusznikiem. W pewnych sytuacjach Kościół staje się jedyną siłą mogącą zabrać głos w obronie poniżonych. Kościół stanowi gotową strukturę, na której poniżeni, nie mogący tworzyć własnych struktur, mogą się oprzeć. Nawet w strasznych systemach politycznych ludzie do kościoła wchodzi najczęściej bez bezpośredniego strachu; nie muszą pokonać przed progiem psychicznej bariery wstrzymującej od udziału w konspiracyjnym zebraniu. Kościół dysponuje Świętą Księgą zawierającą wezwania do sprawiedliwości, które, gdyby padały z innych ust, do ludzi mogłyby nie trafić. Wszystko to są zjawiska znane z historii i występujące nie tylko w przypadku religii katolickiej i Kościoła rzymskiego. Warto przypomnieć, że Rewolucja Islamska zrodziła się w meczetach, a rewolucjoniści szli z wersetami Koranu na ustach.

A przecież, choć – jak mówię – stoję daleko od dokumentu, zaś wczuwam się w myśli latynoamerykańskich rewolucjonistów – to przecież ich rozgoryczenia nie podzielam. Jest jakiś społeczny podział ról. Nie można żądać od Kościoła niemożliwego. Nie można żądać, by przestał być sobą, by zaprzeczył samemu sobie, by odszedł od swoich kardynalnych zasad, by przełożył chleb doczesny nad Ewangelię, by odtrącił bogatych i potężnych od Stołu Pańskiego, by kazał księżom wziąć broń do ręki... Kościół tego nie zrobi – nawet gdyby miał stanąć wobec ryzyka schizmy. Nieraz już zresztą stawał wobec schizm na podobnym tle i dokonywał wyboru jednoznacznego. Nie sięgając już do dawniejszych i odleglejszych przykładów warto przypomnieć, że schizma Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego dokonała się właśnie m.in. na tle bardzo silnego uwikłania tego ostatniego w doczesne trudności emigrantów polskich w Stanach Zjednoczonych.

Racjonalniejsze z punktu widzenia latynoamerykańskiej lewicy byłoby docenić – w miejsce rozgoryczenia – to, co dzisiejszy Kościół może jej dać bez zanegowania samego siebie. Może zaś dać dużo. Przede wszystkim moralne

poparcie dla cierpiących. Prawdą jest, że podczas swej wizyty w Brazylii latem 1980 r. Jan Paweł II przypomniał tamtejszemu Kościołowi jego nade wszystko pastoralną misję, ale jednocześnie niedwuznacznie potępił typ rozwoju, który wzbogacając bogatych zuboża biednych. Kościół zachował, jak mi się zdaje, rezerwę wobec ofiary o. Camilo Torresa (Kolumbia, 1966) – ale ustami papieża Pawła VI nieco później potępił stosowanie tortur w ówczesnej Brazylii. Kierując się tą samą zasadą poparcia dla cierpiących i ochrony elementarnych praw człowieka Kościół brazylijski pod koniec lat sześćdziesiątych brał w obronę studentów znajdujących się w konflikcie z generalskim rządem. Msze odprowadzane za dusze poległych studentów, nawet jeśli celebrowane, rzecz jasna, w ramach normalnych posług religijnych, nie pozostawiały wątpliwości co do jego postawy. W imię tej samej postawy arcybiskup Sao Paulo, kardynał Angelo Rossi, krótko i zdecydowanie odmówił w 1968 r. przyjęcia Wielkiego Krzyża Orderu Zasługi, który następnego dnia miał mu wręczyć prezydent Costa e Silva. W 1971 r. Episkopat brazylijski potępił smutnej sławy „Szwadron Śmierci”, organizację mordującą działaczy lewicy, oraz bezkarność, jaką cieszyli się naruszający prawo funkcjonariusze policji. Episkopat brazylijski uznał za element misji Kościoła mobilizowanie społeczeństwa w obronie szeroko rozumianych praw człowieka; sformułowania deklaracji dotyczyły nie tylko Brazylii, ale ta okoliczność niewiele zmieniała. W 1975 r. tamtejsi biskupi przedłożyli rządowi memorandum zwracające uwagę na sprawę więźniów politycznych i sugerujące jak najszybszą amnestię.

Za swą postawę w sprawie poparcia dla cierpiących i w obronie praw człowieka, tu pokazaną na przykładzie brazylijskim, ale ujawniającą się przecież w różnych krajach, Kościół płacił. Dotykały go czy to represje oficjalne, czy niekontrolowane działania prawicowej „ekstremy”. Wielogodzinne przetrzymanie przez policję nie uniknął nawet arcybiskup Lorscheider, sekretarz brazylijskiego Episkopatu. Z kolei np. bp Hipólito z Nova Iguaçu (przedmieście Rio de Janeiro) został przez jakąś bojówkę porwany, pomalowany na czerwono, spojony, zmuszony do zeznania jakoby był komunistą i homoseksualistą, a ostatecznie

porzucony gdzieś nago. Celem szczególnie ostrego, bo stosunkowo najłatwiejszego ataku stali się księża cudzoziemscy.

Obrona krzywdzonych nie jest oczywiście jednoznaczna z działalnością rewolucyjną. Jednak nawet gdy chce się więcej, warto docenić jej znaczenie. Dla niejednego więźnia politycznego odwiedziny arcybiskupa Rio de Janeiro w więzieniach (by trzymać się brazylijskiego przykładu) były wielkim moralnym wsparciem. Postawa Kościoła była wsparciem dla wielu grup w sytuacji, gdy rządzący przedstawiali się jako obrońcy „chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu”. Trudno oczywiście powiedzieć, w jakiej mierze owa postawa spowodowała, iż dziś, jakże szczęśliwie, straszne wydarzenia z zakresu spraw, o których mowa, należą w Brazylii do przeszłości. Chyba jednak choć troszkę się do tego przyczyniła.

Warto docenić znaczenie, nawet z punktu widzenia człowieka zmierzającego do radykalnych i gwałtownych zmian społecznych, moralizatorskiej roli Kościoła. Wykorzenienie pijaństwa, przestępczości, na co Kościół kładzie wielki nacisk, jest wstępnym warunkiem walki grup poniżonych o emancypację. Tylko człowiek z poczuciem godności osobistej będzie bowiem walczył z poniżeniem, zaś wykorzenienie przywar stanowi warunek odzyskania godności. Bojownicy wolności różnych epok doskonale zresztą o tym wiedzą; nieprzypadkowo w Polsce tyle razy powstawały bractwa trzeźwości, zaś algierski FLN, gdy tylko wystąpił przeciw Francji, z całą energią likwidował kradzieże we własnym, arabskim środowisku.

Warto dalej docenić, że w pewnych sytuacjach solidaryzm społeczny Kościoła spełnia inną rolę, niż tradycyjnie widziała ją lewica. Gdy walka toczy się nie pomiędzy poszczególnymi grupami społeczeństwa, lecz pomiędzy quasi-całością społeczeństwa (narodu) a małą, w kategoriach psychologicznych odrzuconą poza nawias oligarchią i jej zagranicznymi mocodawcami – która to sytuacja nie jest rzadka w Ameryce Łacińskiej – hasła solidarystyczne sprzyjają osiągnięciu zmiany stanu rzeczy. Jest prawdą, że po usunięciu dyktatorskiej kliki pytanie o kształt nowego systemu i tak się pojawi, a w związku z tym mogą się poja-

wieć konflikty, których solidaryzm nie zakłajstruje – ale póki co jedność przyspiesza sukces.

Warto docenić, że ulżenie cierpieniom wielu poprzez pociechę religijną może mieć znaczenie bynajmniej nie usypiające z punktu widzenia dążenia do zmiany otaczającego świata; przeciwnie – jakże często dodaje sił. Jakże często poniżeni odzyskują w Kościele wiarę w siebie, poczucie wartości, poczucie, że gdzieś są chętnie przyjmowani, że mogą znaleźć pociechę i pomoc, że są równi (przynajmniej wobec Boga). Może nie ja, jako niewierzący, powinienem o tym mówić – ale tak chyba jest.

Gdyby wyjść poza Amerykę Łacińską, można by wskazać jeszcze przynajmniej jedną sytuację, w której obecność religii i Kościoła sprzyja świeckiemu dążeniu do zmiany sytuacji uważanej za krzywdzącą. W pewnych okolicznościach religia staje się mianowicie wyróżnikiem społeczności chcącej zrzucić obcą dominację społeczną czy (i) narodową. Staje się czynnikiem identyfikacyjnym i ośrodkiem, wokół którego koncentruje się to dążenie. Wbrew pozorom nie historia Polski jest najlepszym przykładem takiej sytuacji. Najlepszym przykładem wydają się dzieje Irlandii, gdzie socjotechniczna (co nie znaczy zamierzona!) rola kultu przyczyniła się do zachowania przez naród tożsamości, powstrzymała roztopienie się w angielskim morzu, ustaliła wyraźną barierę pomiędzy Irlandczykami a najeźdźcami oraz ułatwiła krystalizację tendencji niepodległościowych. Zjawisko nie ogranicza się zresztą do religii katolickiej. Trochę podobnie zarysowało się ono podczas Rewolucji Islamskiej w Iranie; społeczeństwo skoncentrowało się na płaszczyźnie religijnej przeciw szachowi uważanemu za nie szanującego religii.

Jak więc powiedziałem, dokument Kongregacji Doktryny Wiary powinien mniej rozgoryczać młodych dążących do zmian Latynoamerykanów niż, jeśli sobie dobrze wyobrażam, zdaje się to czynić. Trudno to mówić nie będąc samemu Latynoamerykaninem – ale tak sądzę. Jest natomiast w dokumencie kilka uwag, które w moim przekonaniu Latynoamerykanie mogliby ze szczególnym pożytkiem wziąć pod uwagę. Rewolucjoniści Ameryki Łacińskiej żyją mitem rewolucji. Rzadko zadają sobie pytanie, jaka ona ma

być. Rzadko pytają: „co potem?” Rewolucja rysuje im się często jako panaceum na wszystko. Środek przerasta cel. Tego, że rewolucja jest dopiero początkiem, na ogół nie biorą pod uwagę. Mało przyglądają się doświadczeniu społeczeństw postrewolucyjnych. Przypomnienie, że wszelka walka niesie niebezpieczeństwa na przyszłość, że gwałt się gwałtem odciska, że łatwo „wchodzi w krew” jego autorom, że rewolucyjne zwycięstwo likwidując jedne problemy stwarza najczęściej nie nowy, wspaniały świat, lecz problemy nowe – jest wartym zastanowienia wątkiem dokumentu. Przyznaję to, nawet jeśli zawahałbym się przed uogólnieniem surowych, wypowiedzianych w nim w tej kwestii słów na wszelkie, zrodzone z różnych rewolucji systemy, nawet jeśli bronię się przed uznaniem nagannych zjawisk za immanentną cechę społeczeństw postrewolucyjnych i nawet jeśli sam nie przekreślam a priori, w odniesieniu do wszystkich przypadków, pochodzącego z innej sfery myślowej określenia „rewolucja – parowóz dziejów”. Przyznaję to pozwalając sobie jednocześnie przypomnieć, że zachodnia demokracja w jakimś przynajmniej stopniu wyrosła z Rewolucji Francuskiej.



Jan Skórzyński

Liberałowie i faszyci

Faszyzm włoski w oczach francuskiego „Le Temps”

Wielkie, masowe ruchy polityczne wyrażające nowe idee, przybierające niezwykle formy aktywności i organizacji pojawiły się na kontynencie europejskim pod koniec drugiej dekady XX wieku. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Faszyzm, zrodzony nieco później i w mniej spektakularnych okolicznościach, został początkowo zlekceważony. Jego krytyczna analiza dojrzała powoli w europejskich umysłach zajętych rosyjską niespodzianką. I może to właśnie sprawiło, że nie rozpoznano jego niebezpiecznej istoty od razu. Naiwnie liczone na wykorzystanie go przeciwko lewicowemu zagrożeniu nie dostrzegając groźby, którą przynosił.

Jakie były główne wyznaczniki kształtu Europy powersalskiej w optyce międzywojennych liberałów? Problemem najważniejszym, warunkującym wszystkie inne kwestie, było utrzymanie pokoju. Jego gwarancję, po pierwszej wojnie światowej, powinna była przynieść konferencja paryska, ustanawiając nowy, sprawiedliwy ład europejski. Fundamentem powersalskiego porządku miało być utworzenie szeregu niepodległych państw narodowych, a co za tym idzie, osłabienie Niemiec i likwidacja Austro-Węgier oraz połączenie sił zwycięskich mocarstw w Lidze Narodów rozstrzygającej spory i czuwającej nad bezpieczeństwem kontynentu. Udało się to tylko połowicznie. Stany Zjednoczone odmówiły udziału w Lidze, zmniejszając tym samym jej znaczenie, a rozbudzone klęską rewizjonistyczne nastroje w Niemczech uczyniły z tego kraju punkt zapalny przyszłego konfliktu. Zaś solidarność głównych mocarstw europejskich, Anglii i Francji, była wielce wątpliwa. Pokój, co dostrzegali uważni obserwatorzy, nie był jeszcze bezpieczny.

Paryski dziennik „Le Temps”, odzwierciedlający poglądy francuskiej prawicy liberalnej, a zarazem jedno z najpoważ-

niejszych pism politycznych ówczesnej Europy, na plan pierwszy wysuwał dwa zagrożenia dla ustanowionego w Wersalu porządku: ruch rewolucyjny i rewizjonizm niemiecki.

Rewolucja październikowa w Rosji, rewolucja w Niemczech i na Węgrzech, zwycięstwo bolszewików w wojnie domowej, (...), a wreszcie napięcie rewolucyjne we Włoszech – wszystko to uniemożliwiałoby stabilizację polityczną kontynentu i groziło załamaniem dotychczasowego ładu społecznego. Europa liberalna po raz pierwszy spotkała się z nową siłą kwestionującą większość uznanych przez nią wartości. Radykalna lewica negowała dotychczasowe zasady polityczne, społeczne i ekonomiczne.

Ruch rewolucyjny odniósł pierwszy i największy sukces w Rosji. System polityczny caratu nie cieszył się wprawdzie uznaniem zachodnich liberałów, państwo rosyjskie stanowiło jednak od wieków podstawowy element europejskiego układu sił. [— — —][Ustawa o kontroli publikacji i wido-wisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Niemcy osłabione rewolucyjnymi wstrząsami i zmianami ustrojowymi, nękane kryzysem gospodarczym, główną winą za swe trudności obarczyły zwycięzców oraz tych spośród siebie, którzy przyjęli dyktat Ententy. Rzesza straciła część swych europejskich terytoriów i wszystkie kolonie. Uniemożliwiono jej utrzymanie armii i nakazano spłacać olbrzymie reparaacje. Swą jedyną zatem szansę, a także swoje naturalne prawo, zaczęła dostrzegać w zmianie narzuconego jej w Wersalu porządku.

Fundamentem obrony ustanowionego z takich trudem pokoju było, zdaniem francuskich liberałów, utrzymanie wojennych sojuszy. Wspólnota Francji, Wielkiej Brytanii, Włoch i Stanów Zjednoczonych stanowiła najlepszą gwarancję stabilizacji nowego układu międzynarodowego. Instytucjonalną formą jej realizacji była Liga Narodów. Tymczasem już w trakcie konferencji pokojowej ujawniły się znaczne rozbieżności wśród członków Ententy. Wielka Brytania, obawiając się zachwiania tradycyjnej równowagi na kontynencie na korzyść Francji, zaczęła prowadzić poli-

tykę proniemiecką. Stany Zjednoczone wycofały się natomiast w amerykańskie problemy.

Francja, najbardziej narażona na ponowną agresję niemiecką, zmuszona została do szukania nowych sojuszników. Znalazła ich w Europie środkowej, nawiązując przyjazne stosunki z Polską, Czechosłowacją, Rumunią i Jugosławią. Ten system układów miał ją zabezpieczać zarówno przed Niemcami, jak i rewolucyjną Rosją. Wobec obu potencjalnych przeciwników było to jednak zdecydowanie zbyt mało. Liberałowie, rządzący Francją w latach dwudziestych, dążyli zatem do zbliżenia z najbardziej naturalnym sprzymierzeńcem w zachodniej Europie – Włochami.

Wojenny sojusznik Francji po zwycięstwie, które sami Włosi określili mianem „kalekiego”, był do niej nastawiony zdecydowanie niechętnie. Niezadowoleni z wyników wojny, nie dostrzegając realnych korzyści (upadek Austro-Węgier, naturalne granice, konsolidacja narodowa), Włosi oburzeni byli brakiem poparcia ich żądań terytorialnych na Bałkanach. Spór o adriatycki port Fiume-Rijeka stał się pretekstem do rozbudzenia nacjonalistycznych i antyfrancuskich nastrojów, którymi manipulowali odpowiedzialni za wprowadzenie kraju do wojny politycy. Włochy, trafiając do obozu niezadowolonych z wyników wojny, prowadziły odtąd politykę rewizjonistyczną, rozbieżną z zachowawczą linią francuską. W rezultacie doprowadziło to je do aliansu z pierwszym spośród niezadowolonych – Niemcami.

W pierwszych latach powojennych Włochy przeżywały głęboki kryzys wewnętrzny. Dotychczasowy system rządów, w którym władzę sprawowały kolejne gabinety liberalne, przestał odpowiadać strukturze społecznej i politycznej kraju. Na arenie publicznej pojawiły się nowe dynamiczne siły, które nie mieściły się w ramach tradycyjnej gry parlamentarnej. Zaczęły powstawać nowoczesne partie polityczne, posługujące się masową propagandą i gwałtownymi metodami walki o władzę, które zaatakowały państwo liberalne.

Potężny ruch strajkowy i chłopskie próby zajmowania ziemi wstrząsnęły podstawami porządku społecznego. W wyborach powszechnych, przeprowadzonych w 1919 r.,

wielki sukces odnieśli socjaliści i Włoska Partia Ludowa, poprzedniczka dzisiejszej chadecji. Jednak ani skłócona wewnętrznie Włoska Partia Socjalistyczna, z której wkrótce wyodrębniła się partia komunistyczna, ani niejednorodna społecznie i politycznie partia katolików nie potrafiły przejąć steru wydarzeń. Długotrwały powojenny kryzys gospodarczy zwiększył jeszcze destabilizację kraju. Wywoływała ona zrozumiałe zaniepokojenie francuskich obserwatorów. Od czasu wyborów paryski „Le Temps”, wyraźnie zaniepokojony zwycięstwem socjalistów i porażką liberalów, przesuwał swe sympatie na prawo, tam szukając ratunku dla zagrożonej, jego zdaniem przez lewicę, włoskiej demokracji.

Właśnie wówczas powstała we Włoszech nowa siła polityczna – faszysti. Pod wodzą byłego socjalisty, Benito Mussoliniego, przystąpili oni do bezpardonowej walki z lewicą. Półwysep Apeniński stał się terenem zbrojnego starcia na pięści, noże i rewolwery dwóch skrajnych ugrupowań, czemu nie był w stanie zapobiec bezradny aparat państwowy. Faszysti zadeklarowali się jako obrońcy porządku społecznego i pokoju narodowego, zagrożonego ich zdaniem przez akcje socjalistów. Aktywność młodego ugrupowania przyciągała zatem coraz większą uwagę francuskich liberalów, traktujących Włochy jako potencjalnego sprzymierzeńca.

Paryski „Le Temps”, wyraziciel tego odłamu francuskiej opinii, za największą przeszkodę w projektowanym aliansie uważał bowiem niestabilizowaną sytuację wewnętrzną Włoch. Nieefektywny parlamentaryzm, wzajemne ataki lewicowych i prawicowych radykałów, w ostatecznym rachunku wymierzone w państwo, głęboki kryzys gospodarczy, społeczne niepokoje – wszystko to czyniło Włochy krajem słabym i ograniczało ich aktywność międzynarodową. Pismo nabierało powoli przekonania o konieczności zmiany dotychczasowego włoskiego układu politycznego. Siły liberalne nie były już zdolne, jak stwierdzał „Le Temps”, do samodzielnego wyprowadzenia kraju z kryzysu.

Paryscy liberalowie zaczęli więc poszukiwać na włoskiej scenie politycznej nowej siły, która potrafiłaby urzeczywistnić ich intencje. W naturalny sposób zwrócili się w stronę prawicy. Prawica włoska wprowadziła bowiem kraj do

wojny i, jak należało się spodziewać, zamierzała prowadzić politykę zbliżenia z Francją. Prawica wreszcie przeciwstawiła się generalnemu atakowi rewolucyjnej lewicy, zagrażającej już nie tylko Włochom, lecz całej Europie.

W dokonanych przez pismo wyborze miały także udział doświadczenia francuskie, wykazujące skuteczność działania bloku sił prawicowych. Ponadto „Le Temps” odnotował ewolucję włoskiej opinii publicznej, która, zdaniem jego korespondentów, przesuwała się na prawo.

Skomplikowany układ sił politycznych we Włoszech nie pozwolił jednak na powtórzenie rozwiązania z sukcesem zastosowanego we Francji, gdzie w 1919 r. zwycięstwo wyborcze odniósł Blok Narodowy, złożony z rojalistów, konserwatystów, nacjonalistów oraz partii radykalnej. Na włoskie centrum i tradycyjną prawicę składał się bowiem szereg drobnych ugrupowań skupionych wokół znanych polityków liberalnych. Nie mogły one stanowić wystarczającej przeciwwagi dla nowoczesnych, masowych partii socjalistów i katolików. W tej ostatniej zbyt silnie zaznaczyły się tendencje lewicowe, aby antyklerykalny „Le Temps” uznał, iż WPL potrafi dokonać dzieła uzdrowienia Włoch.

W tej sytuacji ze zrozumiałym zainteresowaniem pisma spotkała się działalność faszystów. Prowadzili oni zaciętą walkę z lewicą, odwoływali się do wojennych wartości, obiecywali zaprowadzenie ładu i porządku. Te zalety przeważały w opinii francuskich liberałów nad niechęcią do gwałtownych metod i agresywnego nacjonalizmu ruchu Mussoliniego. Jego udział w zwycięstwie wyborczym koalicji prawicowej w 1921 r. był bezsporny. Jednakże brutalne działania faszystów, dopuszczalne w obronie państwa i powstrzymaniu rewolucyjnych dążeń lewicy, zdaniem „Le Temps”, powinny ustać po realizacji tych celów. Faszyci potrzebni byli bowiem jedynie do przywrócenia niezbędnej Włochom równowagi, zaś po wyborach wzrosły nadzieje na uspokojenie sytuacji wewnętrznej kraju. Ruch faszystowski, zmierzający do odgrywania samodzielnej roli politycznej, był więc odtąd oceniany negatywnie przez paryskich obserwatorów.

Wbrew tym opiniom ruch Mussoliniego, zorganizowany w partię i wzmocniony rozłamem lewicy, stał się jedną

z głównych sił politycznych Włoch. Nowy, centroprawicowy gabinet nadal nie potrafił zapewnić porządku i bezpieczeństwa w kraju. Komentatorzy „Le Temps” nadal podkreślali zatem bezsilność państwa i postulowali utworzenie silnego rządu. Na jego czele stanąć powinien polityk mający autorytet, gwarantujący wewnętrzną stabilizację. W tym kontekście rozpatrywano osobę Mussoliniego. Pismo obserwowało go z uwagą i sądziło, że reprezentuje on umiarkowane skrzydło faszyzmu. Mając olbrzymi posłuch we własnej partii potrafił, zdaniem paryskiego dziennika, okiełznać jej nieodpowiedzialnych i awanturniczych ekstremistów. Niebezpieczne elementy faszyzmu, w myśl tego rozumowania, należało wyeliminować poprzez skierowanie go na tory legalnej walki o władzę. Słuszne były więc, według „Le Temps”, głosy domagające się nowych wyborów parlamentarnych w lecie 1922 r.

Francuscy liberałowie wciąż jeszcze nie uświadamiali sobie rzeczywistego oblicza ruchu. Jeszcze w sierpniu 1922 r. „Le Temps” uważał za nie rozstrzygnięte dwa dylematy faszyzmu: masowość czy elitaryzm, praworządność czy rebelia. Te bulwersujące dzisiaj pomyłki świadczą jedynie o nieprzygotowaniu liberalnej opinii do sformułowania oceny zjawiska, wokół którego dotąd toczą się spory historyków.

W chwili uświadomienia sobie jednoznacznych zamierzeń faszystów dziennik zareagował jednak w duchu swych liberalnych zasad. W październiku 1922 r., w przededniu Marszu na Rzym, „Le Temps” zamieścił ostry atak na partię Mussoliniego zmierzającą do „rewolucji reakcyjnej i nacjonalistycznej dyktatury”. Doktrynalne wątpliwości szybko jednak ustąpiły miejsca politycznym spekulacjom. Dziennik proponował więc utworzenie koalicyjnego rządu liberalno-faszystowskiego z liberałem Giolittim na czele. Taka konfiguracja, w zamierzeniu pomysłodawców, zapewnić miała „ucywilizowanie” faszyzmu, a obecność najbardziej doświadczonego polityka Włoch winna była gwarantować zasadniczą ciągłość systemu. Jednocześnie pismo, jakby usprawiedliwiając własną niekonsekwencję, stwierdzało powszechny zwrot na prawo włoskiej opinii publicznej. Natomiast spośród wypowiedzi Mussoliniego akcentowano

te, które zapowiadały proaliantką politykę jego przyszłego gabinetu.

Wszystkie poważne wątpliwości ustąpiły wobec faktów dokonanych. *Sukces faszystów pod egidą króla* – jak to celnie określił „Le Temps”, zniweczył obawy o międzynarodowe reperkusje włoskiego przesilenia i zrozumiały niesmak francuskich liberałów w obliczu otwartej rewolty. Tym bardziej że przejście władzy przez faszystów odbyło się, formalnie rzecz biorąc, z pozorami legalności. Dziennik nie zapominał o wartości nadrzędnej, jaką była dlań zawsze stabilizacja. Dlatego zaakceptował status quo i począł pilnie wyląwiać pozytywne elementy rozwoju sytuacji. Nowy rząd zapowiedział zdecydowaną politykę wewnętrzną. Paryscy obserwatorzy udzielili mu zatem swego poparcia, jako że silne Włochy to wartościowy sojusznik Francji.

Zdecydowana życzliwość dla rządu Mussoliniego była także wynikiem pozytywnych ocen jego polityki zagranicznej. W opinii „Le Temps” zmierzała ona do odbudowy Ententy i dobrych stosunków z Francją i jej sprzymierzeńcami. Wewnątrz kraju gabinet został zaakceptowany przez parlament i spotkał się z aprobatą dużej części ludności. Wciągnięcie faszystów w tryby maszyny rządowej pozwalało żywić nadzieję na zahamowanie ich destrukcyjnego temperamentu i wykorzystanie go w konstruktywnym dziele odnowy kraju, przeprowadzonej w ramach dotychczasowego, liberalnego systemu politycznego. Pierwsze miesiące po przewrocie nie zapowiadały bowiem jeszcze przyszłej ewolucji w stronę państwa totalitarnego. Nie były odosobnione złudzenia francuskiego pisma, jakoby *rewolucyjny charakter faszyzmu został ostatecznie zniweczony i wszystko wraca odąd do praworządności*. Nowy rząd włoski, popierany przez opinię publiczną, przywrócić winien równowagę wewnętrzną, a jego cele międzynarodowe zgadzały się w zupełności z nadziejami Francji. Jeśli więc zapomnieć o przykrym epizodzie Marszu na Rzym, nic nie stało na przeszkodzie, aby poprzeć Mussoliniego – umiarkowanego faszystę.

Jakie były przyczyny owego zlekceważenia niebezpieczeństwa faszyzmu przez liberalną opinię europejską? Dlaczego zdecydowano się na jego akceptację w imię potrzeb

bieżącej polityki, odsuwając na bok liberalną hierarchię wartości?

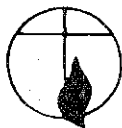
W latach dwudziestych naszego wieku przed demokracją europejską stanął, po raz pierwszy w takiej skali, dylemat wynikający z jej dwustronnego zagrożenia. Państwo liberalne zostało zaatakowane równocześnie przez radykalną lewicę i skrajną prawicę. Groźba była tym większa, że z dotychczasowego systemu ustrojowego były niezadowolone rozmaite warstwy i klasy społeczne. Za gwałtownymi zmianami w kulturze, gospodarce, stosunkach społecznych i układzie sił politycznych Europy nie nadążała tradycyjna myśl liberalna. Społeczeństwo masowe artykułowało nie znane wcześniej potrzeby i wymagało nowych metod rządzenia. Zaufaniem obdarzyło więc nowe, oryginalne ruchy polityczne zmierzające do radykalnej przebudowy rzeczywistości. Nie potrafiąc ich precyzyjnie sklasyfikować liberałowie operować mogli jedynie znanym im schematem prawicy i lewicy. Dostrzegali bowiem wyłącznie ciosy wymierzone w uswięcony porządek, nie widząc źródeł kryzysu. Źródła te kryły się w anachronizmie ówczesnych struktur politycznych, niedostosowanych do powojennych przemian społecznych. Nie reformując dotychczasowego systemu, liberałowie w konsekwencji skazani byli na obronę status quo. W tym celu usiłowali wykorzystać jeden radykalizm przeciwko drugiemu.

Wedle tej optyki dylemat, jaki się wówczas pojawił, należał do sfery gry politycznej. Podstawową kwestią było pytanie, na kogo postawić. Istniała alternatywa: faszyzm albo socjalizm? Tak rozmawiali w latach dwudziestych liberałowie włoscy i francuscy, a ich błąd powtórzyli w dziesięć lat później liberalni politycy niemieccy. W obu przypadkach ominięto tym samym istotę rzeczy, stawiając taktyczne wymogi ponad obronę własnych moralnych i ideowych racji.

Paryski „Le Temps”, a wraz z nim ogromna część europejskiej opinii publicznej, postawił na Mussoliniego. Dostrzegając kryzys demokracji parlamentarnej w jej ówczesnym kształcie za głównego wroga uznano lewicę. W latach 1919–1920 mogło się wydawać, że Włochy znajdują się o krok od rewolucji. Ruch faszystowski ostatecznie zniwe-

czył tę groźbę. Po wykonaniu tego zadania nie zamierzał jednak zniknąć z areny publicznej, a przeciwnie, sam sięgnął po władzę. Liberalowie włoscy łatwo mu ją oddali licząc na swoje doświadczenie w grach parlamentarnych i stępienie anarchistycznego ostrza ruchu. Podobne złudzenia żywili ich francuscy koledzy. Wszyscy bagatelizowali zapowiedzi totalnych zmian, a gdy nastąpiły, byli już bezsilni. Naród włoski, jak mogło się wydawać, aprobował dokonywane w tym kraju przemiany, a obecność króla i instytucji parlamentarnych pozwalała mówić raczej o reformie niż rewolucji. Mussolini opanował zapędy ekstremistów we własnej partii i wyrósł w opinii europejskiej na wielkiego męża stanu. Doprowadził do porządku gospodarkę, opanował inflację i bezrobocie. Paryscy komentatorzy nie chcieli więc pamiętać o sposobie, w jaki zdobył władzę, i o antydemokratycznych posunięciach wewnętrznych, podkreślając za to jego profrancuskie gesty.

Aby zniszczyć lewicowy radykalizm, postawiono na faszyzm. Ten, umocniony zwycięstwem, zaatakował z kolei porządek, którego miał bronić w intencji polityków demokratycznych. Runęła swoista równowaga sił między prawicą a lewicą, dzięki której egzystowało państwo liberalne. Faszyzm pozostał sam na placu boju. Liberalowie byli bezradni wobec jego gwałtownych metod i bezbronne państwo musiało skapitulować. Taktyczne odstępstwo od liberalnych zasad ideowych spowodowało przejęcie władzy przez ruch, który je całkowicie zanegował.



Bohdan Halczak

Z dziejów walki o szkołę polską

W 1901 r. we Wrześni doszło do strajku dzieci polskich. Protestowały one przeciwko wprowadzeniu do tamtejszej szkoły nauki religii w języku niemieckim. Wydarzenia w małym miasteczku wielkopolskim odbiły się szerokim echem w całej niemal Europie. Zainteresowanie losem polskich dzieci wykazała również oficjalna prasa rosyjska. „Birżewyje Wiedomosti” zamieściły nawet zdjęcia ofiar. Rzecz jasna, jedyny ratunek dla polskości w zaborze pruskim widziały one w zjednoczeniu z Rosją. Ton prasy rosyjskiej szybko podchwyciły pisma polskie reprezentujące tendencje ugodowe wobec caratu: „Kraj” petersburski, „Czas” w Galicji i „Dziennik Poznański”.

Stanowisko ugodowców wywołało oburzenie części młodzieży polskiej, dla której głównym wrogiem pozostawała Rosja. 21 stycznia 1902 r. doszło we Lwowie do manifestacji młodzieży przed konsulatem rosyjskim. 31 stycznia 1902 r. na Politechnice Lwowskiej odbył się wiec protestacyjny. Rysująca się możliwość pewnego zbliżenia między społeczeństwem polskim i rosyjskim zaniepokoiła również przywódców Ligi Narodowej, która stała wówczas na stanowisku antyrosyjskim. W grudniu 1901 r. miały miejsce w Warszawie poufne spotkania jej działaczy. Postanowiono wówczas wywołać w Królestwie akcję protestacyjną młodzieży szkolnej o podobnym charakterze jak we Wrześni. W tym celu zdecydowano się wykorzystać kwestię nauczania religii w szkołach Królestwa Polskiego. Po powstaniu styczniowym, wraz z rusyfikacją szkolnictwa, zaczęto wprowadzać naukę religii katolickiej w języku rosyjskim. Jedynie w nielicznych miejscowościach księża oparli się naciskom władz. W czasach Apuchtina wykładano religię w języku rosyjskim w całej wschodniej części Kongresówki, nawet w Warszawie i Płocku. Po roku 1882, po zawarciu przez rząd carski ugody z Watykanem zaczęto stopniowo przywracać język polski. Jednak na podstawie osobnego reskryptu carskiego utrzymano język rosyjski na lekcjach

religii w trzech wschodnich guberniach: lubelskiej (oprócz Lublina), siedleckiej i suwalskiej (oprócz Suwałk). Gubernie te posiadały znaczny odsetek ludności niepolskiej i poddane były szczególnie intensywnej rusyfikacji. W praktyce zresztą formalne zarządzenia władz nie przez wszystkich katechetów były respektowane.

Bezpośrednią realizację zamierzonej akcji protestacyjnej powierzono Związkowi Młodzieży Polskiej (Zet), organizacji akademickiej, wówczas jeszcze ściśle podporządkowanej Lidze Narodowej. Dużą rolę w planowanych wydarzeniach miała odegrać organizacja X. Utworzono ją w 1901 r. Działała wśród gimnazjalistów Królestwa Polskiego. Jej odpowiedzialnikiem w zaborze pruskim była Czerwona Róża. Zajmowała się ona głównie działalnością samokształceniową. Władzą naczelną organizacji była Komisja Gimnazjalna Zetu. Niezwłocznie przystąpiono do akcji pronagandowej. Jeszcze w grudniu 1901 r. Zet wydrukował i rozpowszechnił ulotkę wzywającą młodzież polską z Podlasia, Lubelszczyzny i „ziem zabranych” (terminem tym określano wówczas ziemie dawnej Rzeczypospolitej przyłączone bezpośrednio do Cesarstwa Rosyjskiego), aby domagała się w swoich szkołach nauki religii w języku ojczystym.

Po świętach Bożego Narodzenia zostali rozesłani do wytypowanych miejscowości specjaliści emisariusze rekrutujący się spośród studentów Uniwersytetu Warszawskiego. Przy pomocy miejscowych komórek organizacji X organizowali ogólne zebrania wszystkich uczniów starszych klas. Emisariusze udzielali nie tylko słów zachęty, ale również zapewniali, że uczniom relegowanym ze szkół zostanie stworzona możliwość kontynuowania nauki za granicą.

Po dokładnym zbadaniu sytuacji na terenie gimnazjów zdecydowano się ograniczyć akcję protestacyjną do obszaru wschodnich guberni Kongresówki. Organizacja X w „kraju zabranym” była zbyt słaba, aby pokierować tak dużym przedsięwzięciem. 30 I 1902 r. uczniowie IV klasy progimnazjum w Zamościu oświadczyli dyrektorowi szkoły, że nie będą odtąd uczęszczać na lekcje religii. Dyrekcji udało się jednak zbagatelizować sytuację. Wykłady religii zawieszono. Protest młodzieży nie wywołał żadnego oddźwięku w społeczeństwie.

Nauczeni doświadczeniem organizatorzy postarali się, aby wydarzenia w innych miejscowościach przybrały bardziej gwałtowny charakter. W Siedlcach uczniowie tamtejszego gimnazjum zdemolowali jedną z klas i zniszczyli rosyjskie podręczniki do religii. W Białej (obecnie Bielsko-Biała) planowano demonstracyjne opuszczenie szkoły przez gimnazjalistów Polaków. Na skutek perswazji rodziców ograniczono się jedynie do bojkotu zajęć z religii.

W dniach 30 I – 20 III 1902 r. podobne (mniej lub bardziej gwałtowne) wystąpienia młodzieży miały miejsce w Białymstoku, Chełmie, Mariampolu, Hrubieszowie, Pińsku, a także w Żytomierzu (na Wołyniu), w Szawlach i Poniewieżu (na Żmudzi).

6 III 1902 r., podczas uroczystości ku czci Mikołaja Gogola, w wielu szkołach Kongresówki doszło do zamieszek. Wśród gimnazjalistów krążyły pogłoski o mającym nastąpić strajku wszystkich uczniów szkół rządowych w Królestwie Polskim. Sytuacja ta zaniepokoiła inicjatora protestu, Ligę Narodową. Obawiano się, że protest przybierze charakter żywiołowy i niekontrolowany. W lutym 1902 r. Liga wydała specjalną odezwę do młodzieży szkolnej i akademickiej, wzywającą do zachowania spokoju.

Kiedy zawiodły zbiorowe perswazje, dyrekcje szkół przystąpiły do indywidualnych rozmów z uczniami. Niekiedy przy tych rozmowach asystowała policja. Z reguły odpowiedzi uczniów na zadawane pytania były wcześniej uzgodnione.

W celu zastraszenia uczniów sięgnięto do wypróbowanego środka – relegacji. Ogółem wydalono 59 uczniów. Dla wydalonych zorganizowano pomoc. W Krakowie utworzono Komitet pomocy dla ofiar Podlasia. W Warszawie zbieraniem składek zajmowali się studenci, którzy obchodzili mieszkania prywatne według specjalnie przygotowanej listy. Przy okazji wyszło na jaw, że wielu mieszkańców Warszawy nic nie wiedziało o „ofiarach Podlasia”. Zebrane fundusze pozwoliły na umieszczenie części relegowanych uczniów w gimnazjach galicyjskich lub w szkołach prywatnych. Część uczniów zrezygnowała z dalszej nauki.

W szkołach objętych akcją protestacyjną władze zawiesiły wykłady religii.

Życzliwą postawę wobec protestu uczniów zajął Kościół katolicki. Dotychczasowi katecheci zrezygnowali ze swoich posad. Nowych, mimo usilnych starań, nie udało się znaleźć. Usiłowano wywrzeć nacisk na biskupa lubelskiego, Jaczewskiego, aby wpłynął na postawę księży. Biskup, znany z patriotycznej postawy, kategorycznie odmówił. Natychmiast po wystąpieniu młodzieży grupa rodziców podjęła próbę interwencji u władz carskich. Poczynaniami rodziców kierował Stanisław Lewicki, sędzia pokoju, człowiek powszechnie szanowany na Podlasiu. Nawiązał on kontakt z redaktorem „Kraju”, Erazmem Piltzem, który starał się stworzyć pozytywną atmosferę dla prośby rodziców w otoczeniu cara. Poczynania rodziców poparł kurator Warszawskiego Okręgu Naukowego – Szwarc. Nieprzejednane stanowisko zajął natomiast warszawski generał-gubernator Czertkow. 26 II 1903 r. car podpisał reskrypt przywracający naukę religii w języku ojczystym w sześciu męskich i dwóch żeńskich średnich zakładach naukowych w Warszawskim Okręgu Naukowym. W praktyce władze lokalne zbojkotowały reskrypt carski. Z początkiem nowego roku szkolnego wykłady religii nigdzie się nie rozpoczęły.

Niewątpliwie jednak sprawa siedlecko-bialska była pierwszym ustępstwem, do którego społeczeństwo polskie zdołało nakłonić carat.



Piotr Szwarc

Satjagraha

Satjagraha, bo taką nazwę nosi metoda walki politycznej Gandhiego, nie powstałaby bez jego udziału lub osoby jemu podobnej. Stworzenie satjagrahy nie było zresztą jego celem. Powstawała ona ewolucyjnie w miarę krystalizowania się poglądów Gandhiego i jego stosunku do wrogich mu ludzi, z którymi stykał się w trakcie rozmaitych kampanii społecznych i politycznych. Tworzył ją w latach spędzonych w Afryce Południowej.

Na nazwę składają się dwa wyrazy: „sat” – prawda i „agraha” – niezłomność. Jest to najbardziej syntetyczne określenie tego, czym była walka w rozumieniu Gandhiego. Najważniejszym elementem składowym satjagrahy jest zasada ahinsy (najlepszym jej odpowiednikiem na gruncie kultury europejskiej jest pojęcie „caritas”), czyli niewyrządzania zła, które jest zaprzeczeniem prawdy. Wyszczególnił w niej Gandhi trzy podstawowe postulaty: obronę ludzi przed krzywdą, życzliwość dla przeciwnika, walkę bez gwałtu. Wyznawanie ahinsy sprawiło, że każdy akt przemocy wobec niego (np. aresztowanie) stawał się atutem. Jego postępowanie było tak czyste etycznie, że przeciwdziałanie mu stawiało zaangażowaną w to osobę na pozycji moralnie wątpliwej. *Jestem przekonany, że wszystkie te dobre uczynki (ze strony niedawnych przeciwników – P.S.) mam do zawdzięczenia mojej taktyce niestosowania przemocy*¹. Wierzył, że każdego można uczynić lepszym i duchowo mocniejszym. Przeto w swej działalności nigdy nie rezygnował z osób pozornie wrogich. Potrafił korzystać z pomocy nawet tych, przeciwko którym występował. Przeciwnicy w jednej sprawie mogli się stać sojusznikami w innej. Dlatego często mógł liczyć na brak przeciwdziałania ze strony władz brytyjskich, zwłaszcza że do pewnego

¹ Wypowiedzi M. K. Gandhiego pochodzą z jego *Autobiografii* (II wyd. pol., Warszawa 1969) oraz z wyboru pism zamieszczonego w książce Iji Lazari-Pawłowskiej *Gandhi* (Warszawa 1967).

momentu w rozlicznych akcjach nie występował w imieniu Kongresu i autonomii. Wszystko, co czynił, miało tylko przynieść ulgę pokrzywdzonym. Nic więcej.

Satjagraha pozornie wydaje się tym samym, co w Europie zwykliśmy nazywać biernym oporem. *Bierny opór* – pisze Gandhi – *został stworzony jako broń ludzi słabych; nie wyłącza on możliwości, że się dla osiągnięcia celu użyje fizycznej przemocy. Satjagraha natomiast stanowi broń ludzi silnych; nie dopuszcza ona przemocy w żadnych okolicznościach.* Dalej przyznaje: *Niemniej tylko ja sam wraz z kilkoma towarzyszami podejmowałem – jako wyraz siły – akcje będące satjagrahą, ale dla większości był to po prostu w najczystszej postaci bierny opór, stosowany dlatego, że byli zbyt słabi, aby posłużyć się metodami gwałtu.*

Satjagraha wyrosła z tradycji hinduistycznej. Sprawilo to, że zastosowana w europejskim systemie politycznym lub wzorującym się na nim nie pasowała do mechanizmów walki politycznej stosowanych w nim. Wprawdzie posługiwała się narzędziami typowymi dla Europy (np.: organizacje społeczne, partie polityczne, prasa, sądownictwo, petycje, strajki, wiece, bojkot, itd.), ale sposób ich wykorzystania przez Gandhiego był nieeuropejski (nieukrywanie w artykułach prasowych swoich słabych stron, nieodwoływanie się w przypadku zasądzenia, wyrzeczenie się przez organizacje stałych funduszy, zakaz prześladowania łamistrajków). Zalecanych przez siebie reguł przestrzegał Gandhi rygorystycznie. Złamanie którejs z nich, przede wszystkim chodziło mu o ahinsę, uznawał za klęskę. Wówczas najczęściej ogłaszał głódówkę. Był mahatmą („wielkim duchem“), bapą („ojcem“) i guru („nauczycielem“, „przewodnikiem“). Takie tytuły wiązały go w sposób szczególny z uczniami. Nie mogli pozostać obojętni na jego słowa i intencje wypowiedziane w czasie głódówek. Post i modlitwa były środkiem nacisku na hinduską opinię publiczną (której winy brał na siebie), żeby pohańowała się w swoim zapamiętaniu, i na władzę, która musiała brać pod uwagę konsekwencje wywołane śmiercią głodową Nauczyciela Indii. Surowość, z jaką ganił innych, wymagała od niego nie mniejszej wobec siebie. Jego misją było dawanie innym własnego przykładu.

Wymogi satjagrahy i mieszczącej się w niej ahimsy obowiązywały wszystkich, którzy walczyli razem z Gândhim. On sam nałożył na siebie jeszcze brahmaczarji („celibat”) i apagriahe („wyzbycie się własności”). Sądził, że w ten sposób jego służba dla narodu będzie bardziej bezinteresowna, a tylko taka może być w rezultacie korzystna politycznie dla Indii.

Już jako początkujący adwokat był zwolennikiem ugody. Ona była dla niego prawdziwym sukcesem. Nie chciał upokorzenia żadnej ze stron. Chciał jedynie wyzwolić z poniżenia jedną z nich – tę materialnie słabszą. W przeciwnym razie istniała groźba sięgnięcia przez pokonanych po intrygi, których nie znosił i przed którymi bronił się jawnością postępowania, lojalnością wobec Korony (której „bronił” przed złym ustawodawstwem) i legalizmem.

Źródło popularności satjagrahy można szukać w trudnym położeniu Hindusów w świecie urządzonym po europejsku, gdzie awans mógł następować tylko według prawideł europejskich. Satjagraha dawała taką szansę wszystkim Hindusom, jeśli przyjęli jej zasady, co ułatwiał jej hinduski autentyzm. Dzięki niej nadal atrakcyjny europeizm miał coraz silniejszą konkurencję w rodzimych wartościach. Uczyć się ich można było w trakcie satjagrahy lub w aśramie – społeczności żyjącej we wspólnym gospodarstwie i rządzącej się samodzielnie stanowionymi normami, w których największym novum było przyjęcie do grona rodziny „niedotykalnych”. Aśram był zbiorowością najbliższą wyobrażeniom Gandhiego o lepszym społeczeństwie hinduskim. Miano w nim realizować czteropunktowy program minimum: wyrzec się przemocy, dbać o jedność hinduskiej ludności wszystkich religii, całkowicie znieść niedotykalność i prąść płótno samodzielną, aby obyc się bez obcych towarów.

O skuteczności mozolnego nauczania społeczeństwa był równie mocno przekonany jak o skuteczności satjagrahy. Napisał, iż to, co jest możliwe do osiągnięcia dla jednostki, jest również dostępne ogółowi.

Żeby nie wywołać niepotrzebnych komplikacji, finanse organizacji powołanej do prowadzenia akcji satjagrahy były uzyskiwane w drodze dobrowolnych dotacji ze strony spo-

leczeństwa. Dzięki temu skutecznie broniono się przed zawiścią, intrygami i przekształceniem się w instytucję zbiurokratyzowaną. Wprawdzie żyło się z dnia na dzień, ale musiano za to stale zabiegać o poparcie społeczeństwa.

Trudno jest u Gandhiego rozgraniczyć religię, moralność i politykę. Zgodnie z tym, co napisał, moralność jest filarem a fundamentem – prawda. Broniąc prawdy (ma to najczęściej polityczne konsekwencje) nie można odwołać się do przemocy, co samo przez się jest dla Gandhiego sprawą wiary, a nie tylko instrumentem politycznym. *Bez najmniejszego wahania – a przecież z całą skromnością mogę powiedzieć, że ci, co twierdzą, jakoby religia nie miała nic wspólnego z polityką, nie wiedzą, czym jest religia.* Czymś takim była właśnie satjagraha – konglomerat moralności, religii i polityki.

Gandhiemu brakowało w Indiach tego, co mimo wszystkich ograniczeń było w Afryce Południowej – odpowiedzialności urzędu przed opinią publiczną. Satjagraha była próbą (zresztą udaną) upodmiotowienia społeczeństwa hinduskiego i stworzenia pełnoprawnej opinii publicznej.

Była bronią radykalną, wykorzystywaną po wyczerpaniu prawnych możliwości zlikwidowania przyczyn konfliktu, nie odwołującą się do gwałtu, a mimo to zapowiedź jej użycia była traktowana przez władze jak groźba.



Krzysztof Stefański

„Piękno, które by się za swoje uznało“

Polska architektura sakralna przełomu wieków

Niezwykłe ożywienie budownictwa kościelnego w ostatnich latach i wywołane nim polemiki dotyczące architektury wznoszonych kościołów skłaniają do przypomnienia innego, nie tak odległego okresu, gdy na naszej ziemi wyrosły setki nowych świątyń, a ruchowi temu towarzyszyły ostre spory i dyskusje. Chodzi o okres przełomu wieków, który zamknąć można datami 1890–1914. W ciągu tych 25 lat na ziemiach polskich wzniesiono, bądź poddano całkowitej przebudowie, co najmniej 800 kościołów rzymskokatolickich (budownictwo sakralne innych wyznań, również znaczące, w tym przypadku pomijamy). Niewątpliwie dalsze szczegółowe poszukiwania pozwolą na zidentyfikowanie kolejnych obiektów z tego okresu i sprawią, że podana wyżej liczba kościołów będzie musiała zostać zwiększona¹. Wyjaśnić przy tym należy, iż przy ustalaniu tej liczby brano pod uwagę obszar ówczesnych polskich diecezji rzymskokatolickich, podległych prymasowi Polski, arcybiskupowi gnieźnieńsko-poznańskiemu.

Ten olbrzymi ruch budowlany objął całość terenu administrowanego przez Kościół w Polsce, ale koncentrował się głównie na obszarze Królestwa Polskiego i Galicji, gdzie wzniesiono ok. 75% ogólnej liczby świątyń. Ruch ten zapoczątkowany został w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Jeszcze w poprzedniej dekadzie powstanie nowej świątyni stanowiło wydarzenie – w prasie z zainteresowaniem odnotowywano rozpoczętą w 1874 roku budowę nowego kościoła w Cichocinku według projektu Edwarda

¹ W artykule wykorzystano materiały zebrane do przygotowywanej pod kierunkiem prof. dra hab. Zygmunta Świechowskiego pracy doktorskiej p.t. *W poszukiwaniu stylu narodowego – polska architektura sakralna 1880–1925*. Jest on skrótowym zasygnalizowaniem niektórych wybranych zagadnień związanych się z tym tematem.

Cichockiego, który wzmiankowano jako jedną z *większych i ozdobniejszych świątyń wzniesionych ostatnimi laty w Królestwie*². Już wkrótce jednak liczba wznoszonych kościołów zaczęła wzrastać z roku na rok, aby w latach dziewięćdziesiątych przybrać rozmiary masowego ruchu budowlanego. Rekordowy okres to lata przed I wojną światową: w ciągu lat 1910–1914 rozpoczęto budowę ok. 200 kościołów. Kres tej narastającej akcji budowlanej położyła wojna, która wielu polskim świątyniom przyniosła zagładę.

To wielkie ożywienie budowlane tłumaczyć można kilkoma czynnikami. Decydującą rolę odegrał znaczny wzrost liczby ludności, szczególnie na terenie Królestwa i Galicji, wiążący się z rozwojem gospodarczym i polepszaniem się sytuacji materialnej i zdrowotnej ludności w ciągu II połowy XIX wieku. Rozwój przemysłu, zwłaszcza w pld.-zach. części Królestwa, spowodował znaczny, często wielokrotny wzrost ludności miast. Także i liczba ludności wsi szybko rosła, a jej sytuacja materialna dzięki reformie uwłaszczeniowej poprawiła się. Innym, nie mniej istotnym czynnikiem, było rozpowszechnianie się kultury i oświaty, co szło w parze z rozwojem świadomości narodowej szerokich warstw ludności. Kościół zaś, zarówno w sensie instytucji jak i budynku, stanowił symbol i ostoję polskości i kultury narodowej. Gdy więc, wskutek wzrostu liczby ludności, stare kościoły stawały się za ciasne bądź popadały w ruinę, rzucane przez księży hasło budowy nowej, większej i piękniejszej świątyni padało na podatny grunt. „Spiritus movens” takiego przedsięwzięcia stawał się miejscowy proboszcz, od którego energii i przedsiębiorczości zależało, czy zostanie ono uwieńczone sukcesem. Osobistemu zaangażowaniu owych księży, gromadzących fundusze i zagrzewających wiernych do pracy i ofiar, zawdzięczają swoje powstanie setki kościołów. Fundusze zbierano wśród parafian. Duże sumy łożyli zazwyczaj posiadacze ziemscy, a w ośrodkach przemysłowych fabrykanci. Niekiedy kościół był w całości fundacją zamożnej osoby z warstw arystokracji polskiej.

Kwestia kosztów odgrywała niebagatelną rolę. Zazwyczaj środki, jakimi dysponowano, okazywały się zbyt skromne w stosunku do ambitnych zamierzeń, co powodowało czę-

ste przerywanie robót i przeciąganie się budowy na wiele lat. Oszczędności szukano zastępując materiały lepszej jakości gorszymi lub ograniczając zużycie kamienia na rzecz znacznie tańszej cegły. Wykorzystywano też często dobrowolną pracę parafian. Minimalny koszt wzniesienia małego kościoła, przy wykorzystaniu pracy parafian, wynosił ok. 40 tys. rubli. Koszt budowy dużej świątyni trudno określić dokładnie, gdyż wszelkie kosztorysy były zazwyczaj przekraczane. Przykładowo można podać, iż koszt wzniesienia kościoła Św. Stanisława Kostki w Łodzi (od 1920 r. katedra) obliczono wstępnie na 240 tys. rubli².

Odrębny problem stanowiło wyposażanie kościoła, zazwyczaj kosztowne i długotrwałe. W tych miejscowościach, gdzie istniały znajdujące się w dobrym stanie dawne obiekty bądź brakowało środków na wzniesienie nowego kościoła, zadowalano się, by pomieścić zwiększoną liczbę wiernych, rozbudową starej świątyni. Łączyło się to często ze złożonymi problemami natury konserwatorskiej, stanowiącymi osobne, obszerne zagadnienie.

Akcja budowy nowych kościołów miała w sobie coś z wielkiego religijno-narodowego ruchu, w który spontanicznie angażowały się szerokie warstwy ludności. Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod nowy kościół i konsekracja gotowej już świątyni, zwykle z udziałem biskupa, była dla całej parafii wielkim świętem o wymowie religijnej i patriotycznej. Było też w tym coś ze współzawodnictwa: gdy w jednej z parafii powstawał nowy okazały kościół, szybko i w sąsiednich parafiach, często pod presją mieszkańców, rozpoczynano przygotowania do budowy nowej świątyni.

Nie wszędzie jednak akcja budowlana mogła się rozwijać. Na terenach zaboru rosyjskiego poza granicami Królestwa obowiązywały popowstaniowe ustawy represyjne, które znacznie ograniczały możliwości budowy nowych kościołów katolickich. Dopiero ukazy tolerancyjne z 1905 roku sprawiły, iż ruch budowlany objął tereny wschodnie, a zwłaszcza teren Litwy.

² „Przegląd Techniczny”, R. 11: 1885, z. IX, s. 55.

³ *Budowa kościoła Św. Stanisława Kostki w Łodzi – protokoły zebrań Komitetu Budowy 1898–1910*, Teczka II. Archiwum Diecezjalne w Łodzi.

Rosnąca liczba nowych kościołów, które wrastały w krajobraz polskich wsi i miasteczek, spowodowała, że ich forma architektoniczna zainteresowała nie tylko środowisko architektów, ale też szersze kręgi społeczne. Druga połowa XIX wieku była okresem niepodważalnego panowania neogotyku w architekturze sakralnej Europy. Już w okresie romantyzmu formy gotyckie uznano za najświetniejszy wyraz „chrześcijańskiego ducha” i najbardziej godne chrześcijańskiej świątyni. Jedynym stylem, który mógł konkurować z neogotykiem, był neoromanizm, gdyż i jego formy wyrastały z okresu średniowiecza i były tym samym, tak jak formy gotyckie, uważane za wytwór epoki potęgi i jedności Kościoła. Monopol stylów średniowiecznych, a zwłaszcza gotyku, sprawił, że i w polskich wsiach i miasteczkach wyrastały kościoły o formach zaczerpniętych z gotyckich katedr. Wzory czerpano z Francji, Anglii i Niemiec przenosząc je bezkrytycznie na polski grunt. Władysław Łuszczkiewicz, wybitny polski historyk sztuki, mógł w 1887 roku napisać: *Wyrastają też ceglane kościoły gotyckie jak grzyby po deszczu, często bardzo poprawne, zawsze jednakże chłodne i bezduszne*⁴. Budowano też kościoły neoromańskie, jak kościół Św. Św. Piotra i Pawła w Warszawie według projektu J. Dziekońskiego i E. Cichockiego czy też kościół w Lubaczowie projektu A. Kuhna. Omawiając ten ostatni projekt publicysta „Czasopisma Technicznego” pisał w 1885 roku: (dotychczas kościoły) *budowano bez wybitniejszego charakteru architektonicznego, godnego tak wzniosłego celu (...), z prawdziwym więc zadowoleniem powitać należy od niedawna objawiony postęp w pojmowaniu i zainteresowaniu sztuki architektonicznej, objawy tem cenniejsze, że zalecają się nie samem naśladownictwem, lecz i własną pracą architektów*⁵.

Reakcją na schematyczne powielanie importowanych form neogotyckich i neoromańskich było pojawienie się w polskiej architekturze sakralnej koncepcji „stylu narodowego”, opartego o formy dawnych dzieł architektury. Idea taka nie była w XIX-wiecznej Europie niczym nowym i oryginalnym. W sytuacji Polski, kraju rozdzielonego między trzech zaborców, miała jednak szczególne znaczenie jako jeszcze jedna próba podkreślenia narodowej odrębności

i samodzielności. Pierwszą próbą wypracowania „stylu narodowego” była koncepcja „gotyku (lub, jak wówczas określano: ostrołuku) wiślano-bałtyckiego”. Miał to być styl opierający się na formach ceglanego gotyku pomorskiego. Jego propagatorem był od początku lat osiemdziesiątych warszawski publicysta i krytyk sztuki Karol Matuszewski (1842–1902), który pisał: *...szkoda każdej straconej sposobności wznowienia naszego kościelnego budownictwa XIV i XV wieku*⁴. Głosił on przy tym konieczność podjęcia gruntownych badań nad rodzimym gotykiem, podkreślając widoczne w nim wpływy niemieckie, a zwłaszcza krzyżackie: *Nie bez znaczenia dla nas są też gotyckie budowle Krzyżaków; były one jak się zdaje pierwszymi wzorami naszych ostrołukowych świątyń i dziś w niejednym szczególe nas objaśnić i wiedzę naszą uzupełnić by mogły*⁵.

Według Z. Kieślńskiego styl „wiślano-bałtycki” prezentował wzmiankowany wcześniej kościół w Ciechocinku. Gdy w 1886 roku ogłoszono konkurs na projekt kościoła dla Pragi (warszawskiej), w regulaminie zastrzeżono, iż styl jego ma być *ostrołuczny w odcieniu tak zwanym wiślano-bałtyckim*, na zewnątrz ceglany czyli w stylu „rohbau”⁶. Zwyciężył projekt J. Dziekońskiego, według którego wzniesiono w latach 1888–1901 okazałą świątynię neogotycką o dwuwieżowej fasadzie. Innym znacznym obiektem z tego czasu prezentującym styl „wiślano-bałtycki” był kościół Wniebowzięcia NMP w Łodzi wybudowany w latach 1888–1897, autorstwa Konstantego Wojciechowskiego. Formy tego obiektu nawiązywać miały do architektury katedry we Włocławku.

Koncepcja „ostrołuku wiślano-bałtyckiego” szybko znalazła krytyków. Współczesny Matuszewskiemu warszawski krytyk sztuki, Franciszek K. Martynowski, ostro sprzeciwił się wskrzeszaniu stylu gotyckiego w oparciu o formy archi-

⁴ Władysław Luszczykiewicz, *Kilka słów o naszym budownictwie w epoce ostrołukowej (...)*, w: „Przegląd Techniczny”, R. 13: 1887, z. 3, s. 54.

⁵ Stanisław Chotoniowski, *Projekt nowego kościoła w Lubaczowie*, w: „Czasopismo Techniczne”, R. II: 1884, z. 7, s. 83.

⁶ Karol Matuszewski, *O architekturze u obcych i u nas. Uwagi ze stanowiska estetycznego*, w: „Biblioteka Warszawska” 1881, T. 3, s. 393.

⁷ Tamże, s. 392.

⁸ „Przegląd Techniczny”, R. 12: 1886, z. 11, s. 263.

tektury pomorskiej, nie dostrzegając w nich „ducha narodowego”: *...nie możemy się zgodzić na to, aby tak zwany „gotyk wiślano-bałtycki” był polskim wytworem. Cała Meklemburgia i Pomorze słusznie upominają się o ojcostwo jego*⁹. Celne uwagi na temat lansowanego „stylu” wygłosił również, cytowany już wcześniej, W. Łuszczkiewicz. Stwierdził on, iż uznać go można za charakterystyczny jedynie dla północnych ziem polskich i że określony on został już wcześniej jako *budownictwo ceglane nizin północno-wschodnio-niemieckich*¹⁰. Znacznie ciekawszą i bogatszą odmianę stylu gotyckiego stanowi według Łuszczkiewicza architektura małopolska, łącząca cegłę i kamień. Popularność ceglanej architektury „ostrołuku wiślano-bałtyckiego” tłumaczy on taniością i dostępnością cegły, podczas gdy kamień jest materiałem drogim i nie wszędzie dostępnym. Opinię tę potwierdzi kilkanaście lat później Józef Dziekoński. Pisząc w krakowskim „Architekcie” o swoim kościele Św. Floriana na Pradze, stwierdził, iż na wybór stylu „nizin niemieckich” – architektury ceglanej z użyciem niewielkiej ilości kamienia – miały w dużej mierze wpływ względy oszczędnościowe¹¹.

Krytykowaną koncepcję „ostrołuku wiślano-bałtyckiego” miała w latach dziewięćdziesiątych zastąpić koncepcja „stylu nadwiślańskiego”. Jej twórcą był Jan Sas-Zubrzycki – architekt, badacz architektury średniowiecznej, autor wielu prac. W jego działalności pisarskiej dominowało ustawiczne poszukiwanie „form narodowych” w dawnej architekturze polskiej, które odznaczało się daleko posuniętym szowinizmem. W swoich pracach, idąc śladem Łuszczkiewicza, proponuje Sas-Zubrzycki zwrócenie się ku formom gotyckiej architektury Małopolski, a szczególnie Krakowa. W architekturze tej odnajduje on bogactwo „pierwiastków narodowych” oraz wielką różnorodność i oryginalność form. Apeluje przy tym o ich wskrzeszenie we współcześnie wznoszonych kościołach: *...świętym obowiązkiem naszym winno być wskrzeszenie form nam tylko swojskich*¹². Własne jego próby architektoniczne nie były jednak nazbyt szczęśliwe. Kościoły Sasa-Zubrzyckiego to pozbawione wdzięku kompilacje form romańskich i gotyckich (w Czortkowie, Cieklinie, OO. Misjonarzy w Tarnowie), mające niewiele

wspólnego z dawną architekturą Małopolski, a niekiedy prawdziwe architektoniczne „potwoki” (kościół w Porębie Radnej). Próba zaś zbyt dosłownego wskrzeszenia gotyku krakowskiego przyniosła rezultat w postaci kościoła w podkrakowskim Podgórzu, który nie bez racji określa się mianem zmonumentalizowanej wersji krakowskiej szopki.

Niezależnie jednak od sporów na temat „wyższości” jednego „stylu” nad drugim, w polskiej architekturze sakralnej ostatniego dziesięciolecia XIX wieku dominował neogotyk w różnych odmianach. Wznoszono też kościoły neoromańskie bądź łączono formy gotyckie i romańskie, tworząc dzieła w stylu, który określić można mianem „neosredniowiecznego”. Formy te zachowały również swoją popularność w pierwszej dekadzie naszego wieku. W stylach średniowiecznych wzniesiono olbrzymią większość kościołów omawianego okresu. Ich twórcami było co najmniej kilka dziesiątek architektów. Wśród nich wyróżnić można kilku prawdziwych „potentatów” mających na swoim koncie po kilkadziesiąt realizacji. Na pierwszym miejscu należałoby wymienić Józefa Piusa Dziekońskiego (1844–1927), przez wiele lat architekta archidiecezji warszawskiej. Pozostawił on po sobie wielką liczbę neogotyckich kościołów, którym często nadawał monumentalny, „katedralny” charakter (m.in. kościół Św. Floriana w Warszawie, kościoły w Białymstoku, Grybowie, Częstochowie, Radomiu). W podobnym stylu tworzył Konstanty Wojciechowski (1841–1910), architekt diecezji kujawsko-kaliskiej, autor m.in. kościoła Wniebowzięcia NMP w Łodzi, kościołów w Turku i Kutnie. Ku formom romańskim skłaniał się Edward Cichocki (1833–1899) – obok wzmiankowanych już kościołów, w Ciechocinku i Św. Św. Piotra i Pawła na Koszykach w Warszawie, wymienić należy jego neoromański kościół Św. Augustyna w Warszawie (współautorstwo J. Hussa). Liczne realizacje w dziedzinie architektury sakralnej ma

⁹ Franciszek Ksawery Martynowski, *Na przełomie sztuki polskiej*, Warszawa 1882, s. 16.

¹⁰ W. Łuszczkiewicz, dz. cyt., s. 53.

¹¹ Józef Dziekoński, *Kościół parafialny Ś-go Floriana na Pradze pod Warszawą*, w: „Architekt”, R. I, nr 1, szp. 8.

¹² Jan Sas-Zubrzycki, *Styl nadwiślański jako odcień sztuki średniowiecznej w Polsce*, Kraków 1910, s. 183.

również na swoim koncie działający na terenie Galicji Sławomir Odrzywolski (1846–1933), autor m.in. obiektów w Mrowli, Równem i Rabce.

Formy neogotyckie i neoromańskie dominują również w twórczości architektów młodszego pokolenia, którzy wkraczają na arenę w latach dziewięćdziesiątych. Ich poczynaniami kieruje często hasło: poszukiwanie „stylu narodowego”. Do twórców tych, obok działającego na terenie Galicji Jana Sasa-Zubrzyckiego (1860–1935), o którym była już wyżej mowa, zaliczyć trzeba Stefana Szyllera (1857–1933). Swoje poglądy na temat „stylu narodowego” zaprezentował późno, bo dopiero w roku 1913. W opublikowanej na łamach „Przeglądu Technicznego” pracy „Czy mamy polską architekturę”, która w 1916 r. wydana została w rozszerzonej wersji książkowej¹³, „swojskich” cech naszej architektury dopatruje się on w polskim budownictwie drewnianym i zasadach z niego wynikających. Wskazuje przy tym na swoistość polskiego gotyku. Odrzuca jednak terminy „gotyk wiślano-bałtycki” i „styl nadwiślański” stwierdzając, iż najwłaściwiej byłoby mówić po prostu o gotyku polskim. W swoich budowlach kościelnych Szyller stosuje formy neogotyckie, czerpiąc często z motywów krakowsko-małopolskich, w czym bliski jest koncepcji „stylu nadwiślańskiego”. Wśród wzniesionych przez Szyllera kościołów wyróżnić można obiekty w Charłupi Małej, Ciepeliowie i Sielcach pod Sosnowcem.

Oryginalnością wyróżniają się sakralne realizacje związanego z Krakowem, a następnie ze Lwowem, Teodora Talowskiego (1857–1910). Artysta ten wykorzystywał motywy gotycko-romańskie i umiejętnie łącząc kamień z cegłą tworzył malowniczą całość. Talowski nie szermował hasłem „stylu narodowego” i w swoich projektach czerpał wyrażnie z wzorów angielskich. Do jego najbardziej interesujących dzieł zaliczyć trzeba kościoły w Suchej Beskidzkiej, Tarnopolu, Lwowie (Św. Elżbiety), czy też dużą kaplicę kolonii robotniczych w Nowym Sączu. Wśród architektów tego pokolenia wyróżnić należałoby jeszcze Tomasza Pajderskiego (1864–1908). Ten związany z Wielkopolską twórca pojawił się na krajowej scenie nieco później, bo ok. 1900 roku, gdyż wcześniej przez kilka lat pracował na tere-

nie Niemiec. W jego twórczości sakralnej dominował neo-romanizm rodem z Nadrenii – w tym stylu wznosił kościoły w Jutrosinie (jedna z najznacniejszych realizacji w omawianym okresie na terenie Poznańskiego) i w Mińsku Litewskim.

Z biegiem lat wkraczają na teren polskiej architektury sakralnej nowe prądy i przełamany zostaje monopol stylów średniowiecznych. Epizodem jedynie był w budownictwie kościelnym „styl zakopiański”. Ten lansowany na przełomie wieków „styl”, który miał równie wielu zwolenników co przeciwników, był pierwszą próbą stworzenia polskiego „stylu narodowego” w oparciu o formy budownictwa ludowego. W architekturze sakralnej zaowocował on jedynie kilkoma kaplicami, wśród których najbardziej znana jest kaplica na Jaszczurówce pod Zakopanem projektu Stanisława Witkiewicza, oraz niezwykle oryginalnym projektem (nie zrealizowanym) kościoła Św. Elżbiety we Lwowie. Jego autor, Jarosław Wojciechowski, przeniósł motywy podhalańskiego budownictwa drewnianego na murowany obiekt dużej skali, co było próbą tyle śmiałą, ile ryzykowną. Inne próby sięgania w architekturze kościelnej do form ludowych były do połowy pierwszej dekady naszego stulecia nieliczne. Jedną z nich był prosty kościółek wiejski w Schodnicy, projektu S. Odrzywolskiego (1901 r.).

Początek wieku przyniósł w dziedzinie architektury sakralnej ważne wydarzenie, jakim był konkurs na kościół Zbawiciela w Warszawie (1901 r.). Konkurs ogłoszono w momencie, gdy polska architektura sakralna znajdowała się w pełnym rozkwicie i stał się on okazją do zmierzenia swoich sił przez czołówkę architektów polskich (regulamin konkursu stwierdzał, iż mogą brać w nim udział jedynie architekci polscy). Jego rangę podnosił fakt, że dotyczył obiektu, który miał stać w centrum stolicy. Konkurs nie wytyczył nowych dróg w architekturze kościelnej – był raczej podsumowaniem jej dotychczasowego stanu, w tym wysiłków znalezienia „stylu narodowego”. Stylu, w jakim miał być wzniesiony kościół, nie określono. Stąd płon konkursu zawierał projekty w całej gamie stylów. Zwyciężył

¹³ Stefan Szyller, *Czy mamy polską architekturę*, w: „Przegląd Techniczny”, T. LI, R. XXXIX: 1913, nr 34, 35, 44, s. 455 nn.

monumentalny, neogotycki projekt S. Szyllera, drugie miejsce zajął renesansowo-barokowy projekt spółki: Dziekoński, Panczakiewicz, Żychiewicz. Wyniki konkursu zostały bardzo pozytywnie ocenione przez publicystę „Przeglądu Technicznego”, który pisał, że optymizmem napawa fakt, iż twórcy odrzucając obce motywy zwrócili się do *skarbcza plastyki własnej – rodzimej. I stanął przed nami szereg dzieł w stylu gotyckim, renesansowym i romańskim, z odzieniem wyraziście swojskim...*¹⁴ Cechy „swojskie” były również wysoko oceniane przez konkursowe jury.

Do realizacji skierowano projekt odznaczony drugą nagrodą. Była to widoczna nobilitacja form renesansowo-barokowych, do niedawna jeszcze na polu architektury sakralnej w Polsce rzadko dostrzeganych, i przełamanie monopolu stylów średniowiecznych. Za symptomatyczny można również uznać fakt, że współtwórcą tego projektu był J. Dziekoński, czołowy przedstawiciel neogotyku. Ta zmiana postawy Dziekońskiego znajduje później odbicie w jego wypowiedzi, iż najbardziej charakterystyczny dla polskich kościołów jest barok w swoistej polskiej odmianie. Odznaczony pierwszą nagrodą projekt Szyllera został w nieco zmienionej wersji zrealizowany w Sielcach pod Sosnowcem.

Innym ważnym konkursem z tego okresu, tym razem na terenie Galicji, był konkurs na kościół Św. Elżbiety we Lwowie (1903 r.). Regulamin konkursu stwierdzał tym razem, że projekty mają być w *stylu romańskim, przejściowym lub wczesno-gotyckim*; i w tym przypadku w konkursie udział wziąć mogli jedynie architekci polscy. Pierwszą nagrodę zdobyły ex aequo projekty S. Odrzywolskiego i T. Tałowskiego, pierwszy w stylu „przejściowym”, drugi neogotycki. Zrealizowany został projekt T. Tałowskiego.

Obydwa te konkursy zamykają pewien etap w rozwoju polskiej architektury sakralnej – etap eklektycznego powtarzania i kompilowania form historycznych, zdominowany przez neogotyk i styl neoromański. W ciągu kilku następnych lat doszła do głosu nowa generacja architektów, którzy wydali walkę eklektyzmowi w architekturze. Batalia ta wiązała się z rewolucyjnymi przemianami, jakie zachodziły w tym okresie w architekturze europejskiej i jednocześnie,

z niewielkim opóźnieniem, w architekturze polskiej. Zrywano radykalnie z dziewiętnastowiecznym eklektyzmem szukając nowych, oryginalnych dróg rozwoju architektury. W przypadku polskiej architektury sakralnej nie chodziło bynajmniej o całkowite zrywanie z przeszłością. Walka toczyła się o twórczy i samodzielny do niej stosunek, o czerpanie inspiracji, a nie schematyczne powielanie dawnych motywów. Odbывало się to pod hasłem stworzenia „stylu narodowego” (lub inaczej „swojskiego”), które nie tylko nie traciło, ale zyskiwało na znaczeniu. Szukając inspiracji zwrócono się ku formom budownictwa ludowego i dawnego budownictwa drewnianego. Czerpiąc z dawnych stylów szukano inspiracji w małych kościółkach rozspanych po naszej ziemi.

Wśród grupy młodych twórców, którzy przewodzili tym poszukiwaniom, wyróżnić należy Jarosława Wojciechowskiego (1874–1942; syna Konstantego), Zdzisława Kalinowskiego (1877–1926), Tadeusza Szaniora (ur. 1877), Zdzisława Mączyńskiego (1878–1961), Konstantego Jakimowicza (1879–1960), Czesława Przybylskiego (1880–1936), Oskara Sosnowskiego (1880–1939) czy też starszego od nich, ale bliskiego im w swoich poczynaniach, Kazimierza Skórewicza (1866–1950).

Za pierwsze przykłady rodzącej się nowej architektury kościelnej uznać można projekty zgłoszone na konkurs na kościół przy cukrowni „Zagłoba” na Lubelszczyźnie (1906 r.). Odznaczony I nagrodą projekt K. Skórewicza i II nagrodą projekt T. Szaniora, stanowią swobodne przetłumaczenie motywów polskiego budownictwa drewnianego na architekturę kamienną z użyciem elementów „stylu zakopiańskiego” i form romańskich, które tworzą spójną całość. Nowe tendencje uległy skryształizowaniu w projektach nadesłanych na konkurs na kościół w Limanowej (1909 r.) oraz na konkurs na kościół we wsi Orłów (1910 r.). Większość nagrodzonych i wyróżnionych na tych konkursach projektów (Limanowa: I nagr. Z. Mączyński, II nagr. W. Minkiewicz i K. Jakimowicz; Orłów: I nagr. Z. Kali-

¹⁴ Antoni Jabłoński, *Przegląd projektów kościoła Zbawiciela w Warszawie, w: „Przegląd Techniczny”, T. XXXIX: 1901, nr 21, s. 189.*

nowski i Cz. Przybylski, II nagr. J. Wojciechowski, III nagr. O. Sosnowski) czerpie z różnych źródeł – z architektury ludowej, z dawnej architektury drewnianej, ze sztuki romańskiej i w dużej części z baroku. Elementy te łączą się jednakże w harmonijną całość, która tworzy własny styl. Określić go można mianem „swojskiego”. Pojęcie „swojskości” należało bowiem do najczęściej stosowanych przez nową generację twórców dla określenia kierunku swoich poszukiwań twórczych. Styl ten odznacza się ciężkością i masywnością bryły, która wyrasta jakby z ziemi zwężając się ku górze. Podkreśla to wyniosły dach, dominujący w sylwecie kościoła, a także, zwężająca się najczęściej ku górze, wieża w fasadzie. Całość tworzy malowniczą sylwetę, co najczęściej podkreśla plastyczny sztafaż, w jakim prezentowano te projekty.

Młodzi architekci zabierali chętnie głos zamieszczając w prasie swoje polemiczne opinie i artykuły. Na łamach „Przeglądu Technicznego” K. Skórewicz i Z. Mąceński nawoływali do wysiłków nad wypracowaniem nowej polskiej architektury w oparciu o „motywy swojskie”. Protestowano przed zaśmiecaniem krajobrazu polskich wsi i miasteczek „romańskimi i gotyckimi katedrami”. Z okazji konkursu na kościół w Orłowie w „Architekcie” pisano: *...owo poszukiwanie swojskości nie jest odgadywaniem jakiejś tajemnicy, dotychczas ukrytej, a tkwiącej gdzieś w narodzie w stanie gotowym, ani też szukaniem za wszelką cenę nowych form, które jako narodowe uznane kiedyś będą. Istnieje tylko ogólne dążenie do charakteru, do własnego wyrazu w budownictwie, pragnienie piękna, które by się za swoje uznało. Ruch ten przeciwstawia się owym niesmacznym „gotyckim” i „romańskim” katedrom licznie stawianym*¹⁵.

W 1909 roku rozstrzygnięto konkurs na kościół Niepokalanego Poczęcia NMP w Warszawie. Wzbudził on liczne kontrowersje, których powodem było regulaminowe zastrzeżenie, iż obiekt *ma być zaprojektowany w stylu jednolicie romańskim*. Mimo tego typowego dla postawy eklektycznej ograniczenia konkurs przyniósł kilka interesujących prac. Ich autorzy, architekci młodej generacji, potraktowali formy romańskie jako tworzywo do realizowania własnych wizji plastycznych, w których harmonijnie kształtowali

malownicze masy. Odznaczoną I nagrodą pracę O. Sosnowskiego (realizowaną przez wiele lat od roku 1911) J. Wojciechowski określił słowami godnymi przytoczenia: *...jest to piękna na temat romańszczyzny fantazja, w której autor po swojemu, w sposób zupełnie indywidualny rozwija przekazane przez wieki tradycje*¹⁵. Wysoko ocenił też Wojciechowski projekty Z. Mąceńskiego oraz Z. Kalinowskiego i Cz. Przybylskiego. Jednocześnie krytycznie odniósł się do regulaminowego ograniczenia stylowego pisząc, że błędem jest nakazywać projektowanie ściśle w stylu historycznym, t.j. stylu martwym.

Do kwestii tej nawiązał wkrótce też Z. Mąceński, który wyrastał na czołowego przedstawiciela grupy „młodych gniewnych”. W artykule zamieszczonym w „Przeglądzie Technicznym” ostro ocenił on dotychczasową sytuację w polskiej architekturze kościelnej, pisząc ze swadą: *Jeżeli jest mowa o jakim kościele (mam na myśli budowle współczesne, a nie zabytki), to usłyszymy na pewno, że kościół jest w stylu romańskim, gotyckim lub renesansowym, choć w większości wypadków właściwiej byłoby powiedzieć: w stylu fabrycznym lub kolejowym. Cóż się zresztą dziwić tym naiwnym odezwaniom jednostek, jeżeli nawet konkursy ogłasza się na kościoły „jednolicie romańskie” (konkurs na kościół Niep. Pocz. NMP), ba!, jeżeli nawet bardzo wzięci architekci piszą rozprawy na temat, który styl jest wybitnie chrześcijański? a który mniej wybitnie? a który zgola pogański?*¹⁷ Pisząc o potrzebie pracy nad nowym, „swojskim” stylem, podkreśla Mąceński konieczność coraz bardziej samodzielnego stosowania form historycznych, tak aby na koniec od nich się uwolnić. Na drodze ku temu stoi jednak zachowawcza postawa zamawiających, którzy dyktują architektowi styl przyszłej świątyni. Jest to wyraźny przytyk w stronę konserwatywnych pod względem gustów estetycznych księży, którzy najchętniej widzieliby w swojej parafii kolejną „gotycką katedrę”, z nieufnością traktując poszukiwania młodych

¹⁵ „Architekt”, R. XI: 1910, nr 4, s. 5.

¹⁶ Jarosław Wojciechowski, *O konkursie na kościół Niepok. Poczucia NMP*, w: „Przegląd Techniczny”, T. XLVII, R. XXXV: 1909, nr 12, s. 148.

¹⁷ Zdzisław Mąceński, *Styl oraz jego wpływ na praktyczność i koszt kościołów*, w: „Przegląd Techniczny”, T. XLVII, R. XXXV: 1909, nr 36, s. 417.

architektów. Choć księży takich z pewnością ówczesnie nie brakowało, to jednak w kręgach kościelnych coraz silniej poczęła się przejawiać nowa postawa w stosunku do architektury nowo wznoszonych kościołów.

Dobitnym tego wyrazem było powstanie w 1908 r. w diecezji kujawsko-kaliskiej „Diecezjalnego komitetu archeologiczno-budowlanego”. Zadaniem komitetu była opieka nad zabytkami sztuki kościelnej i ich konserwacja oraz pomoc w estetycznej i funkcjonalnej ocenie wznoszonych kościołów i nabywanego wyposażenia: *Aby zapobiedz często zdarzającemu się budowaniu świątyń, ani odpowiadających najelementarniejszym wymaganiom estetyki, ani istotnym potrzebom pod względem praktycznym i zagrozić drogę do kościołów tandecie i szablonowi, które tak się rozwieliły...*¹⁸ Komitet rozwinął wkrótce ożywioną działalność oceniając projekty nowych kościołów i udzielając konsultacji przy rozbudowie starych. Współpracowano przy tym z warszawskim Towarzystwem Opieki nad Zabytkami Przeszłości. Jednym z najbardziej aktywnych działaczy Komitetu stał się ksiądz Władysław Górczyński, który chętnie sięgał po pióro. W 1911 roku ukazał się jego artykuł p.t. „Dwa konkursy”, w którym dał wyraz swoim poglądom na architekturę sakralną w Polsce. Okazją do napisania artykułu były dwa rozstrzygnięte w 1911 roku konkursy: na kościoły w Mąkoszynie i we Włocławku-Burlarce. Ks. Górczyński w radykalny sposób zaatakował postawę eklektyczną w architekturze sakralnej, a szczególnie architekturę neogotycką. Zwrot ku neogotykowi w XIX wieku był według niego fatalnym błędem, gdyż od sztuki kościelnej odsunęli się architekci-artyści, a ich miejsce zajęli architekci-rzemieślnicy: *Piewcy gotyku (...) zerwali węzeł łączący Kościół ze sztuką*¹⁹. Sztuka kościelna musi być żywa i autentyczna, musi wyrażać ducha epoki, w jakiej jest tworzona. Budowanie na początku XX wieku kościołów gotyckich *jest anachronizmem, jest kłamstwem*. Architektura świątyni winna zawsze służyć jak najlepiej wiernym stosując formy i rozwiązania odpowiednie do wyłaniających się potrzeb, wykorzystując przy tym osiągnięcia architektury świeckiej: *Kościół katolicki, jako organizm pełen życia i tytanicznej rozrodczej siły, nigdy tak jak Kościół wschodni nie zasklepiat*

się w jednym kształcie świątyni. Wychodząc z tych założeń z optymizmem ocenia ks. Górzyński pojawienie się nowych tendencji w polskiej architekturze sakralnej dostrzegając w nich próbę stworzenia autentycznej współczesnej architektury kościelnej i odnowienie związków Kościoła ze sztuką.

Nowe tendencje znalazły swój wyraz w projektach nadesłanych na omówione przez ks. Górzyńskiego konkursy: na kościół w Mąkoszynie i we Włocławku-Burlarce. Prace nadesłane na pierwszy z nich były kontynuacją stylu „swojskiego”. Pierwszą nagrodę zdobył Z. Mączyński, utrwalając tym samym swoją wysoką pozycję w budownictwie kościelnym. Opisując jego projekt ks. Górzyński stwierdza: *...patrzącego na całokształt pomysłu ogarnia atmosfera swojska*. W drugim konkursie I nagrodę zdobył Cz. Przybylski, a jego pracę autor artykułu scharakteryzował następująco: *...ugrupowanie mas czyni (...) imponujące, majestatyczne wrażenie...*

Cytowane wyżej celne uwagi ks. Górzyńskiego dobrze oddają charakter przemian, jakie zaszły w ostatnich latach przed I wojną światową w stosunku do budownictwa kościelnego. Porównanie tej postawy z poglądami „piewców gotyku” z końca XIX wieku ukazuje drogę, jaką przeszła polska architektura sakralna w omawianym okresie lat 1890–1914. Jest to droga od schematycznego powielania przenoszonych z Zachodu eklektycznych form, poprzez próby nadania architekturze neogotyku znamion „stylu narodowego”, po odważne poszukiwanie własnego wyrazu, czego uwieńczeniem było wykrystalizowanie się „stylu swojskiego”. Dalszy rozwój polskiego budownictwa kościelnego w tym kierunku przerwała niestety I wojna światowa. „Styl swojski” odrodził się co prawda w niepodległej już Polsce, ale już w połowie lat dwudziestych wyparty został przez nowe, modne wówczas nurty w architekturze sakralnej. Optymizmem może napawać fakt, iż współcześnie w niektórych projektach kościołów możemy odnaleźć wiele z atmos-

¹⁸ Diecezalny komitet archeologiczno-budowlany, w: „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, R. II: 1908, nr 4, s. 116.

¹⁹ Władysław Górzyński, *Dwa konkursy*, w: „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, R. V: 1911, nr 5, s. 152 nn.

fery „stylu swojskiego“, czego najlepszym przykładem jest wznoszony obecnie kościół na Ursynowie-Północ w Warszawie (arch. arch. M. Budzyński i P. Wiche). W zjawisku tym dostrzec można zbieżność z sytuacją z początku wieku. Tak jak wówczas znużenie schematycznym powielaniem form historycznych, tak obecnie znużenie modernizmem i „nowoczesnością“ w architekturze kościelnej skłoniło wielu twórców do zwrócenia się ku formom dawnych wiejskich i małomiasteczkowych kościołów, aby odnajdując w nich atmosferę „swojskości“ czerpać inspirację dla swych twórczych poszukiwań.

**„Beauté qu'on pourrait considérer comme sienne“
Architecture sacrale polonaise 1890-1914**

Le récent avivement des constructions sacrales nous rappelle une période semblable, lorsque dans notre pays des centaines de temples nouveaux s'élevaient, et ce mouvement était accompagné de controverses et de discussions acharnées. Il s'agit du temps entre 1890 et 1914. Au cours de

ces 25 ans on a élevé ou entièrement reconstruit au moins 800 églises catholiques romaines sur les territoires polonais. Ce mouvement gigantesque de construction se concentrait surtout dans le Royaume de Pologne et en Galicie.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Pamflet o świętościach

Uczestniczyłem niedawno w znamienym wieczorze dyskusyjnym. Był poświęcony pamięci marszałka Piłsudskiego w rocznicę jego śmierci. Referaty wygłosili wybitni profesorowie-historycy. W sali było wiele znanych twarzy. Przy wejściu sprzedawano starannie i ładnie odbite konterfekt Naczelnika Państwa. Panował duch skupienia i uwielbienia. Było to we współczesnej Warszawie i gdzież by indziej mogło być? No, oczywiście w przedwojennej Warszawie, wtedy mogło, ale już nie w emigracyjnym Londynie za czasów Sikorskiego, Popiela, Mikołajczyka, Libermana.

Czasy się zmieniły. W sali zasiadali przedstawiciele różnych formacji umysłowych, ludzie o wielce różniących się życiorysach i skomplikowanych, odmiennych doświadczeniach. Normalnie biorąc dla wielu z nich bardzo daleko do sanacji. A jednak, kiedy próbowałem znaleźć podczas przerwy choć jednego człowieka, który przyznałby, że nie jest wielbicielem Marszałka – spotkało mnie niepowodzenie. Wśród tych rozmaitych ludzi panowało jednolite przekonanie, że Piłsudski był nie tylko postacią wspańiałą, lecz także godną uwielbienia, a nawet miłości. A ponieważ mam w tej sprawie pewne wątpliwości i zastrzeżenia, przeto poczułem się osamotniony i jakby na marginesie. Było to tym przykrejsze, że ludzie, z którymi rozmawiałem, nie są ludźmi, których zdanie lekceważę.

Uczestniczyłem ostatnio także w kilku innych dyskusjach, w mniej licznych wprawdzie gronie, gdzie zabierali głos ludzie też wyróżniający się inteligencją i bystrością, głównie młodzi, których uwielbienie skierowane było w inną stronę. Tutaj wielbiono Dmowskiego i jego myśl, rozwodzone się nad zaletami myślenia prawicowego i konserwatywnego. To było jeszcze bardziej zaskakujące, bo ci młodzi dyskutanci, prawicowcy i konserwatyści, bynajmniej nie dekla-

rują się jako zwolennicy zatrzymania historii w miejscu. Przeciwnie, wypowiadają się za zmianami. Nic także nie wskazuje, że chcieliby cofnąć historię, powiedzmy o pięćdziesiąt czy sto lat. Nic takiego od nich nie usłyszałem. O co więc chodzi?

W obu przypadkach naturalnie o to samo. O to mianowicie, by uzyskać grunt pod nogami, silne zaplecze tradycji, autorytet, z którym można się zidentyfikować, na którym można się oprzeć. Aby nie czuć się drobiną micioną przez wiatr historii gdzieś między niebem a ziemią. Aby poczuć się spadkobiercą i kontynuatorem dzieła mającego długą i świetną, a przynajmniej głośną przeszłość. Kiedy to sobie uświadomiłem, zrozumiałem, że poczucie samotności nachodzi nie tylko mnie, który stanowią jak pisali studenci amerykańscy: „A minority of One”, czyli mniejszość składającą się z jednostki. Nachodzi ono widocznie również i tamtych. Z większą tedy wyrozumiałością odniosłem się do pytania, jakie skierowali do mnie owi młodzi zwolennicy Dmowskiego. Pytanie brzmiało: Czy Polsce jest potrzebna prawica?

Ale co to znaczy „potrzebna”? Prawica, podobnie jak lewica i centrum albo jest, albo jej nie ma. Czy można prawicę wymyślić, wprowadzić w życie, zorganizować? Przecież prawicą nie można być tak w ogóle, a jedynie wobec konkretnych problemów życia społecznego. Sprawdzianem nastawienia lewicowego czy prawicowego za każdym razem jest stosunek do konkretnych zagadnień i odpowiedni wybór. Istnieją zresztą pewne sprawdzone probiezże: zagadnienia gospodarcze, kwestia opieki społecznej i świadczeń socjalnych, udział spożycia zbiorowego w podziale dochodu narodowego, stosunek do zagadnień prawa karnego i stopnia jego represyjności, tolerancja wobec innych przekonań, wierzeń, narodowości, zagadnienie tak zwanego egoizmu narodowego. Są też sprawdziany bardziej ogólne: stosunek do zagadnienia postępu i zmian w istniejącej rzeczywistości.

Wystarczy zastanowić się nad tymi przykładami, aby prędko zorientować się, że w Polsce nie trzeba wymyślać żadnej prawicy. Tylko, że to nie jest ta prawica, o której myśleli młodzi dyskutanci. Oni myśleli o innej, hipotetycz-

nej, która by miała czegoś bronić, lecz dokładnie nie wiadomo czego. Przynajmniej na razie. Prawica zawsze broni raczej tego, co jest, a nie tego co ewentualnie może kiedyś być.

Wydało mi się, że nastąpiło u nas daleko posunięte zmitologizowanie postaci Marszałka, a teraz z kolei jesteśmy też świadkami prób zmitologizowania postaci Pana Romana. Spotyka się ludzi, którzy na żaden niemal temat nie potrafią czy nie chcą niczego powiedzieć bez powołania się na pisma Dmowskiego. Mówię o tych zjawiskach otwarcie, może brutalnie, lecz jednocześnie nie zamierzam udawać, że nie wiem, skąd się one wzięły. (...) O tych mechanizmach napisano już i powiedziano tyle, że nie trzeba za każdym razem ich objaśniać. Powstawanie więc owych mitów i uwielbień jest zrozumiałe, a nawet w pewnym stopniu usprawiedliwione. Jednakże są to przecież mity, które – jak wszystkie mity – mają mało wspólnego z rzeczywistą historią. Należy oczywiście rozumieć jak to się wszystko stało. Operacje dokonywane na polskiej świadomości narodowej wywołały silną i dającą się przewidzieć reakcję. Wszystko, co dawne, staje się zatem godne uwielbienia. Tu możemy zapisać punkt dla nowych konserwatystów.

Marszałek, Komendant, Naczelnik. Portrety, zdjęcia, medale, monety, plakietki, znaczki, gazety, książki – wszystko co związane z Piłsudskim stało się przedmiotem kultu. A przecież nie trzeba być koniecznie starym człowiekiem, aby wiedzieć, że postać Piłsudskiego nie była tak kryształowo jednolita i przejrzysta, powiedziałbym nawet: tak nieskazitelna, jak się o tym teraz słyszy. Wystarczy poczytać. Budziła ona w kraju nie mało niechęci. Ktoś może powiedzieć, że każdy wybitny człowiek budzi w niektórych niechęć. Zgoda. Ale to nie chodziło o niektórych, o zawistników i nieudaczników. Najświatlejsze umysły ówczesnej Polski wcale nie były jednomyślne w jego ocenie. Można nawet powiedzieć, że pokaźna ich część, może większość – była mu przeciwna. I nie wydaje się, aby tacy ludzie jak Sikorski, Paderewski, Witos, Daszyński, Korfanty, Popiel, a także cała plejada pisarzy, uczonych, działaczy – aby oni wszyscy w czambuł się mylili.

Powiada się: Piłsudski stworzył w latach 1919–20 wojsko polskie i ocalił państwo. To prawda (choć bez Piłsudskiego wojsko naturalnie też by powstało, ale może nie tak sprawnie). Ten fakt waży bardzo mocno na jego ocenie. I nie zamierzam przeczyć rzeczom oczywistym: że był postacią niezwykle, indywidualnością, jakie tylko z rzadka pojawiają się w dziejach narodów, że był człowiekiem heroicznego uporu i bezgranicznego patriotyzmu. I wreszcie, że miał właściwości charyzmatyczne, które sprawiały, że wielu ludzi było gotowych skoczyć dla niego w ogień.

Ta prawda zapewnia Piłsudskiemu trwałe miejsce w naszej historii. Ale pozostała część jego wieloletniej działalności nasuwa już jednak więcej wątpliwości.

Legiony były fiaskiem, a co gorsza – pomyłką. Pomyłka ta mogła być w roku 1914 usprawiedliwiona, ale faktem pozostaje, że udział w wojnie po stronie mocarstw centralnych, zwłaszcza Niemiec, nie przyniósł Polsce pożytku, wyrządził natomiast szkody. Pod tym względem Dmowski ma rację, gdy w swej książce: „Polityka polska i odbudowanie państwa” w gwałtownych i gorzkich słowach atakuje tych, którzy tkwiąc u boku Niemiec i Austrii omal nie zaprzepaścili sprawy polskiej za Zachodzie. Na szczęście naród polski nie poparł Legionów. *Walczyliśmy osamotnieni* – śpiewali legioniści. I całe szczęście, że tak było, bo inaczej wojna mogła się zakończyć kolejną polską katastrofą. Ale i tak delegacja polska w Wersalu znalazła się w trudnej sytuacji, co bezlitośnie wykorzystywali jej przeciwnicy. Na czele państwa polskiego stanął wszak w tym czasie sojusznik Niemiec i Austrii.

Trudno też pominąć milczeniem maj roku 1926. Na ulicach Warszawy zginęło wtedy wielu ludzi, ponieważ twórca polskiego wojska, legendarny siwo-błękitny Komendant, uosobienie polskich cnót i honoru wojskowego poprowadził zbuntowane oddziały przeciw legalnemu rządowi Rzeczypospolitej. Nakłonił je do złamania przysięgi. Postąpił, jakby to była południowa Ameryka, a nie środek Europy. Tej Europy, której rządy i opinia publiczna nie przywykły jeszcze do faktu ponownego powstania państwa polskiego, a niektóre nie zamierzały nigdy do tego przywyknąć. I to w tym nowym państwie najbardziej znany jego obywatel

pokazał, że łamie się tam konstytucję bez zmużenia oka.

W imię czego to zrobił? Uzasadnienie tego dramatycznego kroku pozostaje najciemniejszym, najmniej wyjaśnionym punktem całego przedsięwzięcia. Wysznięto dwa hasła: sanacji państwowej i moralnej oraz walki z „sejmokracją”, która rzekomo gubiła państwo. Zajmiejmy się najpierw tym drugim. Co w rzeczywistości działo się w polskim sejmie? Nic gorszego, ani też bardziej gorszącego, aniżeli w wielu innych parlamentach europejskich w owym czasie. A nawet działo się sporo dobrego, czego dowodem jest na przykład reforma Grabskiego. Prawdą jest, że brak było zdecydowanej większości i rządy często upadały, trwały też skomplikowane (jak zawsze w takich warunkach) zakulisowe gry mające na celu tworzenie rozmaitych koalicji, sojuszy, porozumień – czasem niezbyt naturalnych. Konstytucja, wzorowana na francuskiej, była pod tym względem nader niedoskonała. Później, w odległej przyszłości, zrozumiano to również i we Francji, więc zmieniono ją przechodząc na system prezydencki. Należało raczej dążyć do zmiany konstytucji, czy ordynacji wyborczej, szanując jednak zasadę, że o kształcie rządów decyduje wyborca.

Marszałkowi to jednak nie odpowiadało. Z wielu jego ówczesnych i późniejszych wypowiedzi wynika, że jedną z głównych zbrodni „sejmokracji” było to, że odsunęła od steru Józefa Piłsudskiego. Ci rozwrzeszczani posłowie nie uznali autorytetu jego: wskrzesiciela niepodległego państwa polskiego. Zbawcy ojczyzny. Odsunęli go nawet od armii. Mówił to, jakby nie wiedział, że w demokratycznym państwie nie jest możliwe oddanie wojska pod dożywotnią komendę człowieka, który nie chce się liczyć z parlamentem i desygnowanymi przez parlament rządami. Kiedy się to czyta, trudno oprzeć się wrażeniu, że główną, albo jedną z głównych przyczyn majowej rebelii, obalenia legalnego rządu i śmierci wielu ludzi – była urażona ambicja osobista Piłsudskiego. Że chodziło głównie o to, aby to on sam mianował premierów, a nie sejm i żeby on sam stał na czele wojska, a nie kto inny. Albowiem żadnych przecież innych reform ustrojowych Piłsudski nie planował i nie przeprowadził. Wiadomo, że zmiany konstytucyjne z roku 1935 zostały przeprowadzone już bez niego. Historycy twierdzą, że

śmiertelnie chory Piłsudski podpisał projekt konstytucji nie czytając go.

Walkę z „sejmokracją“ uzupełniono hasłem „sanacji“. Tego hasła w żaden już sposób nie można traktować poważnie, nie można uważać za nic innego jak tylko chwyt propagandowy. Cóż to bowiem za uzdrowienie życia publicznego, gdy całą władzę oddaje się w ręce zaufanych podkomendnych, często zwykłych zupaków i czyni się wszystko aby usunąć ich spod działania kontroli społecznej? Gdy o obsadzie najwyższych stanowisk decydują nie kompetencje, nie rozum, nie autorytet osobisty – tylko wierność wobec Komendanta? Gdy w rezultacie tego na naczelnych stanowiskach pojawiają się ludzie, jak ktoś ładnie powiedział: „bajecznie niezdolni“? Czy można się wtedy dziwić, że ci, co mieli „uzdrawiać“, wnet zaczynają myśleć przede wszystkim o własnych interesach? Wszak mają immunitet wobec opinii publicznej... Trzeba przyznać, że jak na tego typu rządy sanacja była i tak stosunkowo mało skorumpowana.

Jak wspomina Karol Popiel w swojej książce („Generał Sikorski w mojej pamięci“, ODISS, Warszawa 1983, s. 31), najkrócej i najjaśniej ujął to Paderewski: *Myśmy przyszli do niepodległej Polski z jedną myślą, by jej służyć, oni – aby nią rządzić.*

W chwili, kiedy generałowie i pułkownicy „uzdrawiali“ życie publiczne w państwie, ludzie najlepsi, obdarzeni zaufaniem społecznym i mandatem wyborców zostali odsunięci na margines. I żebyż tylko to... W procesie brzeskim wywarło na nich zemstę. Tego procesu w ocenie Piłsudskiego pominąć się nie da. Dla mnie ostatecznie decyduje on o tym, że nie potrafię być wielbicielem Marszałka. Dla mnie autorzy wielkich procesów politycznych (mniejszych też) nie nadają się do uwielbiania.

Ale trzeba też jeszcze wspomnieć o „rządach pułkowników“. Przyniosły one sprawie polskiej poważne szkody ułatwiając przeciwnikom uporczywe oskarżanie Polski o faszyzm. W rzeczywistości Polsce sanacyjnej daleko było do faszyzmu, co dzisiaj widać bardzo dokładnie. Oskarżenia były więc kłamliwe i wysuwane w złej wierze, ale niestety znajdowały posłuch. Wpłynęły na przykład na stanowisko Roosevelta i przyczyniły wielu trudności generałowi Sikor-

skiemu. Bardzo drogo kosztował nas fakt, że do Roosevelta łatwo trafiał argument, iż wszyscy przedstawiciele legalnego polskiego rządu – to faszysty. I znowu – trudno rozgrzeszyć Marszałka z odpowiedzialności za te sprawy.

Z kolei Dmowski. Jego największe i niepodważalne osiągnięcia, które zapewniły mu trwałe miejsce w historii Polski, przypadły w okresie załamania się koncepcji Piłsudskiego. Można powiedzieć, że mieliśmy szczęście, że ci dwaj zaciekli przeciwnicy polityczni w tym przypadku wzajemnie się uzupełnili tworząc z polityki polskiej w przełomowym okresie fortepian rozbrzmiewający wszystkimi dźwiękami. Można by tak powiedzieć, ale metafora będzie kulawa, bo jeśli fortepian wydaje dźwięki właściwe obok fałszywych – to nie poprawia to jakości utworu. Tak czy inaczej, gdy stawka na mocarstwa centralne załamała się, Legiony przestały istnieć, Rada Regencyjna wykazała swą bezzitę i sztuczność, a Piłsudski znalazł się w Magdeburgu (choć trzeba pamiętać, że w tym czasie rozwijała się zainicjowana przez niego akcja tworzenia podziemnej POW, co miało w końcu donioślejsze znaczenie niż Legiony) – w tym czasie Dmowski potrafił podnieść sprawę polską w obozie aliantów, pozyskać dla niej przychylnosć wielu wpływowych osobistości, utworzyć Komitet Narodowy Polski i stworzyć taką sytuację, że Polska znalazła się po stronie państw zwycięskich. Trzeba przecież zdawać sobie sprawę, że gdyby w tym samym czasie był na horyzoncie tylko Piłsudski, Polacy zostaliby zaliczeni do grona pokonanych sojuszników Niemiec. I wreszcie, Dmowski położył wielkie zasługi reprezentując Polskę (wraz z Paderewskim) na konferencji pokojowej w Wersalu. I trzeba też zauważyć, że w tym czasie obaj żązarci wrogowie polityczni, Piłsudski i Dmowski, współpracowali ze sobą w imię nadrzędnego celu powstrzymując się od otwartej walki.

Tym faktem nikt zaprzeczyć nie może. Jednak, gdy mówimy o twórcy, przywódcy i teoretyku obozu narodowego w Polsce, nie możemy (przynajmniej ja nie mogę) pominąć innego faktu: nie sposób powiedzieć o Dmowskim, że był z jednolitej bryły; trudno też powiedzieć, że to, co po nim zostało, ma jako całość dużą wartość. Powiedzieć o nim coś takiego jest trudniej, niż o Piłsudskim. Pozwólę

sobie skorzystać z praw publicysty, a nawet pamfletisty, praw człowieka, który siłą rzeczy operuje skrótem i uproszczeniem. To, co powiem, będzie właśnie i skrótem i uproszczeniem, wyraża jednak mój pogląd osobisty. Otóż, jeżeli dziś czyta się pisma Dmowskiego, to oprócz trzeźwych i przenikliwych spostrzeżeń dotyczących zasad uprawiania polityki, reguł rządzących życiem publicznym i grą wielkich sił w stosunkach międzynarodowych (a jakoś obserwacji Dmowskiego w tym zakresie wytrzymuje porównanie z tym, co w dziedzinie wiedzy o polityce pozostawili po sobie Bismarck, Metternich, Disraeli) odnajduje się tam również zdumiewająca ilość chłamu. Mnóstwo tam naciąganych i nieuzasadnionych twierdzeń, tłumaczeń dorabianych *ex post* i z wyraźnie złą wolą, świadomego przemilczania własnych pomyłek, uproszczonych, często krzywdzących pomówień i insynuacji w ocenie motywów przeciwników czy choćby tylko tych, którzy się różnili od Dmowskiego poglądami. Nie brakuje tam niestety fałszów i wręcz nieuczciwości. Co gorsza, wszystko to wymieszane z fobiami, brakiem tolerancji, a nawet – jak w przypadku graniczącej z aberracją obsesji antysemitkiej – z żenującym prymitywizmem nie godnym męża stanu i myśliciela. Wystarczy przypomnieć haniebne ataki na profesora Askenazego. A ten język i styl...

Dmowski chyba słusznie zarzucał Piłsudskiemu, że nie osiągnął niczego we współpracy z Austrią i Niemcami. Ale można na to odpowiedzieć, że idąc po roku 1905 na pełną współpracę z rządem carskim – Dmowski osiągnął jeszcze mniej. Jego roli jako posła do Dumy nie da się ocenić zbyt wysoko. Nie uzyskał też, choć się o to starał, poważniejszych wpływów w Petersburgu i podczas wojny nie był w stanie nakłonić rządu carskiego do wykonania jakiegokolwiek naprawdę znaczącego gestu pod adresem Polaków. Było to więc fiasko całej koncepcji, do czego jednak Dmowski nigdy się nie przyznał. W swojej książce pt. „Polityka polska i odbudowanie państwa” załatwia się z tą całą sprawą, jakby spacerkiem, mimochodem, twierdząc, że jego rachuby były zawsze słuszne. Przemilcza przy tym fakty, nie przytacza dowodów, zbywa sprawę wzruszeniem ramion. A nie była to sprawa błaha, skoro od niej zaczął się zmierzch

wpływów Dmowskiego w jego własnym stronnictwie, zwłaszcza wśród młodych. Ale pisze o tym, jakby o całej sprawie nigdy nie słyszał. Z punktu widzenia intelektualnego jakoś publicystyki Dmowskiego w tej kluczowej dla jego dziejów osobistych i dla dziejów jego stronnictwa sprawie – jest bardzo niska.

W pewnej dyskusji, jaka miała miejsce niedawno, jeden z uczestników powiedział: *Endecja słabo jakoś walczyła z caratem, a nawet wbrew pozorom dość słabo z Niemcami; była za to zawsze bardzo mocna w zwalczaniu innych Polaków*. I znowu jest to zapewne nadmierne uproszczenie, ale coś w tym chyba jednak było. Ostatecznie, najbardziej przez nią nienawidzonym człowiekiem w dziejach okazał się prezydent Narutowicz. O ile wiem, nie był on Prusakiem, ani hakatystą.

*

Ale przestańmy ironizować, bo temat jest na to zbyt poważny. Obaj bohaterowie, Piłsudski i Dmowski, rozpoczęli swą walkę w chwili, gdy było najbeznadziejniej. Nie należy ani ukrywać, ani przeczyć, że zasługi Dmowskiego i narodowców przy końcu XIX i na początku XX wieku były ogromne. To, co zrobili w dziele samoorganizacji narodu nie da się przecenić. Z kolei wspomniała partia, jaką stała się PPS, to było w ciągu kilku najtrudniejszych lat załedwie kilkunastu działaczy, których jedyną bronią była gazетка wydawana w podziemiu przez Piłsudskiego.

Lektura dwóch grubych tomów wydanej przez Wacława Jędrzejewicza „Kroniki życia Józefa Piłsudskiego” przekonuje lepiej, aniżeli tak liczne panegiryki, że był Piłsudski postacią ogromną. Nic dziwnego, że przemienił się w błękitną legendę. W szarą i szablę.

Ale mnie chodzi w tym szkicu o to, aby – studiując historię prawdziwą i niezakłamaną, czerpiąc z niej nauki i szukając wzorów – zachować własny rozum. Jeżeli pozbędziemy się krytycyzmu i będziemy traktowali historię jak ciasto na świątecznym stole: zdrapując lukier i wydłubując rodzynki – wtedy to wszystko nie będzie nic warte. Zostawmy to lepiej dzieciom.

Album podręczny

Zbylut Grzywacz jest krakowianinem. Tu urodził się w 1939 r., tu skończył liceum plastyczne, a potem Wydział Malarstwa tutejszej ASP (63 r.), na którym od ponad 10 lat uczy rysunku. Jest też współtwórcą i członkiem krakowskiej grupy WPROST, istniejącej od 1966 r. Uczestniczył we wszystkich jej wystawach, łącznie z ostatnią w Warszawskim Muzeum Archidiecezjalnym w 1984 r., którą uzyskała nagrodę Muzeum, tak jak w 1967 r. innej przyznano nagrodę krytyki im. C. K. Norwida. W latach ostatnich wystawiał też m.in. na Jasnej Górze, u dominikanów w Gdańsku i w Krakowie, a także miał kilka pokazów indywidualnych.

Maluje dlatego, jak mówi, że dane mu było trafić na dwóch ludzi. Obaj uczyli go w liceum. Pierwszy, Hodys, zainteresował go sztuką, zapędził do muzeów. Drugi, Hoffmann, wciągnął go w samo malowanie. Lubi oglądać obrazy, lubi się nimi otaczać, zbiera masami reprodukcje. Nie chodzi do kina, nie chodzi do teatru ani na koncerty, nie słucha radia. Kiedyś czytał masami, w tej chwili czytuje mało. Wobec tego tym, co mu pozostało, co go raduje, są obrazy. I jeszcze zbieranie kamieni; wrócił do tej dziecinnej pasji trzy lata temu po wyjściu z internowania.

Rozmawianie z malarzem przez jego obrazy jest dla niego ważne. Może dlatego, że sam, malując czy wystawiając, gada z ludźmi. Z ludźmi, których zna i których nie zna. Gada też z władzą.

Zdał sobie sprawę, że wreszcie może malować to, co chce i tak, jak chce; w niewielu jeszcze obrazach, ale robi to. Czuje się bardziej wyzwolony: ze szkoły, z życia artystycznego, z mody, z własnej indolencji i braku umiejętności, z dawniej wyznawanego przekonania o obowiązku służebności sztuki i z wymyślnego przezeń jako społeczne zamówienie, któremu jego obrazy winny były sprostać.

A w życiu? Wszystko, co wiedział i w co wierzył na temat życia, miłości, bycia członkiem społeczeństwa, przydatności dla ludzi – wszystko się rozłazi, nie mu się nie chce sprawdzić. Coraz przykrzej ogląda mu się własny żywot. *Przyjaciele?* Tak, to prawdopodobne, że gdyby mu ich odebrano, to – mówi – chyba by umarł. Bez wszystkiego innego wyobraża sobie egzystencję, mniej lub bardziej dramatyczną, ale tak. Nawet gdyby zabroniono mu malować. Tylko nie bez tych paru ludzi. *A kraj, to tutaj miejsce?* Tak, jest z nim sklejony, tak to nazywa, zapewne by się bez niego rozleciał. Nienawidzi słowa patriotyzm, rozumie je wyłącznie jako nacjonalizm. Ale ten kraj, to miejsce traktuje jak krąg przyjaciół – na dobre i na złe.

Upamiętnił sobie, że mając do przeżycia życie, w zasadzie obojętne jest prawie, co się robi, byleby nie robić tego kosztem kogoś, i byleby robić to z miłością i z pasją. Żeby ten materiał, tę energię, którą zostaliśmy obdarzeni zużyć w sposób istotny, to znaczy nie na czynności pozorne, które nie mają temperatury, tylko są spychaniem czasu, ale w sposób intensywny. Pewnie, że można intensywnie szaleć, uprawiać rozpustę, pić ale nie chodzi o wyniszczanie się. Więc ta intensywność jest dla niego ważna. I to bezinteresowne oddanie się czemuś. Tak w tej chwili widzi swoje malowanie, tak też widzi swoje kamienie.

Nie wierzę, że kultura dociera do prawdy, ale porządkuje świat i coś gwarantuje. Bo rzeczywistość nie gwarantuje niczego. Jestem bezbronny wobec przemocy, wobec kłamstwa, póki nie odwołam się do pewnych zasad i norm, które są stanowione w kulturze i tradycji. Są także w religii, ale nie dane mi jest wierzyć.

Sztukę rozumiem jako wchodzenie w obręb bliski religii, niemal identyczny. Jeśli sztuka jest istotna dotyczy tych samych spraw co religia, ponieważ obie mają źródła w miłości. Te trzy domeny: miłość, religia i sztuka są pokrewne. Artystę obowiązują dokładnie te same, co wszystkich, prawa i zasady – chodź najogólniej, by nie wyrządzać krzywdy drugiemu człowiekowi, nie czynić zła. A moralność artysty to jest rzetelne, kompetentne, odpowiedzialne wykonanie obowiązku artystycznego, którego się podjął. Czy zaś zawartość stworzonego przekazu jest moralna – w domyśle moralizująca – to jest zupełnie nieistotne. Męczy mnie inne pytanie: czy są granice, które wolno bezkarnie przekraczać pokazując świat w jego brzydocie. Czy to nie jest dodawanie gorzkości do goryczy? Czy mam prawo – jeśli nie, to w ogóle nie powinienem malować – ponosić ten trud i spożywać tę radość, którą daje przyznawanie się w malarstwie do siebie, jakim się jest. Bo tak rozumiem malarstwo – jako utożsamienie się artysty z tym, co wytworzył. A każdy obraz to w zasadzie autoportret. Nie znoszę, to oczywiście, obrazów nieszczerych, załganych.

Z każdym moim obrazem obcuje przez setki godzin. Długo maluję, coraz dłużej, tak że w końcu tak naprawdę nie wiem już, co zrobiłem. Wiem tylko, że intencje są czymś całkiem odmiennym od spełnienia i od działań. Przekonałem się też, że nie tylko malujemy to, jacy jesteśmy, ale w znacznym stopniu jesteśmy tacy, jak malujemy. Karmiąc się obrazem dokarmiam go przez siebie tym złem, tą brzydotą, tą brutalną prawdą, której niby to szukam w naturze, zapominając o boskim przykazaniu szukania piękna, prawości i ład. Jeśli coś takiego uprawia się każdego dnia przez kilka miesięcy, to chyba rzeczywiście postępuje się względem siebie samego nagannie.

Myślę, że człowiek nie ma prawa krzywdzić siebie, choć jeszcze bardziej nie wolno mu krzywdzić drugiego człowieka. Mam siebie za stworzenie, dla którego wymagałbym tyle samo szacunku, dobra i szczęścia co dla innych; jak najmniej nieszczęścia. Nie ma się na pewno prawa robić na sobie eksperymentów, żeby je potem spożytkować w sztuce. Jest mi to niecnawistne. Nie ma się prawa wycofywać z życia: czy to dosłownie, czy umownie. To jest niemoralne. Nie wolno się zakłamywać. Natomiast walczyć z sobą, zmieniać się i poprawiać – te wskazania, do których przekonują księża i nauczyciele – tego nie da się zrobić. Po prostu nie da się siebie zmienić, przebudować, polepszyć i uszczęśliwić.

Mam moje malowanie. I nie znajduję pocieszenia. Więc to szukanie porządku przez kulturę, przez sztukę, przez twórczość, także przez nauczanie, pomaga o tyle, że udaje się zasnąć. Ale takiego porządku przed sobą i za sobą nie znajduję. Nic mi ta kultura nie posprzątała. Nawet obrazy rozsprzedałem. Zostały tylko kamienie.

Maria Walendowska

Mochnacki: wielkość i niespełnienie*

Był nadzwyczaj muzykalny – „pianista” listopadowej polskiej rewolucji, o ile Szopena nazwać można tegoż listopada kompozytorem. Niewykluczone, że Mochnacki przejął muzykalność w spadku po kresowym wschodnim rodzie o zawilej – węgierskiej?, greckokatolickiej? – genealogii. Jeszcze w ostatnich listach, pisanych z Francji do matki, nazywał dom *piosenką swojego życia*.

Nade wszystko był pisarzem politycznym wysokiego lotu, pierwszym twórcą ideologii niepodległej Polski. Jej nie przesnuje się przez filozofię i literaturę romantyzmu, odtworzy się w nastrojach i drukach roku 1863, wyłoni się z pism Brzozowskiego, Piłsudskiego i Limanowskiego.

Los nie zezwolił Mochnackiemu być długo politykiem-profesjonalistą. Porywał ludzi, ale ludzie się go obawiali. Zarzucano mu bądź postawy skrajne („polski Robespierre”), bądź mało wiarygodne moralnie, w tym nawet „zdradę”; wreszcie zbytnią giętkość i skłonność do taktycznej zmiany sojuszków. Nie został więc nieskazitelnym bohaterem narodowym, ale stał się uosobieniem ducha polskiego romantyzmu i nie pozostawił po sobie żadnych letnich uczuć ani zdawkowych biografii. Powikłania własnej osobowości i dwoistość swego życia sam dostrzegał. Z zewnątrz, bo śmierć groziła mu od tych, których chciał być przywódcą. Widział je i w sobie, a widząc usiłował zrozumieć, motywował i tłumaczył. Może racjonalizował – historycy różnie to osądzają.

O sobie i swoim bracie, uczestniku Spisku Podchorążych mawiał: *Jesteśmy prawdziwe dzieci nieszczęścia*.

Jest dawny wiersz Białoszewskiego, gdzie poeta opisuje *sztuki piękne swojego pokoju* i przedwieczorną grę wyobraźni, tak rysując imaginowaną towarzyszkę tych chwil: *A jest zawsze przecież otulona w warszawskiego księstwa amaranty*.

Ten doskonały zwrot, jak każdy celny skrót artystyczny, w pełni wydobywa i kondensuje aurę, formę, barwę rzeczywistości polskiej początków XIX wieku. Maurycy Mochnacki przyczynił się waleńie do powstania takiej aury, mimo że jego dorosłe życie przypada już na czas Królestwa Kongresowego. Jednak i ono było „amarantowe”, zachowane w kolorze tamtych dramatów i walk.

* Maurycy Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. I/II, opracował i przedmową poprzedził Stefan Kieniewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.

Mochnacki stanął w szeregu tych filozofów i intelektualistów polskich, którzy rok 1831 zakończyli z krzyżami *Virtuti Militari* na piersiach. Wszakże przedtem pisali, wydawali książki i gazety, uczyli; na różne sposoby zamykano im usta, wyrzucano z uniwersytetów, pozbawiano środków do życia. Kiedy w pewnym momencie stało się jasne, że nie będą już mogli wypowiadać się wprost w sprawach publicznych, odwzorowali je, usymbolizowali i wszczęli głośny spór o filozofię i estetykę nowej epoki, o ROMANTYZM – PORĘCZENIE WOLNOŚCI.

Zatem w listopadowe jakby „amaranty” otulona jest cała spuścizna ówczesnej młodej inteligencji polskiej, animatorki świadomości narodowej ujarzmionych Polaków. Na tym miejscu Europy *od pokolenia romantyków wyszła oryginalna wizja rewolucji społecznej, mocno sprzęgnięta z wizją niepodległości kraju.*

W ubiegłym roku, niejako z okazji stućdziesięciolecia śmierci Mochnackiego, PIW wydał dzieło, które obrosto już w legendę, w gąszcz prac krytycznych i interpretacji. „Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831” Mochnackiego obejmuje, poza kroniką i faktografią, uogólnioną wykładnię politycznej filozofii autora. Jako teoretyk sztuki i kulturoznawca dał się poznać w słynnym studium „O literaturze polskiej w wieku XIX”. Książka „Powstanie narodu polskiego...”, napisana – jak ją ocenia Sidorowski – *niezwykłej urody polszczyzną* przedstawia istny stop gatunków: publicystykę i pamiętnikarstwo; literacki „monolog wewnętrzny” i historiozoficzną, politologiczną refleksję; prawdziwa to spowiedź dziecięcia wieku.

Jest także autobiografią generalizującą pewne osobiste hierarchie i wartości autora w drodze nadania im rangi pryncypiów polskich, a nawet europejskich. Oddziaływa na czytelnika nie tylko wymową historycznej materii, ciągle aktualnej, ciągle nie rozsypianej; oddziaływa jako wyraz psychologicznej kultury romantyzmu, odbija w sobie jak w lustrze jego naczelne właściwości: indywidualizm zrośnięty z narodowymi zaangażowaniami, humor i pasję, agresywność i smutek, osobliwą religijność – albo osobliwy jej „brak” w stereotypowym znaczeniu – wiarę w przyszłość, rozpacz po klęsce.

W tej to możej otwartości Mochnackiego, w swobodzie jego pióra ocierającego się o intymność lub nonszalancję, tkwi częściowo przyczyna ustawicznych bojów staczanych wokół niego przez jemu współczesnych i po nim urodzonych. Mochnacki był publicystą i dziennikarzem rzeczywiście nowoczesnym, w zupełności dla nas aktualnym rozumieniu. I jak wielu tego typu dziennikarzy nie zadowolili się relacjonowaniem zdarzeń, ale pragnął je współtworzyć. Twardo opowiadając się po stronie zbrojnego

wywalczenia niepodległości i całkowitej zmiany władzy narażał się, komu mógł: moralistom (o elastycznych sumieniach), „ważnym” oraz „zasłużonym” kościuszkowskiego jeszcze czy napoleońskiego rodowodu. Narażał się wprzód klasykom, następnie generałom. Narażał się zdeorientowanemu społeczeństwu Warszawy. Recepcja osoby, działań i pisarstwa Mochnackiego rozpięta była na biegunach: plus i minus, nie pośrodku.

Wieszczowie romantyczni, nawet sam Mickiewicz, o którego Mochnacki toczył zajadłe polemiki z Koźmianem, byli mu niechętni, natomiast radykalizująca lewica – Kamieński, Dembowski – odnosiła się doń z entuzjazmem. Pośmiertnie zyskał trudny przywilej, bo potraktowano go jak swego rodzaju polityczną hipostazę, znak konkretnej orientacji, przeciwieństwo innej. Wydaje się to logiczne, jak w ogóle oczywiste są chyba wszystkie spory o niego i wokół niego. Mochnackiego się bowiem nie czyta, z Mochnackim się dyskutuje. Wpisał się w katalog centralnych polskich problemów i obecny jest wśród nich do dzisiaj.

Na przełomie stuleci stał się autorem bardzo cenionym przez polskie ruchy niepodległościowe i środowiska PPS-Frakcji. Z kolei narodowi demokraci pisali o nim przychylnie jedynie wówczas, gdy – jak Jan Kucharzewski, „secesjonista” z Ligi Narodowej (o czym wspomina w swej „Przedmowie” Kieniewicz) – mogli go chwalić za to, że *z równą nieugiętością piętnował wady i po prawicy i po lewicy*.

Nie sposób przemilczeć tutaj głosu Stanisława Brzozowskiego. Ten Mochnackiego obdarzał największym uznaniem. Istnieje zresztą dziwna paralela między Mochnackim a Brzozowskim, między ich osobowościami i zwłaszcza losami. Brzozowski – tak to można wyrazić – był jak gdyby inkarnacją Mochnackiego. Promieniowanie twórczości i osoby autora „Powstania narodu polskiego...” stało się w okresie neoromantyzmu nader silne. A nie zapominajmy, że miało się już wtedy ku niepodległości, że neoromantyzm był duchowym przedprożem wolnej Polski.

Tymczasem w naszym okresie, 30 lat temu, okrzyknięto Mochnackiego „szlacheckim” (czytaj: konserwatywnym) i nie do końca przekonanym radykałem. Jednocześnie, dla akompaniamentu, tu i ówdzie dały się słyszeć w zbeletryzowanych elukubracjach różne postendeckie resentymenty i niechęci. Ale potem zjawiała się też naturalna chęć ponownego rozpatrzenia „sprawy Mochnackiego”, już w spokojniejszej tonacji. Aniela Kowalska, Dionizy Sidorski, Bronisław Łagowski – oto kilka pierwszych nazwisk z dłuższej listy tych, którzy podjęli się rewizji „procesu” Mochnackiego. Nadto zyskałiśmy trochę dobrej literatury (Zawieyski, Kijowski), która nie eksploatuje samych tylko wad i potknięć Mochnackiego. I teraz mamy tę książkę – „Powstanie narodu polskiego...” Maurycy Mochnacki redivivus.

Znakomita większość opracowań historycznych odznacza się świadomie przez badaczy popełnianym „błędem”, który przyjął nobliwie miano naukowego porządkowania i wyjaśniania materiału. Mam tu na myśli tłumaczenie zjawisk psychologiczno-społecznych za pomocą argumentacji czerpanej z nieco innej płaszczyzny, zewnętrzno-politycznej, posiłkującej się kategoriami strat i zysków nader wymiernych. Oczywiście podobną jasność widzenia można zazwyczaj osiągnąć dopiero *ex post*, z dystansu dziesięcioleci, jak również z platformy własnych zapatrywań historyka.

Psychologizowanie oceniane bywa w nauce historii jako podejrzane mętniactwo, „takie rzeczy” pozostawia się nowelistom. Odkąd jednak w socjologii, bynajmniej zresztą nie upsiologizowanej, stwierdzono, że badać należy „fakty jak rzeczy”, a za fakty uznano z kolei świadomość społeczną, mity, zbiorowe wartości i światopoglądy – „czysta” metoda historyczna w stylu Leopolda von Ranke nie stanowi już jedynej naukowej doktryny.

Podobne spostrzeżenia nasuwają mi się nieodmiennie przy lekturze różnych książek traktujących o Polsce XIX wieku, a ściślej o polskich powstaniach, do ostatniego warszawskiego włącznie. Wyczuwałam w wielu z nich jakiś istotny brak, przeoczenie, milczenie w sprawie, która mogłaby wyjaśnić spór.

Tego braku nie wyczuwam czytając Mochnackiego. Uderza w jego książce widoma obecność tych szczególnych korelatów powstania: narodowej godności i politycznej konieczności, powszechnej woli walki drastycznie zestawiającej się z rachunkami dyplomatów, uczuciowych dyspozycji społeczeństwa oraz gabinetowych technik zagarniania władzy. I nie stało się tak dlatego po prostu, że Mochnacki pisał „Powstanie narodu polskiego” jeszcze na gorąco i bardzo osobiście. Ale Mochnacki na długo przed Durkheimem odkrył zjawisko świadomości zbiorowej i uznał za realia polityczne motory pobudzające ją do życia. Docenił polityczną wagę społecznej moralności i emocji.

Powstanie listopadowe – a jest to cecha wszelkich rewolucji – dokonywało się na przecięciu aktów świadomości i sytuacji politycznych, zbiorowych uniesień oraz decyzji i gry rządów. Która „wymierność” zaważyła?

Jednym z chwalebnych, jednym z głównych powodów rewolucji 29 listopada było i to także: iż się udać mogła – jest naczelną tezą Mochnackiego; wokół niej obudowują się i uzasadniają ją obydwie części książki. Myśmy nie byli GARSTKĄ w początkach! Zostaliśmy nią dopiero później błędnym całego powstania kierunkiem. Lepiej przyznać się do tego błędu (...), lepiej podciągnąć pod sąd dziejów jego sprawców, niżeli naród cały rozsądzać od rozważi (...). Stefan Kieniewicz tak komentuje to przeświadczenie Mochnackiego: *O żadnym z następnych naszych powstań narodowych nie poważył*

się twierdzić żaden z jego uczestników z tak wielką stanowczością, że można je było wygrać.

Dowód na słuszność tego poglądu przeprowadzony jest w „Powstaniu narodu polskiego” na kilku planach, w różnych perspektywach. Królestwo Polskie Kongresowe, efemeryczny twór zrodzony ze zmyślenia dyplomatów i mocarstw pod inspiracją absolutyzmu carów Wszechrosji, omówione jest z sięgnięciem po analizy więcej niż historyczne, wręcz cywilizacyjne i polityczno-etyczne. Funkcjonowanie aparatu imperium carskiego Mochnacki obrazuje np. w kategoriach spustoszeń, jakie czyni ono wśród narodów podbitych i wewnątrz samej Rosji. Ogół tych procesów składa się więc i na to, że (...) *historia Polski kongresowej jest historią wykroczeń rządu przeciwko ustawie konstytucyjnej (...).* Dobrze ktoś powiedział – pisze dalej Mochnacki – że *drobna monarchia utemperowana konstytucją, przyczepiona do sąsiedniego kolosu niczym innym być nie mogła, tylko kruchym naczyniem glinianym (...) obok żelaznego dzbana.*

Ten bezwzględny policjant, żandarm ludu i ludów ujarzmionych, absolutystyczny carski „olbrzym” jest formą wynaturzenia każdych znanych zasad organizacji społeczno-państwowej i zasad władzy. Jego życie samosteruje się własnymi nakazami, te zaś zmiernają ku utrzymaniu jednego tylko pierwiastka: siły. Nie jest to więc życie zdrowe. *Szczęśliwa i niebezpieczna centralizacja wszystkich władz administracji sprawuje, że cyrkulacja krwi w żyłach olbrzyma w odwrotnym i naturze rzeczy przeciwnym kierunku się odbywa (...).* Coś fantastycznego – konkluduje Mochnacki – *widzimy we wzroście wszystkich politycznych kolosów, wszystkich politycznych potworów (...).* Nazwijmy to instynktem ogromu albo przedwiecznym prawidłem dzikości (...) *Jest to w samej rzeczy mocarstwo z dwóch tylko pierwiastków złożone: z siły fizycznej i z tego, co siłę ruch nadaje (...), nie jest narodem, ale tylko krajem, nie społecznością, ale narzędziem (...).* Konwulsyjny temperament kolosu każe mu obawiać się uderzenia apopleksji. Dlatego carowie bezprzerwanie podbijają: dlatego tak niezmierniej, zewnętrznej potrzebują agitacji.

Z chorobliwego przerostu, z jednokierunkowego wykwitów organizmu caratu biorą się inne schorzenia: *Przypatrzmy się jego budownictwu (...), sprawuje bolesne wrażenie – dodaje Mochnacki. Ale zaburzenia i dysfunkcje biorą się wprost z charakteru carskiego imperium, dotyczą przede wszystkim organizmów społeczeństw, którymi carat zawładnął lub zyskał nad nimi kontrolę. Temu też uległa i sąsiedzka Polska.*

Dla przybierającego na siłę wschodniego caratu, żyjącego za cywilizacyjną miedzą Europy, Polska była zawsze szansą rozciągnięcia wpływów Petersburga na zachód, wtargnięcia w obszar obcych mu, a więc wrogich struktur politycznych i formacji kultu-

rowych. Mochnacki uważa, że rozbiory Polski wypada uznać prawie wyłącznie za dzieło Katarzyny; Prusy, a zwłaszcza Austria, odegrały tu rolę wtórną. Jest to stanowisko par excellence europeocentryczne; można się w nim nawet dopatrzeć programowej obrony Zachodu, tym bardziej że – chyba jako urodzony Galicjanin – knowania „dworu wiedeńskiego” traktuje z łagodnością budzącą duże opory w dzisiejszym czytelniku.

Tak czy inaczej – produkt za życia Mochnackiego finalny – Królestwo Kongresowe wyłoniło się z przebiegu wieloletnich machinacji monarchów, z wojen i francuskiej klęski przypieczętowanej w 1814 roku, już jako płód w kolebce skażony. Pierwszym zaś tego przykładem jest dwuwładza: „legalny” rząd Królestwa i „realny”, policyjno-wojskowy „rząd cesarzewicza Konstantego”.

Za pośrednictwem tego drugiego rodzaju rządzenia – terrorem – carat sprawuje tutaj faktyczną władzę. Działalność niezliczonych szpiegów i prowokacje carskich rezydentów wciąż mącą istnienie kruchej polskiej państwowości, naruszają jej suwerenność. Rewolucja nie mogła więc nie wybuchnąć – to druga teza Mochnackiego. Zbyt duże było ciśnienie bezpośrednich powodów nastręczanych przez demoralizujący system dwuwładzy. Było też i coś więcej: narodowo-historyczny etos Polaków, to, co współcześnie nazywamy czasami osobowością narodu, a co samo przez się stwarzało tamę dla rozwoju wielkomocarstwowej „osobowości caratu”. W rozdziale „Tajne związki” Mochnacki pisze: *Ta ziemia (...) zorana kulami tyłu powstań, ten grunt nasycony rewolucją miał w sobie coś niemiłego, coś niebezpiecznego dla martwej dziedziny carów. Doznawali także Moskale upośledzenia w tym, że Polacy, choć słabsi, zdawali się być jednak wolniejszymi od nich, że mieli pewne prawa, których im nawet samo nieszczęście wydrzeć nie zdołało. Dlatego też kongres wiedeński obraził utworem nadwiślańskiego królestwa główne interesa Moskwy, zwłaszcza że nigdy Polakowi nie można zostawić ani cienia wolności, żeby zaraz nie pomyślał, jak zostać (...) niepodległym!*

Stało się zatem, że dwustruktura polityczna Królestwa musiała, jak twierdzi Mochnacki, doprowadzić do pojawienia się jeszcze jednej formy, prefigurującej rewolucję: spisków i tajnych związków, konspiracji, słowem społeczeństwa podziemnego. Drucki-Lubecki *wyprzedawał Królestwo absolutyzmowi*; dość było przyczyn: *serwilizm i obskurantyzm w całej machinie rządowej aż do 29 listopada*; pohańbienie godności przy pozorach liberalizmu za Aleksandra, potem jawnie interwencyjne rządy Mikołaja, sprawowane przy pomocy ludzi, takich jak m.in. Nowosiłcow; sterylizacja oświaty i kultury; a z drugiej strony młody romantyzm *zapowiadający utworami, jak Dziady i Grażyna daleko większe dzieła* – starczało tego, aby się mogła zacząć powszechna fermentacja.

W teorii rewolucji Mochnackiego spisek jest rzeczą niezbędną, logicznie wynika zarówno z tłumienia swobód obywatelskich, jak z konieczności organizowania się przyszłych rewolucjonistów. Jeśli bowiem naród ma kiedyś powstać, inaczej po prostu być nie może. Rzut oka na dzieje zbrojne masowych powstań społecznych w Europie i Rosji teorię tę potwierdza. Trudno jest więc mieć pretensje do Mochnackiego o apologetyczny stosunek do organizacji podpowierzchniowych, przygotowujących przewroty – Mochnacki chciał być rewolucjonistą, stworzył też pierwowzór zawodowego rewolucjonisty, roli tak potem popularnej. Posądzać go zatem o sianie zbędnych niepokojów i konspiracyjne przesady, to znaczy odejmować mu główny temat jego twórczości i pierwsze z jego życiowych marzeń. Zresztą filozofia spisków a opis i osąd ich rzeczywistego działania w Polsce – to były u Mochnackiego dwie różne rzeczy. Mochnacki jest ostrym krytykiem, a jeśli nawet bywa tendencyjny w selekcji faktów i w ich wartościowaniu, zawsze umie się przyznać do pomyłki, trafić na własny błąd.

Jego spiskowa biografia roi się od konfliktów i nieporozumień z „braćmi sprzysiężonymi”. Był radykałem, nie rozumiał działań połowicznych, do oczekiwanej chwili zwycięstwa powstania odrzucał każdą ugodowość. Chciał rządu całkowicie nowego, a nie złożonego ze „starych”. Tymczasem bieg wydarzeń sprawił, że zdecydował się „paktować” z najbardziej znienawidzonymi: Krukowieckim, Druckim-Lubeckim. Księga 2 „Powstania narodu polskiego” – odtworzony po czasie scenariusz Listopada – relacjonuje wszystkie siły i wektory sił wówczas działających, a dzięki spieszonej kadencji prozy i formie nieomal monologu, czyta się ją niczym wielkie literackie dzieło. Nie jest to tylko zapis historii walk ani dziennikarska relacja, już raczej powieść, udramatyzowana i psychologiczna. Oto próbka: *W Behwederze, w przedśionku sali audiencjonalnej wysoki mężczyzna stoi przyczajony za drzwiami na pół otwartymi; zdawał się chcieć uniknąć niechybnej zguby. (...) Był to wiceprezydent miasta Lubowidzki (...). U księżny miała miejsce malarzka scena (...), gdy carewicz wbiegł (...) w nieladzie nocnego odzienia, kazała ona pokłekać kobietom wokół niego i na głos odmawiać pacierze (...). W takiej postawie, z gestami okazującymi bojaźń największą, z wejrzeniem obłąkania, zostawał w tym gronie przez kilka minut, nieprzytomny, błady i słowa wyrzec nie mogąc. W godzinę jeszcze potem drżał jak liść, a wsiadającemu na konia musiano nogę w strzemień zakładać. A tak Mochnacki podsumowuje ów „wielki Tydzień Polaków” od 29 listopada do 5 grudnia 1830 roku, kiedy to w przedostatnim dniu kontrrewolucja rozbiła Towarzystwo Patriotyczne, a dnia ostatniego Chłopicki objął dyktaturę:*

Zagadka była jasna: korzystać z pierwszego zapędu, aby wspólnie z Królestwem poruszyć ziemie zabrane. (...) Aktorowie nocy 29-go, spiskowi, dopuścili się wielu i ciężkich uchybień. (...) Rewolucja

mogła, powinna była pokonać nasamprzód SŁABSZEGO w mieście nie-przyjaciela; po wtóre, gdy to się nie udało, mogła i powinna mieć przynajmniej swój rząd (...). Ponieważ rewolucja tego nie uczyniła, postawiła się więc natychmiast w tak nieszczęśliwym położeniu, że ją jedni podkopywać albo nie rozumieć mogli, a drudzy ratować MUSIELI (...). Tak pojmowałem i tak pojmuję wypadki naszego WIELKIEGO TYGODNIA.

Mochnacki przeszedł do historii jako zwolennik dyktatury rewolucyjnej; nasza dziedziczona polityczna kultura nie najlepiej asymiluje takie stanowiska. Trzeba jednak dokładnie wmyślić się w kontekst tamtych zdarzeń i w ich epilog, żebyśmy, nawet jeśli nie zgadzamy się z autorem „Powstania narodu polskiego“, mogli go przynajmniej zrozumieć. Niezależnie bowiem od ocen Listopada i dyskusji nad tym, czy powstanie powinno było w ogóle wybuchnąć, cały późniejszy bieg wydarzeń zakończonych upadkiem zrywu wskazuje na to, że ludzie podówczas wybrani do cywilnych i wojskowych władz polskich nie sprostali wymogom chwili. Temu nie może zaprzeczyć żaden najbardziej bezstronny lub Mochnackiemu niechętny historyk. Byli to ludzie „starzy“, ludzie, którzy „bali się“, „odsuwali“, chcieli „żyć w spokoju“. Na ich tle zdecydowany przeciwnik rewolucji, Drucki-Lubecki, konsekwentny i stanowczy, wydaje się przynajmniej wyrazisty.

Moje zaciekawienie budzi jednak nie tyle Mochnacki – działacz polityczny, czynny propagator dyktatury, ile raczej Mochnacki – jej teoretyk. W Księdze 2, poczynając od rozdziału III („Pojęcie ogólne dyktatury – polityka narodu polskiego“), uogólnia on polskie doświadczenia z dziedziny rewolucji i władzy. Jeszcze w Księdze 1 pisał: *Karliści we Francji nazywają rozbiory Polski REWOLUCJAMI* zrzędzonymi przez monarchów przeciwko narodowi polskiemu; *a powstania nasze KONTRREWOLUCJAMI, to jest ciągłym dążeniem do restauracji. (...) Przez rewolucję wystawiamy sobie gwałtowne wstrząśnienie, które burzy porządek rzeczy dotychczasowy, prawny. Czyż taka rewolucja w Polsce ujarzmionej przez obce mocarstwa kiedykolwiek miejsce mieć może? (...) Z tej strony uważane powstania nasze nie mają w sobie nic rewolucyjnego (...); były tylko odparciem zewnętrznej napaści; były walką z użurpatorami. (...) Powstania nasze mają dwojaką naturę: częścią są REWOLUCJA, częścią RESTAURACJA. Starej Polski, która zginęła nierządem (...) odgrzebywać nikt nie myśli. (...) nigdy wznowiona być nie może (...), a nie powstać przeciwko samodziernicy (...) nie było w naszej mocy.* W tym znaczeniu już nie tylko insurekcja kościuszkowska, ale nawet konfederacja barska kieruje się, według Mochnackiego, inspiracjami rewolucyjnymi. Można rzec, iż słynne słowa „nigdy z królami nie będziem w aliansach“ – gdybyśmy chcieli zgodzić się z Mochnackim – zawierają esencję typowo polskiej nieporównywalnej rewolucyjności.

Ale każda rewolucja kieruje się własnymi prawami, do tych zaś należy – zdaniem Mochnackiego – prawo dyktatury, przydające zbiorowym działaniom operatywności i skuteczności. *Nie było nikogo* – wspomina z goryczą – *co by wodze państwa w silnej trzymając dłoni NADAL ŻYCIE I RUCH DOGORYWAJĄCEMU JUŻ RZĄDOWI (...)*. Nie zrobił tego generał Józef Chłopicki „przeciwny rewolucji”. Wcześniej nie zdecydowali się na to sami podchorążowie. Lelewel pozostał w opinii Mochnackiego *głównym winowajcą tych pierwszych dni*. Spóźniona polska dyktatura, objęta z niewiarą, maskująca „upadłego ducha”, była już zatem karykaturą zdecydowanej rewolucyjnej władzy: *zawodziła nadzieje narodu, ZDRADZAŁA sprawę*.

W tej sytuacji Mochnacki poszedł na front. Wojska Dybicza maszerowały na Warszawę. Ranny wraz z bratem Kamilem w bitwie pod Wawrem po wyzdrowieniu wrócił jeszcze do szeregów i uzyskał stopień podporucznika. Pod Ostrołęką, ponownie ranny, otrzymał krzyż *Virtuti Militari*. A Skrzynecki pisał spod Ostrołęki do Warszawy: *Finis Poloniae! Nie pozostaje nic więcej, jak układać się z nieprzyjacielem i rząd zaraz traktowanie rozpocząć powinien*.

Czy historia w ten sposób przewrotnie potwierdziła nie wcielone w praktykę koncepcje Mochnackiego? Oto jedno z najtrudniej rozwiązywalnych pytań, z jakimi stykamy się na przestrzeni polskich dziejów.

Urodził się – data nie jest dokładna – 13 września 1803 roku w małym majątku swoich rodziców, we wsi Bojaniec, położonej między Żółkwią a Sokalem na terenach Wschodniej Galicji. Miał czworo rodzeństwa. Jego ojciec, Bazyli Mochnacki, był absolwentem prawa uniwersytetu we Lwowie i działaczem politycznym z okresu Napoleonów. Od 1815 do 1819 roku Mochnaccy mieszkają we Lwowie, następnie przenoszą się do Warszawy. Maurycy Mochnacki rozpoczyna naukę w liceum, ma lat szesnaście. Zaraz też zostaje wciągnięty w konspiracyjne życie młodzieży i staje się członkiem Związku Wolnych Braci Polaków. W 1820 roku rozpoczyna studia prawnicze w Uniwersytecie Warszawskim. W roku 1822 Mochnacki po raz pierwszy trafia na krótko do więzienia i decyzją władz zostaje relegowany z uczelni, a w rok potem – w wyniku zdrady Heltmana – osadzony w osławionym więzieniu „u karmelitów”. Tutaj pisze tak zwany memoriał karmelicki, interpretowany niekiedy jako wyraz sprzeniewierzenia się sprawie. Tekst nosi datę 17 stycznia 1824 r.

Uwolniony latem tego roku, bez możliwości powrotu na uczelnię, trafia do przymusowej pracy w cenzurze, którą kieruje wówczas Kalasanty Szaniawski, filozof. Jest to okres, kiedy Mochnackiego początkowo wspierają tylko (poza stałe wiernym Michałem Podczaszyńskim) książki i fortepian. Zaczyna też pisać: w nietrwałym „Dzienniku Warszawskim”, w „Izys Polskiej”,

w „Kurierze Polskim” i „Gazecie Polskiej”. Pracę w cenzurze kończy szybko, na własną prośbę. W ostatnich latach przed powstaniem zajmuje się dziennikarstwem, w tym krytyką muzyczną i teatralną, oraz pisaniem rozpraw z zakresu filozofii, estetyki i literatury; są to już przygotowania do książki „O literaturze polskiej w XIX wieku”. Będzie ona wydana w r. 1830.

Do grona spiskujących podchorążych wciąga go brat Kamil, oficer Wojska Polskiego. Maurycy wchodzi w skład jednego z cywilnych ognisk Spisku. Po nocy 29 listopada i zdobyciu Arsenału rozpętuje się między powstańcami a rządem ostra walka. Mochnacki staje na czele „obozu radykalnego” przeciwnego Radzie Administracyjnej. Zawiązuje się Towarzystwo Patriotyczne z Joachimem Lelewelem na czele. Tymczasem zamysł radykałów nie powiódł się i drugi wiceprezes Towarzystwa, właśnie Mochnacki, oświadcza, że w Warszawie działa już kontrrewolucja. Po napisaniu odezwy do rodaków Mochnacki na krótko doświadcza popularności. On też pierwszy ogłasza detronizację cara jako króla Polski i przewodzi deputacji radykałów do Rady Administracyjnej. Rada nie spełnia jednak zadania, a dzięki poduszczeniom „umiarkowanych” Mochnackiemu grozi aresztowanie, nawet śmierć, ale w efekcie kunktatorstwa Rady nastroje mas znów zwracają się do Mochnackiego, a zawiązane Towarzystwo Patriotyczne wznowia działalność. Tymczasem powstańcom grozi już wojna z Rosją. Spod Ostrołęki Mochnacki wraca do Warszawy i nie widząc innego wyjścia wiąże się przejściowo z gen. Krukowieckim. Po kapitulacji Zamościa, ostatniej twierdzy powstania, czyli po październiku 1831 r., ściągany wyrokiem śmierci wydanym przez Dybicza, wyjeżdża do Francji. Tam coraz trudniej przyjdzie mu kontaktować się z emigracją, jednak wciąż pisze. Daje koncerty fortepianowe, rozpoczyna i kończy „Powstanie narodu polskiego”. W ciężką depresję wprowadza go śmierć brata Kamila.

Umiera na straszną chorobę polskiej emigracji: gruźlicę – 20 grudnia 1834 roku w Auxerre – w 31 roku życia, mając za sobą niewiele lat pracy twórczej i jeszcze krótszy okres działalności politycznej. *Dzisiaj nad jego grobem biegnie asfaltowa ulica* – powiada Dionizy Sidorski.

książki

W Kościele człowieka

Jan Tomkowski

*Juliusz Słowacki
i tradycje mistyki
europejskiej*

PIW, Warszawa 1984, ss. 270

Ta niepokązna książka jest owocem wieloletnich studiów nad zagadnieniem tak trudnym jak twórczość Juliusza Słowackiego z okresu 1843–1849. Aby zdobyć się na taką książkę, trzeba rozporządzać nie tylko wiedzą i wyobraźnią, ale także odwagą. Jan Tomkowski powążył się bowiem na próbę odczytania „Króla-Ducha”, „Genezis z Ducha”, „Dialogu troistego” i „Listu do J. N. Rembowskiego” (poprzestałmy na wymienieniu utworów najważniejszych dla tego okresu twórczości poety) w powiązaniu z koncepcjami europejskich mistyków: z jednej strony mamy więc Słowackiego, z drugiej zaś wyłaniają się ku nam: Angelus Silesius (Anioł Ślązak) i Wiliam Blake, Jakob Böhme i Dionizy Pseudo-Areopagita, Johannes Eckhart i św. Grzegorz z Nysy, św. Jan od Krzyża i Joseph Marie de Maistre, Novalis i Paracelsus, Orygenes i Emanuel Swedenborg, Johannes Tauler i Valentin Weigel... Już sam wykaz tych nazwisk

daje wyobrażenie o skali trudności, z jaką musiał poradzić sobie autor proponując odczytywanie Słowackiego poprzez mnogość porównań z tak różniącymi się między sobą pisarzami. Jest to tym bardziej ryzykowne, iż – jak przypomina Tomkowski – *dzieło mistyczne staje się Księgą, w której Bóg powtarza raz jeszcze przed oczami słuchacza dzieje stworzenia*; każdy zatem pisarz mistyczny buduje własny system, który jest jego własnym, niepowtarzalnym odcyfrowaniem „listu z nieba”, próbą opowiedzenia o tym, *o czym opowiedzieć się nie da*. Mistyczne poznanie dotyczy całości bytu, ale „całość” ta ujawniana bywa zazwyczaj przez mistyków we fragmentach, w kolejnych odsłonach, które zresztą nie zawsze są rzeczywistymi przybliżeniami, a jakże często nowymi wersjami koncepcji już uprzednio sformułowanych. Dlatego tak wiele zależy od tego, który tekst uzna się za główny dla danego wątku problemowego. Jest to ryzyko popełnienia błędu, ale nikt nie może zwolnić badacza z tego ryzyka, bez którego zresztą niemożliwa byłaby tak ambitna – i tak udana – praca, jak omawiany tom. Autor dał nam własny klucz do Słowackiego, nie twierdząc, że jest to klucz otwierający bez zgrzytów najtajniejsze zamki poety, ani też, że jest on jedyny. Jan Tomkowski dał nam erudycyjny, ale przeniknięty emocją swój prywatny dziennik lektury, który zmusza nas do dyskusji, rozwiewa masę wątpliwości a czasem je pogłębia. Wątpliwości budzić może ograniczenie rozważań do kręgu europejskiego, choć skądinąd wiadomo (J. G. Pawlikowski, J. Kleiner a ostatnio J. Tuczyński) o inspiracji hinduskiej w poezji mis-

tycznej poety, ale trudno mieć o to pretensje do autora, któremu powinniśmy być wdzięczni za to, co nam daje pod rozważę. Wątpliwości można mieć, gdy chodzi o ujęcie tematu (co uzewnętrznilo się w podziale książki na części zatytułowane hasłowo: „Bóg“, „Duchy i szatany“, „Człowiek“, „Historia“, „Natura“) ale nasze zastrzeżenia wobec wypreparowywania z integralnego dzieła poszczególnych wątków powinny być złagodzone wyrozumiałością wynikłą ze świadomości oczywistych wielkich trudności, jakie piętrzą się przed każdym, kto zapuszcza się w te rejony. Wartość tej książki polega przede wszystkim na tym, że autor podjął w niej problemy, które są nieustannie obecne w naszej literaturze, a które w sposób najpełniejszy wypowiedział u nas Słowacki: *Albowiem duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie – a ja mam być w Słowie. A my duchy słowa zażądały kształtów i natychmiast widziałem i uczyniłeś nas, Panie, pozwoliliśmy, iżżeśmy sami z siebie z woli naszej i miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni.*

Sądzę, iż w tym fragmencie „Genezis z Ducha“ zawarte jest nie tylko świadectwo duchowych poszukiwań genialnego poety, ale że jest to zarazem wskazanie drogi, którą przez wieki podąża literatura wywodząca się z kręgu śródziemnomorskiego. Najkrócej mówiąc jest to poszanowanie wolności jednostki, jej duchowej i fizycznej nienaruszalności. Idzie ono czasem tak daleko, że w niektórych dziełach pisarzy mistycznych znika przepaść między Bogiem a człowiekiem. Oglądana pod specjalnym kątem literatura staje się dramatycznym

rejestrem odchodzenia od Boga-Jehowy ku Bogu-Odkupicielowi; od zwierzęcego lęku do ufnej bojaźni (*timor securus*) wobec Boga, który jest także człowiekiem. Zdanie Tomkowskiego, iż Chrystus – w tych ujęciach – nie tracąc swej boskości stawał się głównym uczestnikiem i bohaterem ludzkiej tragedii oddaje sens i kierunek drogi, którą wędruje literatura. Rola mistyków polega m.in. na tym, że postawili oni w centrum swych zainteresowań człowieka mającego zarazem świadomość swej marności i poczucie boskiej nieomal mocy. Uzewnętrznienie tego pęknięcia jest ważniejsze dla kultury niż najbardziej oryginalne próby jego zasklepienia. Można nawet rzec, iż wszystko, co wielkie w kulturze, wyrasta z tego właśnie pęknięcia.

U nas – nieomal od początków piśmiennictwa – duchowa kondycja pojedynczego człowieka postrzegana była na tle obywatelskim, w połączeniu z troską o wielkość i całość ojczyzny, co powodowało, iż ów podstawowy problem literatury europejskiej rzadko kiedy występował otwarcie i samoistnie. Ale przecież nigdy nie przestał drażnić naszej kultury! Książka Tomkowskiego powinna stać się zachętą do badań nad tym podskórnym nurtem – bez jego odkrycia obraz naszej duchowości jest najzwyczajniej zafalszowany. Trzeba się odważyć na wejście w podglebie kultury, bowiem bez jego rozpoznania nie zrozumiemy nie tylko poprzedników, ale i nas dzisiejszych.

Tym podglebiem jest stosunek człowieka do Boga, do religii, do Kościoła w końcu. Mówiąc „Kościół“ uważamy za oczywiste, iż jest to nieomal synonim rzymskiego katolicyzmu,

wyznania u nas rzeczywiście panującego, w najlepszym sensie tego słowa. Mówiąc jednak o pogłębieniu kultury pamiętać musimy, że nie we wszystkich przejawach jest ono zgodne z oficjalną wykładnią Biblii. Nie przypadkowo autor nieporównanie częściej przywołuje pisarzy mistycznych niezupełnie zgodnych z doktryną Kościoła (a często wręcz heretyckich), aniżeli mistyków ortodoksyjnych. Kultura polska jest przeniknięta katolicyzmem, ale są też w niej twórczo obecne nie tylko pierwiastki judaizmu, prawosławia i protestantyzmu, nie tylko elementy myśli Wschodu z tak typowym dlań połączeniem filozofii i religii, ale także poglądy gnostyków i neoplatoników obok elementów alchemii i kabalistyki... Świadczy to, moim zdaniem, o autentycznej potrzebie poszukiwania Boga, jest dowodem tak poważnego traktowania wiary swych ojców, iż prowadzi to czasem do ryzykownych pytań. Wnikliwe przyjrzenie się podglebiu naszej kultury mogłoby zmienić stereotypowy już obraz polskiego katolicyzmu, przyjmowanego rzekomo biernie jako dobro tak zrośnięte z interesem narodowym, iż nie wymagające aktywnej intelektualnie kultury; nie jest wcale wykluczone, że bliższe prawdy byłoby ujęcie polskiego katolicyzmu jako dobra **GENERALNIE** akceptowanego, ale w szczegółach wyzwalającego napięcia o znacznym natężeniu. Napięcia te nigdy nie przerodziły się – w skali masowej – w otwarty konflikt, ale były liczne, są nadal, i zapewne będą po wsze czasy. Dopóki będzie w nas marzenie o unii człowieka z Bogiem, dopóty otwarte pozostanie zagadnienie miejsca osoby ludzkiej w tym

oczekiwanym związku. Słowacki rozbudowując koncepcję unii człowieka-ducha z Bogiem w dziele stworzenia wkraczał na teren znany kabalistom: *Odwracając się od Boga, duch tworzy złe, natomiast nie wiadomo, czy Bóg byłby w stanie tworzyć bez duchów* – stwierdza Tomkowski. *W systemie Słowackiego szansą człowieka (jako ducha) jest identyfikacja z Bogiem, szansą Boga – identyfikacja z duchem twórcy. Chrystus i Duch Święty warunek ten spełniają.* Autor nie wyklucza, iż Słowackiemu mógł być bliski pogląd Swedenborga i Blake'a, iż w rzeczywistości istnieje jeden Bóg – Chrystus. Jest to pogląd ryzykowny, na którego potwierdzenie nie znajdujemy w twórczości poety w pełni przekonujących dowodów, faktem jest jednak, że gniewny Bóg Ojciec został u Słowackiego niemal całkowicie zdominowany przez Chrystusa stojącego na samym szczycie wielkiej kolumny twórczych duchów. *Nie Ty więc, o! Panie, tworzyłeś całą widzialność świata tego, ale my dzieci Twoje, idąc do Ciebie potworzyliśmy kształty – z których każdy jest literą słowa Twego... okazaniem się w formie idącej myśli naszej do Ciebie, rozwinięciem się miłości Bożej w synach Twoich...* („Genezis z Ducha”. Redakcja pierwsza). Bóg-Absolut nie ma zatem – w tej wykładni – zdolności twórczej; natomiast twórczy jest duch! Duchy wyszedłszy od Absolutu chcą do Niego powrócić niejako z własnym dorobkiem, uzyskanym w procesie kreacji całego łańcucha form. W jednym z tekstów Słowackiego znajduje się sformułowanie, że duchy otrzymały świat-błoto, a oddadzą go jako świat-Słońce, *gwiazdę bez piętna żadnego i płamy...* Być może na końcu

dziejów Absolut podjąć dzieło tworzenia tak skutecznie rozpoczęte przez duchy? Nie ma wątpliwości, że w systemie Słowackiego kreacja wzbogaca obie strony. Duch musi tworzyć – to jest jego przeznaczenie; ruch, to nieustanne zwycięstwo woli nad niemocą i bezwładnością. Postęp łączy się nieuchronnie z walką, a walka z cierpieniem, któremu nie ma końca? Nie jest to jasne. Duch nie ma możliwości wyłączenia się z łańcucha form, a zatem nie ma szans na zniesienie tragizmu, jaki go rozdziera: tęskni do cichego bezruchu, lecz musi brać udział w wytężonej walce, bowiem chwilowy choćby zastój równa się upadkowi. Duch jest jak gdyby we władzy mistyki walki, tak nierozdzielnie związanej z męką i bólem. Czy Bóg może ukrócić tę mękę? Tylko wtedy – zda się mówić Słowacki – gdyby odebrał duchowi nieśmiertelność, ale czyż naprawdę jest to możliwe? Duch powtarza mistyczną ofiarę Chrystusa: *Jedno tylko ciągle i dobrowolne ducha naszego – dla świętych celów Bożych ukrzyżowanie... wynosi nas nad wszystkie formy globowe – i przez logikę wiary widzącej... od pracy nas i ucisku cielesnej formy do czasu uwalnia – a rozweseleniem w jasnościach Bożych pośmiertnego świata nagradza* – pisał poeta („List do Rembowskiego“). Mistyka Słowackiego – trafnie dostrzega Tomkowski – godzi doskonale wieczność i czas; duch składając w ofierze swą kreacyjną moc, pragnie jednak dawać życie innym bytom w kontakcie z materią, aby – po jej „wyanieleniu” i „u duchowieniu” – podnosić siebie razem z nią ku Bogu. Duch – oddzieliwszy się od Boga i zapomniawszy o swej boskości – ryzykuje, co prawda, unicestwie-

niem, ale bez tego koniecznego ryzyka, bez sprzeciwu wobec zła, jakie napotyka w swej wędrówce poprzez łańcuch form, bez nieustannej czujnej walki niemożliwe byłoby jego zbawienie, które zresztą nosi wiele cech samozbawienia:

*Lecz duch wtenczas działa,
Kiedy moc jego gniciem zatrzwożona.
A on już w zgnitym prochu spać nie
[może,
Lecz sił dobywa... i wyżej się porze...
(„Król-Duch“)]*

U Słowackiego CZŁOWIEK jest zwieńczeniem kreacyjnego procesu, za który odpowiedzialne są duchy: *Natura cała była w zawierusze, / Świat cierpiał – drzewa szumiły jak dusze* – czytamy w „Królu-Duchu”. I Bóg wysłuchał prośb natury! U Słowackiego duch ludzki bytuje od początku jako współwieczny z Bogiem, czyli że stworzenie dotyczy wyłącznie formy cielesnej – twierdzi Tomkowski. A zatem forma ludzka pojawiałaby się zaledwie z PRYZWOLENIA Boskiego? Nie jest to oczywiste. Dla poety człowiek był „mikrokosmosem” i „mikrotheosem”, nigdy jednak nie powtórzył on za Aniołem Ślązakiem pytania: „Któż jest bardziej Bogiem niż człowiek?” U Słowackiego człowiek nie jest celem pracy duchów; ludzka forma jest traktowana jako materiał do dalszej ich twórczości. W „Dialogu troistym” powiada przecież poeta, że *stać na miejscu nikomu nie dano*. Czy kolejną fazą rozwoju ma być „Przemienienie”, pośrednia forma między człowiekiem a aniołem? Chyba tak. Trudno byłoby zakwestionować sąd Tomkowskiego, że poeta *broni się przed możliwością zaakceptowania człowieka w ogóle, razem z*

wszystkimi jego wadami, miernością, podłością i fałszem. Rolą duchów – robotników Boga-Chrystusa – jest nieustanny proces kreacji; zmianie powinien ulec nie tylko człowiek, ale i otaczająca go rzeczywistość. Walkę o pożądany kształt narodu, ojczyzny, państwa toczą realni ludzie mając za sobą pomoc duchów i zapewne samego Boga. Prawidłowość ta występuje z całą otwartością przy rozpatrywaniu przez Słowackiego relacji między Polską a Rosją: *Dziejową misją Polaków jest walka z żywiołem rosyjskim i w tym starciu kompromis wydaje się iluzją* – dosadnie ujmuje to zagadnienie autor omawianej książki. Powiedzieć tu jednak trzeba, iż misji, którą ma do wypełnienia naród polski, nie wolno rozpatrywać w kategoriach nacjonalistycznych: *Rozwiązać narodowość – wysokością, anielstwem ducha polskiego, oto jedna z misyj mesjanizmu (...) – marzył poeta w notatkach z „Dziennika z lat 1847–1849”. Marzył też o mistycznej przemianie narodu w lud: Wspólnota polska stawiała się w tym układzie ludem bożym w świecie (...) – dopowiada Tomkowski. Warto podkreślić, że Słowacki poszanowanie dla wolności jednostki uznał za typowo polską ideę: Niech nie sądzą, abyśmy byli niepotrzebni w świecie idei i chyba co najwyżej przydatni do dania jakiegoś tam przykładu odwagi i bohaterstwa – zmaterializowanej Europie. Myśmy byli zwiastunami wolności indywidualnej sumienia (...) – pisał do George Sand. Polska upadła nie dlatego, że jej ludzie byli zbyt małymi i nikczemnymi, lecz dlatego, że nie mogli wystarczyć wymaganiom własnego swego ducha.*

Ocalenie jednostki i ocalenie narodu upatruje poeta w trudnej drodze

do Boga – do Boga **POPRAWIE** świat. Okazuje się, że mistyka nie musi wcale oznaczać zerwania więzów ze światem realnym, może natomiast – wytłumiwszy szumy tego świata – być pomocna ludziom każdej epoki w ich próbach poszukiwania swego miejsca na ziemi i w niebie. Bywa tak, że książki odległe swą tematyką od problemów, z jakimi borykamy się na co dzień, są bliższe życiu niż bieżąca publicystyka – to właśnie można powiedzieć o rozprawie J. Tomkowskiego.

Michał Jagiełło

Nowy tom Artura Międzyrzecckiego

Artur Międzyrzeccki

Wojna nerwów

„Czytelnik”, Warszawa 1983, ss. 53, 3 złb.

„Wojna nerwów”, najnowszy tom wierszy Artura Międzyrzecckiego, jest wydarzeniem literackim również dlatego, że ukazuje się w czterdzieści lat po jego debiucie książkowym. Był nim wydany w 1943 roku „Namiot z Kanady”, w którym znalazły się utwory pisane na Bliskim Wschodzie w latach 1941–1943. Ten debiutancki tom Międzyrzeccki otrzymał już na froncie we Włoszech, gdzie uczestniczył w kampanii wojennej 2 Korpusu. Niektóre ówczesne jego utwory, z „Namiotu z Kanady” i z antologii „Nasze granice w Monte Cassino”, przypomniane zostały po raz ostatni w „Wierszach wybranych” z roku 1957.

W jednej z wypowiedzi swoją poetycką historię nazywa Międzyrzecki „kroniką pożegnań”, nie kończącym się porzucaniem przyswojonych form i przechodzeniem do innych zamysłów i rejestrow. Zjawisko to jest w jego twórczości zauważalne i znamienne. Niemniej jednak kontynuowane są również dawne wątki, wprowadzając je do przeobrażeń, powracając czasem po latach nieobecności, ukazując w perspektywie kolejnych doświadczeń. I tak na przykład wątki wojny i bitwy powracają w połowie i pod koniec lat pięćdziesiątych (m.in. „Pieśni z Doliny Martwych”, „Szaleni moi przyjaciele” czy późniejszy od nich „Pas Chorażego”). Powracają także – w tym samym czasie i w latach sześćdziesiątych – równoległe pasje odnoszące się zarówno do sytuacji duchowej, jak do przemian refleksu estetycznego w kraju i świecie drugiego półwiecza. Poetycka twórczość, w jakiej znajdowały wyraz te pasje i wątki, nie przestawała wzbogacać wiersza polskiego. Autor tej noty za najwybitniejsze osiągnięcia Międzyrzeckiego w tym okresie uważa cykle „Rzeka czarownic” i „Ptaki”, wpisane już zresztą na mapę ważkich dokonań poezji powojennej. Poglębieniem charakterystycznych dla Artura Międzyrzeckiego motywów jest też uważany do niedawna – nim ukazała się „Wojna nerwów” – za najznakomitszy w jego dorobku tom „Wygnanie do rymu”, zawierający utwory z lat siedemdziesiątych.

Skończyły się telefony / Wielu rzeczy nie ma i nie będzie / Nie doczekamy się Daniela w tym roku / Czesław nigdy już chyba nie przyjedzie... – tymi słowami z wiersza „Ani czas ani miejsce” otwiera Artur Międzyrzecki

swój tom. Czytelnik od razu zostaje wprowadzony w centrum problematyki „Wojny nerwów”: fragment ujawnia podstawową cechę cyklu, połączenie sfery prywatności z faktami rzeczywistości społecznej. Połączenie to nie pozwala na szukanie rozgraniczeń między obydwoma sferami, wyklucza sensowność hierarchizowania osobistego i ogólnoludzkiego. Jedność tychże sfer wyznacza perspektywa ich oglądu, co równie dobrze zilustrować mogą inne utwory, choćby „Telegram”:

*Czysta zgroza stop obiektywny korelat
do niczego stop...*

Sytuacja zagrożeń stwarza poczucie i potrzebę jedności. Współodczuwanie to nie tylko nakaz etyczny, ale i sposób na ocalenie siebie. Wolność w trybach – nie tylko gramatycznych – szuka porozumienia, poświadczenia trafności dokonywanych wyborów.

W innym miejscu miałem już możliwość napisać, że poezja Artura Międzyrzeckiego to wiara w potrzebę rekonstruowania ustawicznie traczonego ładu. Potrzeba, a nawet sama możliwość rekonstruowania domaga się posłyszenia prawdy wewnętrznego głosu, zrozumienia konieczności, by prawdę tę nazwać:

*Pozwól mówić drzewu które rozrosło
[się w tobie
Wysłuchaj cierpliwie lamentu jego liści
Pozwól mówić ptakom w jego koronie
(„Pozwól mówić”)*

Szeroka perspektywa, z jakiej dokonuje się opisu rzeczywistości, wymaga uruchomienia i zrozumienia wszystkich rejestrów własnego, osobistego świata. *Naturalnym bogactwem* – czytamy w „O czym wie politolog” – jest *świadomość czcigod-*

nych praw, do których zaliczymy niewątpliwie prawo do swobodnego samookreślenia. Wiersze Międzyrzeczekiego z prawa tego czynią obowiązek, w imię ocalania wartości i sensu.

„Samo życie” jest materia tych wierszy, dbałość o konkret realiów: *Samo życie / Do śmiechu i do płaczu / Wcale nie sen i nic ci się nie zdaje / To naprawdę stan wojenny / Godzina milicyjna i głuchy telefon*. Poeta mówi sucho, rzeczowo i dosłownie. Pisane w dramatycznym zwarcu z dziejącą się historią, wiersze te sprawiać mogą czasem złudne wrażenie powstałych z dystansu. Ale realia „Oćmy”, „Rozmowy kontrolowanej”, „Ani czas ani miejsce”, „Jaka ciemna noc” nie są figurą stylu; tłumaczą się przesłaniami etycznymi, które narzucają taką własność poetykę.

Można zresztą i teraz zachować w
[takim stanie
Wyteżoną uwagę i trzeźwość sądu
Okazywać niektamane uczucia – cho-
[ciaż z pewnym dystansem
Jakby się oglądało w śnie samego sie-
[bie –
I zapisywać od czasu do czasu takie
[stroniczki jak ta
(„Oćma”)

W znaczącą hierarchię układa się świat poetyckiej wyobraźni. Do najwyższego stopnia zwiększona zostaje odpowiedzialność za użyte słowo. Rzeczywistość uwiarytelnia się przez wierność jej realiom. Wiąże się z tym sprawa wyboru języka poetyckiego, tonu dialogu z czytelnikiem. Międzyrzeczeki zachowuje niewymuszoną naturalność relacji, która przypomina język codziennej rozmowy. Zbliża go do tego wspomniana sfera prywatności i, jak np. w „Oćmie” czy „I nie ma ciebie dawnego”, osobiste do-

swiadczenie z lat kombatanckich. Ta naturalność łączy się zarówno z wyborem poetyckiego języka, jak z maksymalnym zbliżeniem, poprzez język właśnie, do przedmiotu opisu: *Halo / Wiatr w telefonie hula / Dzwonię od rana / Dzień cuchnie mierzwą / Halo / ... / Czy wszystko ogłuchło / Do pioruna / Ten niekończący się szum / Ta płyta zgrana...* Urywana, krótka, przyspieszona fraza, kolokwialność przywodząca na myśl prywatną notatkę. Zwracając się ku codzienności, która kształtuje nasze życie, Międzyrzeczeki zdaje się utrwać jej rytm. Cytowany wiersz komentuje rzeczywistość nie tyle przez przypomnienie jej treści, co raczej sposobów, jakimi się one stają na oczach nas wszystkich. Mimo dystansu zupełnie inaczej ukształtowanej świadomości poetyckiej, historia ukazana jest dosłownie i bez dystansu, przyłapaną w chwili dramatycznego gestu albo gdy dokonuje kolejnego szalbierstwa.

Ale Międzyrzeczeki w charakterystyczny dla siebie sposób na historię spogląda również z ironią, która jednak, co ważne, podszyta jest poetyckim humorem i dowcipem:

Gnębiciel jest od gnębienia
Diabeł od pokuszenia
Szpicel od doniesienia
Gołąb jest od gruchania
Fizylier od strzelania
Wisielec od dyndania
I tylko fiolet z różą
Do niczego nie służy
I nikogo nie nuży

– czytamy w napisanym latem 1981 roku wierszu „Z elementarza”. Podobnym przykładem może służyć „Piosenka na wiosnę”, w której tragizm dynamizuje się w tle apostrofy do rozkwitającej przyrody:

*O spireo forsycjo
Jadą wozy z milicją
Gołąbek w oknie grucha*

Gnębiciel, diabeł i delator są śmieszni, bo są instrumentem; jednoznaczna rola, jaką im przypisano, jest oczywista i wszystkim znana. Fiołek i róża, stanowiące poetyckie kontrpunkty i perspektywę patrzenia na tamtych, niezobowiązujące i niezobowiązane, są poza granicą płaskiej użyteczności i konwencji. Międzyrzecki, odwołując się do wiedzy „elementarnej”, olśniewa czytelnika poetyckim konceptem, wzmocnionym „elementarnie” prostymi, gramatycznymi rytmami.

„Z elementarza” i „Piosenka na wiosnę” mogą być ilustracją tezy o pomniejszaniu i oswojaniu tragizmu przez jego demaskację i ośmieszenie. Wykorzystywany jest humor języka i ton prześmiewczy, które na groźną sytuację pozwalają spojrzeć chwilowo przymrużonym okiem. Konwencja wysokiego stylu, jaką Międzyrzecki podejmuje w „Piosence na wiosnę”, ulega znamiennej załamaniu, co spowodowane jest pomieszczeniem ważnego z nieważnym, poważnego z żartobliwym.

W „Wojnie nerwów” znajdziemy więcej wierszy w rodzaju „Z elementarza” czy „Piosenki na wiosnę”, w których sceptycyzm i ironia, będące poetycką podstawą oglądu historii i mówienia o niej, wzmocnione są humorem. Myślę o „Zmieszanym”, „Nagrobku” (1981) czy „Chciałoby się coś zrobić” (1979). Zwłaszcza ten ostatni utwór cenny jest za arcyciekawą zabawę z czytelnikiem, nie przewidującym jej zakończenia:

Chciałoby się coś zrobić ale nie wia-
[domo co

Chciałoby się pójść dokądś ale nie wia-
[domo gdzie
Chciałoby się coś ocalić ale nie wia-
[domo jak
Chciałoby się zasnąć i zbudzić ale nie
[wiadomo kiedy

*I chciałoby się zapomnieć o tym głupcu
Który utożsamia ze mną ten monolog*

Charakterystyczne przez podobną koncepcję poetyckiego dystansu będą wiersze obrazujące egzystencjalną sytuację poety, o której mówi się w „Wojnie nerwów” tonem półżartobliwej autorefleksji. Znów, jak poprzednio, sprawy ważne i poważne, w tym przypadku dramat przemijania i śmierć, oswojane zostają łagodzącą je perswazją (*Ona ciebie bez reszty rozda i skojarzy / Drzewo twym trupem będzie twój trup będzie drzewem / Włosy lnem zagon grochu zmarszczką twojej twarzy / A skąd tu Adalajdy jest imię ja nie wiem*). Jak w znakomitej „Adalajdzie”, również w „Piosence” (dedykowanej Jerzemu Turowiczowi), mamy do czynienia ze swoistą autoterapią, której źródłem są egzystencjalne przeczucia. Międzyrzecki, w przeciwieństwie np. do Kamińskiej czy Różewicza, wykorzystuje konwencję jako środek unieszkodliwiania dramatu, osobistego „krążącego zła”. Rozciąganie dramatu między „ja” i „ty” (adresatem najczęściej będzie „ty”) jest próbą tyleż uniwersalizowania problemu, co jego przerzucenia na tego drugiego, na liryczne „ty”. Jak za Josephem Nuttinem powiada Ryszard Przybylski, taka maska „jest konkretną formą ja”. Esencją poety jest dwoistość. Persona jest tyleż podmiotem, co przedmiotem wiersza.

Nie zawsze jednak opis i interpretacja historii i egzystencji noszą zabarwienie humorystyczne. Międzyrzecki

chętnie rezygnuje z prześmiewstwa zachowując beznamietność i obiektywizm moralisty. Dotyczy to zwłaszcza takich utworów, jak „Racja bytu”, „O czym wie politolog”, „Z listu E. E. Cummingsa” czy „Wojna nerwów”. „Zimacy i ponaglący świat” wymaga wielości poetyckich zakłęb. Wymaga niekiedy sformułowania rzeczy na nowo. W monologu zwróconym do politologa Międzyrzecki wypowiada znaczące słowa o „grze polegającej na porzuceniu gry”. Spór ze współczesnością o rację bytu, o zagrożone i niewolone pryncypia, jest również żywym sporem o rację poetyckie rozświetlające „w dymie krztuszące się dzieje”.

Piotr Szewc

Spotkania z Bogiem

Część I Spotkania z Chrystusem

Materiały katechetyczne dla ucznia I klasy szkół ponadpodstawowych

Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, ss. 224

Katecheza znaczy: ogłaszanie czegoś żywym głosem. W sensie chrześcijańskim jest przekazem Objawienia przechowywanego w Kościele. Współautorzy omawianej książki zadbali o to, żeby uczeń oprócz katechezy ustnej otrzymał pewną pomoc na piśmie. W słowie wstępnym od razu wszakże zastrzegli, że „Spotkania z Chrystusem” nie są *książką do czytania, ale bodźcem do refleksji, do samodzielnej pracy w poszukiwaniu prawdy*. Dla

tego np. w drugiej jednostce „lekcyjnej” – gdy już pokrótce „swoimi słowami” opowiedzieli o Piotrze, który zdecydował się pójść za Jezusem – przytoczyli fragmenty trzech różnych Ewangelii i w związku z nimi zaproponowali ćwiczenia:

- *Przeczytaj uważnie tekst biblijny i spróbuj odkryć w nim wspomniane wyżej fragmenty decyzji Piotra.*
- *Dlaczego doszło do rozbieżności między Piotrem a Jezusem?*
- *Poszukaj w tekście biblijnym, co Piotr doprowadziło do zdrady oraz jak ujawniła się jego przemiana?*

To rzeczywiście nie jest książka do czytania tylko, ale także do ćwiczeń i do modlitwy. Dodać wypada, że oprócz przytoczeń z dokumentów soborowych i dzieł Ojców Kościoła można znaleźć w niej fragmenty zwykłych książek a także teksty wierszy czy popularnych piosenek. Jaką funkcję pełnią te niekoniecznie pobożne wypisy? One są świadectwem, że współczesna katecheza akcentuje znaczenie rzeczywistości ludzkiej; często odwołuje się do faktów, dokumentów i świadectw życia świeckiego; wiary chrześcijańskiej nie odrywa od konkretnej rzeczywistości. Właśnie w tej rzeczywistości aktualizuje się Boże Objawienie. Fakty i doświadczenia ludzkie nie są czymś peryferyjnym, należą do istoty przekazu.

Pierwszym źródłem aktualnej katechezy jest jednak Biblia. Do Biblii najczęściej, chyba na każdej stronie, odwołują się autorzy „Spotkań z Chrystusem”. Nie stosują jakiejś nowatorskiej, szokującej egzegezy, ale to, co proponują uczniowi, zasadniczo uwzględnia osiągnięcia współczesnej biblistyki i jest rzetelne, co najwyżej tu i ówdzie trochę nieporadne, gdy

chodzi o sposób podania. Wyraźnie pamiętają, że Biblia ma stanowić inspirację dla ucznia, niejednokrotnie dostarczać mu słów modlitwy. Kierunek, w jakim poszli autorzy książki, można określić w ten sposób: od sformułowań katechetycznych branych z teologii klasycznej do przejrzystej katechezy biblijnej.

Ale nie tylko biblijnej. Także liturgicznej. Książka uwzględniła rytm roku liturgicznego – w modlitwach proponowanych uczniowi, w odniesieniach do czytań mszalnych, w całym układzie. Gdy uczeń podejmuje rozważania na temat adwentowego czekania i zaraz potem Bożego Narodzenia, blisko jest Adwent i Boże Narodzenie. Podobnie ma się rzecz z Wielkim Postem, Paschą, Zesłaniem Ducha Świętego, Uroczystością Trójcy Świętej. Historyczne ramy życia Jezusa Chrystusa, przedstawione w książce, autorzy „chcą” razem z uczniem napępniać treścią przez cały rok katechetyczny (s. 76).

Kilkakrotnie padał tutaj termin „uczeń” – w liczbie pojedynczej – nie zaś uczniowie. Ale tak właśnie postępują autorzy. W masie, w grupie dostrzegają pojedynczego człowieka. Bardzo często zwracają się do niego tak, jak w katechezie na temat Piotra: *przeczytaj uważnie w tekście biblijnym..., poszukaj...* Wypada to uznać za wyraz personalistycznej troski autorów. Chcą dialogować z konkretnym człowiekiem i nie tyle mówić do niego o wierze, ile raczej językiem wiary. A wszystko dzieje się po to, żeby młody człowiek mógł spotkać się z Chrystusem.

I tu wracamy do nadtytułu: „Spotkania z Bogiem” i do tytułu części I: „Spotkania z Chrystusem”. Czy to nie

brzmi zbyt banalnie? Autorzy sądzą, że owszem nadużywa się terminu „spotkanie” i dlatego temu słowu chcą nadać właściwą treść. Ustalając jego znaczenie powołują się na autorytety – W. Dobrowolskiego i R. Guardiniego – i ostatecznie dochodzą do wniosku:

Nie każdy kontakt z drugim człowiekiem jest spotkaniem w pełnym tego słowa znaczeniu. O prawdziwym spotkaniu możemy mówić wtedy, gdy akceptujemy drugiego człowieka w jego odrębności, gdy wychodzimy naprzeciw jego nadziejom i oczekiwaniom. Wyraża się ono w dialogu traktującym poważnie racje i sposób myślenia partnera. Najważniejszym momentem spotkania jest dzielenie się duchowymi wartościami, które prowadzą do wzajemnego ubogacania się, do zmiany postaw i działania (s. 89).

W retorycznym właściwie pytaniu, które w książce występuje tuż po przytoczonych tutaj słowach, pobrzmiwa nadzieja, że powyższa refleksja pomoże w głębszym zrozumieniu spotkania, jakie zachodzi między człowiekiem a Chrystusem.

Niech więc będzie „spotkanie”. Albo w liczbie mnogiej: spotkania. Są zresztą zaplanowane następne części: dla uczniów klasy II, III i IV.

Pora na skrótową choćby informację o zespole autorskim. Rozpoczął on działalność w roku 1962 z inicjatywy ks. Jana Charytańskiego. Przez kilka lat był zespołem wyłącznie jezuickim i nosił nazwę Centrum Katechetycznego. W 1968 roku wydał dwie części podręcznika „Bóg z nami” – dla dzieci klasy pierwszej i drugiej.

W następnych latach w skład zespołu weszli również kapłani z innych zgromadzeń zakonnych, księża

diecezjalni oraz zakonnice i osoby świeckie. Ukazały się części III i IV „Bóg z nami” – dla uczniów klasy trzeciej i czwartej. Oprócz tego cztery tomy podręcznika dla katechety.

W roku 1971 zespół włączył się w drugą redakcję „Katechizmu religii katolickiej” przeznaczonego dla uczniów klas od piątej do ósmej oraz wydał cztery tomy podręcznika metodycznego do wymienionego „Katechizmu”.

„Spotkania z Chrystusem” mają mieć także odpowiedniki dla katechety. Pierwszy tom już jest w druku.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Ks. Antoni Liedtke

Wojenne losy biskupa chełmińskiego go Stanisława Okoniewskiego 1939–1944

Wydawnictwo Kurii Biskupiej w Pelplinie, Pelplin 1983, ss. 176

Muszę być przygotowany na to, że będę musiał zatrzymać się w Warszawie, a w każdym razie na wschód od frontu tak długo, aż sytuacja militarna pozwoli na powrót, co może potrwać parę tygodni – zanotował w swym dzienniku prymas August Hlond pod datą 3 IX 1939 r. Konieczność natychmiastowego opuszczenia stolicy arcybiskupiej, połączona z nadzieją rychłego powrotu, warunkowała podróż na kresy Rzeczypospolitej nie tylko metropolity gnieźnieńskiego. *Nie mogę odzłatować, że posłuchałem*

wojewodę i opuściłem Włocławek – pisał z Rumunii bp Karol Radoński – *ale nigdy nie przypuszczałem, że tak się stanie, sądziłem, że po kilku dniach powrócę (...)*. Wrzesień 1939 r. nie oszczędził nikogo. Tym, których nie odwołał do wieczności, pogmatwał życie na kilka długich lat, zarówno w okupowanej ojczyźnie, jak i na obczyźnie. Wiciu z nich skazanych zostało na przymusową tułaczkę, niektórzy z tułaczki tej nie powrócili już nigdy, a prochy tylko nielicznych po kilkudziesięciu latach spoczęły w ziemi ojczystej.

Książka ks. Antoniego Liedtkego, bliskiego współpracownika ordynariusza pelplińskiego, przybliża smutne koleje losu biskupa Stanisława Wojciecha Okoniewskiego (1870–1944) podczas ostatniej wojny światowej. Są to raczej osobiste reminiscencje Autora (wsparte notatkami z własnego „pamiętnika wojennego”) z kilkuletniej wojennej tułaczki odbytej wspólnie z biskupem Okoniewskim, a nie dokładna biografia ostatnich lat życia biskupa chełmińskiego. Pozycji tej nie można jednak odmówić naukowego charakteru, o którym świadczy wykorzystanie licznych materiałów archiwalnych, obszernej korespondencji biskupa z lat 1939–1944 oraz wielu artykułów prasowych – zwłaszcza z dzienników hiszpańskich i portugalskich.

Ks. A. Liedtke niezwykle sugestywnie odtwarza pierwszy fragment wojennych losów ordynariusza chełmińskiego, tj. opuszczenie przez niego stolicy biskupiej. Wyjazd ordynariusza chełmińskiego z Pelplina, choć brany pod uwagę, nastąpił zupełnie nieoczekiwanie. Świadczyło o tym natychmiastowe pozostawienie bisku-

powi sufraganowi, Konstantemu Dominikowi, „wszystkich pełnomocnictw” oraz pośpiech i zdenerwowanie przy organizowaniu wyjazdu. Warunkowany był on może nie tyle groźbą niespodziewanego znalezienia się na okupowanym obszarze, co raczej konsekwencjami dostania się w ręce policji hitlerowskiej. Nie było dla nikogo tajemnicą, iż bp Okoniewski był autentycznym „apologetą polskiego morza”. Ten pierwszy po 120-letniej niewoli pruskiej polski biskup na stolicy chełmińskiej był nie tylko gorliwym duszpasterzem, ale także odnowicielem życia religijnego i narodowego tej jedynej polskiej „diecezji morskiej”. On święcił port gdyński i statki marynarki polskiej. Był hierarchą świadomym ważności tego skrawka wybrzeża dla narodu i państwa polskiego. Czyż 2 września można było przypuszczać, że kampania wrześniowa przybierze tak tragiczny obrót, że państwo polskie zostanie pocięte kordonami granicznymi, a wojna zakończy się dopiero po sześciu latach? Wyjeżdżano więc z Pelplina w nadziei szybkiego powrotu, początkowo na południowe krańce diecezji, a następnie – zgodnie z sugestią wojewody pomorskiego – zdecydowano się jechać w głąb Polski, aż po szlaban w Zaleszczykach. Przez cały czas tej podróży bp Okoniewski zdawał się całkowicie na decyzje biskupa Radońskiego, który do końca nie był pewien, czy słusznie działa. Losy ich rozeszły się w Czerńowcach, kiedy to każdy już na własną rękę szukał możliwości dotarcia do Rzymu.

Poprzez Jassy i Bukareszt 23 października 1939 r. bp. Okoniewski przybył do Wiecznego Miasta. Tutaj

dowiedział się od prymasa Hłonda, iż nie ma najmniejszych szans na uzyskanie zgody władz niemieckich na powrót w granice diecezji. Nie mógł powrócić do Pelplina, bowiem Ministerstwo Rzeszy do Spraw Kościelnych wcielało już w życie plan przekazania kierownictwa diecezji polskich, na obszarach wcielonych do Rzeszy Niemieckiej, *volksdeutschom* i *reichsdeutschom*.

Do tej pory kwestię mianowania biskupa gdańskiego, Karola Marii Spletta, administratorem apostolskim diecezji chełmińskiej znaleźmy z not dyplomatycznych nuncjusza berlińskiego C. Orsenigo i sekretarza stanu kard. L. Maglione oraz z dokumentów niemieckich. Książka ks. Liedtkego ukazała stanowisko w tej sprawie najbardziej zainteresowanego, tj. ordynariusza chełmińskiego. O decyzji Stolicy Apostolskiej powierzenia biskupowi Splettowi zarządzania diecezją chełmińską bp Okoniewski dowiedział się z pisma kard. Maglione skierowanego 15 XII 1939 r. (a więc w dziesięć dni po udzieleniu nominacji) na ręce prymasa Hłonda. Strona watykańska posunięcia tego nie skonsultowała ani z rządem polskim (mimo obowiązującego konkordatu), ani z przebywającymi w Rzymie kard. Hlondem i bp. Okoniewskim. Ordynariusz pelpliński poczuł się bardzo dotknięty tym posunięciem, czego wyrazem był jego list z 17 grudnia do Prymasa Polski. Zawart w nim argumenty przeciw decyzji powierzenia administracji diecezji chełmińskiej biskupowi gdańskiemu, decyzji o daleko idących konsekwencjach prawnych i politycznych. Poza tym listem ks. Liedtke w swej pracy zamieścił *in extenso* pismo biskupa

z 22 grudnia, skierowane bezpośrednio do papieża Piusa XII. Tym razem biskup chełmiński dał wyraz swojemu zaniepokojeniu sytuacją w diecezji i – pomijając milczeniem nominację dokonaną 5 grudnia – zaproponował Ojcu Św. kilku kandydatów na stanowisko administratora apostolskiego. Oczywiście dokument ten nie wpłynął na zmianę sytuacji w diecezji zarządzanej tymczasowo przez K. M. Spletta, niemniej jednak jest on dowodem nieustępliwej walki (choć z góry skazanej na niepowodzenie) ordynariusza broniącego swych praw udzielonych mu w chwili nominacji na stolicę pelplińską.

Na kartach książki ks. Liedtkego jawi się nam osoba w podeszłym wieku, obsesyjnie bojąca się nalotów nieprzyjacielskiego lotnictwa, bezustannie tropiona przez wywiad hitlerowski, pozbawiona wszelkiego wpływu na losy Kościoła pelplińskiego, nękana tragicznymi wiadomościami o sytuacji w diecezji, z braku funduszy tułająca się po podrzędnych, brudnych pensjonatach, cierpiąca na podagrę i arytmie serca, z dnia na dzień coraz bardziej uciążliwa dla otoczenia. Ale byłby to jednostronny wizerunek tego człowieka. Gdzie tylko biskup mógł, tam duszpasterzował. Tak było w Jassach, gdzie głosił kazania i udzielał sakramentów św. polskim uchodźcom, tak było w Rzymie, a zwłaszcza w Madrycie, Saragossie i Rondzie. I rzecz znamienne, niemal każde jego publiczne wystąpienie (przede wszystkim w Hiszpanii) przeobrażało się w żywiołową manifestację sympatii dla okupowanej Polski, co oczywiście budziło zaniepokojenie konsułów niemieckich. Zle samopoczucie powodowane starczymi do-

legliwościami miało, kiedy biskup włączał się w pracę społeczno-charytatywną. Przewodniczył komitetowi czuwającemu nad działalnością hiszpańskiej Delegatury PCK, prowadził mediacje z władzami hiszpańskimi w celu uzyskania zezwoleń na obsługę duszpasterską polskich skupisk uchodźczych, wreszcie uczestniczył w przekazywaniu pomocy materialnej i finansowej, nadsyłanej przez Polonię Amerykańską internowanym i więzionym żołnierzom polskim w Hiszpanii.

Książka ks. Liedtkego rzuca nieco światła na polityczno-społeczne uwarunkowania przyjaznej postawy miejscowej ludności do biskupa-tułacza i jego okupowanej a walczącej ojczyzny, na sytuację uchodźców polskich w Rumunii, Włoszech oraz Hiszpanii. Pokazuje przede wszystkim miejsce Kościoła katolickiego i duchowieństwa polskiego służącego rodakom wszędzie tam, gdzie przebywają, bez względu na niewygodę i zagrożenia ze strony nieprzyjaciół.

Tęskniący za swą owczarnią, żyjący nadzieją na powrót do ukochanego Pelplina, bp Stanisław Wojciech Okoniewski gasł z dnia na dzień. Zmarł 1 V 1944 r. w Lizbonie, w siedemnastą rocznicę swego ingresu do pelplińskiej katedry. Jego doczesne szczątki złożone zostały do grobowca jednej z lizbońskich rodzin.

Opowieść o ostatnich latach życia chełmińskiego biskupa kończy się relacją z drugiego pogrzebu biskupa Okoniewskiego. Odbыл się on w 28 lat po jego śmierci w pelplińskiej katedrze. „Biskup morza”, tak mocno związany w swej pracy duszpasterskiej z polskim Bałtykiem i polską marynarką, dziwnym zbiegiem okoliczno-

ci, ostatnią swą podróż do ziemi ojczyściej odbywał na pokładzie polskiego statku handlowego, w trumnie przykrytej banderą polską, niemalże taką samą jak te, które za życia swego osobiście święcił.

Marek Budziarek

Książki Wydawnictwa Księży Werbistów

Hansjosef Theyssen, *I nagle spotkałem Boga. Z doświadczeń Azjatów na drodze do chrześcijaństwa*, przekład Jan Paweł Henne, Verbinum, Warszawa 1984, ss. 64

Hans Waldenfels, *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, przekład Andrzej Bronk SVD, Warszawa 1984, Verbinum, ss. 79.

Moje szczęście to miejsce stojące w raju, tekst: Herman Multhaupt, zdjęcia: Dieter Nolden, przekład: Grażyna Kawecka, konsultacja literacka: Henryk Jerzmański, Verbinum 1983, brak numeracji stron (jest ich 60),

Oscar A. Romero, *Zamordowany w obronie ubogich. Jak Arcybiskup San Salvadoru głosił Ewangelię*, Verbinum, Warszawa 1984, ss. 140.

Misyjna praca Księży Werbistów (Zgromadzenie Słowa Bożego) jest dobrze znana wszystkim, którzy bliżej zetknęli się z działalnością tego zgromadzenia. Od 1965 roku rozpoczęły

się systematyczne wyjazdy misjonarzy. Swym zasięgiem objęli oni wiele krajów Ameryki Południowej, wiele krajów Azji, kilka krajów Afryki a nawet dotarli do Australii. Ciężkiej pracy misjonarzy towarzyszy wydawniczy trud tych, którzy pozostali w Polsce.

Cztery pozycje książkowe wydane przez Verbinum, to cztery próby wyrażenia bogactwa ewangelicznych doświadczeń w jakże różnych kulturach. Książki te różniące się w stylu i treści są chyba przede wszystkim świadectwami ludzkich poszukiwań w dotarciu do samego siebie, do drugiego człowieka, do Boga. Poszukiwania naznaczone często cierpieniem i śmiercią ukazują nam zarazem proces otwierania się na głoszone przez misjonarzy zbawienie w Chrystusie.

Książka „I nagle spotkałem Boga. Z doświadczeń Azjatów na drodze do chrześcijaństwa” Hansjosefa Theyssena pełna jest bezpośrednich relacji o odkrywaniu Ewangelii przez młodych ludzi – pochodzących z Indii, Singapuru, Indonezji, Tajwanu, Korei i Japonii. O trudnych drogach odkrywania sensu życia, duchowości własnej i drugiego człowieka opowiadają ze szczególną szczerością i otwartością. Z prostych słów i zdań wyłania się nam obraz ludzi określających swą pozycję życiową i borykających się z trudnymi problemami moralnymi, które przynosi im ich własna kultura, religia oraz narodowa mentalność. Swymi przeżyciami dzielą się z nami studenci, robotnicy, żołnierze, sportowcy. W ich wypowiedziach szczególnie przejmująco brzmią słowa o nadziei, jaką w ich często powikłane życie wniosła Ewangelia, osobiste otwarcie na Jezusa

Chrystusa. Spotkanie z Chrystusem tym bardziej autentyczne, że promieniające wolą obdarowania innych tą samą radością i nadzieją.

W zakończeniu Przedmowy do książki pisze sam autor: *Zwierzenia tych ludzi spisałem w nadziei, że świadectwa wiary azjatyckich katechumenów pomogą nam, europejskim chrześcijanom z tradycji, sirzsząć kurz zwyczaju z naszego obrazu Boga, by na nowo odkryć jego prawdziwy blask. Może dopomogą nam na nowo zrozumieć, że także dzisiaj Dobra Nowina jest darem, który warto przekazywać dalej.*

„Medytacja na Wschodzie i Zachodzie” Hansa Waldenfelsa jest próbą konfrontacji medytacji atjatyckiej z chrześcijańską. Książka zrodziła się z wykładów, jakie autor wygłosił dla księży w Akademii Katolickiej we Fryburgu. Jest ona również owocem wieloletnich kontaktów autora z wybitnymi znawcami medytacji wschodniej oraz własnych teoretycznych dociekań. Waldenfels przebywał wiele lat w Japonii i brał udział w licznych podróżach badawczych po krajach dalekiego Wschodu, osobiście uczestnicząc w doświadczeniach azjatyckiej medytacji.

Już na wstępie dzieli się autor ciekawym spostrzeżeniem, że medytacja dziś ma bardzo niejednolite oblicze i niezbyt jasny charakter. Doświadczeń medytacji poszukują wierzący i niewierzący, poszukujący poglądu na świat i odcinający się od rozwiązań światopoglądowych. Często poszukiwanie medytacji związane jest z bardzo konkretną sytuacją człowieka: zatracenia swej tożsamości, zagubienia się w środowisku czy też doświadczenia choroby, śmierci bliskich i wte-

dy zaczyna funkcjonować jej trochę „magiczny” wymiar. Człowiek stara się dzięki niej wyswobodzić od tych trudnych konkretów, by dotrzeć do „uszcześliwiającej próżni”. Gubi się jednak czasami w tym, co jest wschodnie, a tym, co jest jego własnym – zachodnim doświadczeniem.

Waldenfels, wykorzystując zarówno swą filozoficzno-teologiczną wiedzę jak i duże doświadczenie medytacji wschodniej, wychodzi naprzeciw ludzkim poszukiwaniom, nadając im bardziej konkretny kierunek. Uwzględnia zachodnie „ratio” i wschodnią kontrolę oddechu, zachodnie osiągnięcia przyrodoznictwa i wschodnie otwieranie się na nicosć. Podkreśla niebezpieczeństwo pozytywnego podejścia do rzeczywistości na Zachodzie i negatywnego na Wschodzie. Ukazuje ograniczenia wiążące się z mentalnością danej kultury, które utrudniają otwarcie się na „tajemnicę” a w rezultacie na samego Boga.

Waldenfels usiłuje wreszcie odnieść się do doświadczenia chrześcijańskiego, w którym Bóg – niezgłębiona tajemnica – ofiarował się człowiekowi w konkretnie wcielenia Jezusa Chrystusa. Od momentu tej Bożej ingerencji chrześcijanin, jakiegokolwiek elementy zakładałby w swej medytacji, nie może przejść obojętnie obok Chrystusa. Jednocześnie stwierdza autor przy końcu książki: *Czy nie jest tak, że chrześcijanie i buddyści oraz przedstawiciele innych religii Azji, ludzie Zachodu i Azjaci, powinni pozostać w nowej komunikacji głębi, wzajemnie otwarci lub usiłujący na nowo otworzyć się na rzeczywistość taką, jaka ona jest, jaka nas otacza, jaka nas niesie?*

„Moje szczęście to miejsce stojące w raju“. Tak brzmi tytuł rozważań Hermana Multhaupta nad rzeczywistością współczesnej Ameryki Łacińskiej, ujętych w formie poetyckich medytacji. Kontynent, który nie schodzi ze szpalt gazet, ekranów telewizji i literatury politycznej uczynił autor przedmiotem subtelnych refleksji. Czasami refleksja ta przechodzi w autentyczną modlitwę, stając się szczególnie wyznaniem samego autora. Potrafi on z zachwytu nad świetnością dawnej kultury przodków przejść do ukazywania sytuacji głodujących i żyjących w skrajnej nędzy potomków. Ukazuje nadzieję orzającego kamienną ziemię rolnika i oddaje przeżycia dziecka kładzonego do snu w papierowym kartonie.

W tej szczególnej medytacji pomaga autorowi swymi świetnymi zdjęciami Dieter Nolden, który – podpatrując ludzi w różnych sytuacjach życia – podsuwa pocie ciągle nowe obrazy – tematy do rozważań. Czasami jest to wstrząsający obraz biednych ludzi śpiących na ulicy, innym razem milejące ruiny Machu Picchu, lub też obraz starego Indianina, usiłującego pieśnią oddać wewnętrzne poruszenie.

To wzajemne uzupełnianie się daje nam do ręki prawdziwie przejmujący, a przy tym bibliofilski dokument.

„Zamordowany w obronie ubogich“.

24 marca 1980 roku o godz. 18.40 w kościele na przedmieściach San Salwador, w czasie odprawiania Mszy św., od skrytobójczych kul zginął arcybiskup Oscar Arnulf Romero y Galdamez. W wywiadzie udzielonym polskiemu dziennikarzowi w lutym 1980 r. Oskar Romero powie-

dział: *Jeżeli mnie zabiją, zmartwychwstanę w ludzie salwadorskim*. Homilie zamieszczone w niniejszej książce są świadectwem ostatnich niezwykle trudnych miesięcy w życiu arcybiskupa który w swej żywej wierze pragnął świadczyć o zmartwychwstałym Chrystusie w kraju podzielonym przez niesprawiedliwość, nienawiść, wyzysk. Słowa Dobrej Nowiny skierował zarówno do wyzyskujących, jak i do wyzyskiwanych. Pierwszym głosił, by bez osłonek wytknąć ich grzech, drugim, by nieść słowa pocieszenia i wsparcia.

W kraju opanowanym przez analfabetyzm każdej niedzieli od 8.00 do 9.30 słowom arcybiskupa, płynącym z katedry, przysłuchiwało się tysiące wiernych. W swoich homiliach i modlitwach wyrażał to, co im ciążyło najbardziej. Mówił o mordach dokonywanych na bezbronnych, o głodzie, o wyzysku i pogardzie dla ludzkiego życia a jednocześnie wielokrotnie apelował o niestosowanie przemocy i pokojowe rozwiązywanie tych trudnych spraw. W przedstawionych homiliach trudny los salwadorskiej ludności łączy się z osobistym dramatem arcybiskupa, usiłującego godzić wierność Ewangelii i nauce Kościoła z trudnymi realiami kraju. Stąd płynie i ogromna autentyczność, i wiarygodność.

Krzysztof Krzykowski SJ

 czasopisma

Prasa o gospodarce (30)

Dzisiaj dwa tematy. Jeden zagraniczny, drugi krajowy.

Od pewnego czasu ekonomiści, ale nie tylko, z uwagą śledzą wszelkie sygnały dotyczące problemów gospodarczych, jakie napływają z dwóch potężnych krajów świata: Chin kontynentalnych i ZSRR. Jeden z przeglądów poświęciłem już pewnym zmianom zachodzącym w polityce gospodarczej ChRL, odnotowując to wszystko co sprzyja spekulacjom, iż oto mamy do czynienia z zainicjowaniem daleko być może idących zmian w systemie społeczno-gospodarczym tego kraju.

Wydaje się, że powinniśmy też trochę dokładniej śledzić to, co dzieje się u naszego najbliższego sąsiada. Potencjał Związku Radzieckiego jest zbyt wielki, aby to, co dzieje się w tamtejszej gospodarce, mogło nas nie obchodzić. Tym bardziej, że zakres powiązań między gospodarką Polski i ZSRR jest tak wielki, iż – bez względu na to, czy się to komu podoba czy nie – wszystko co dzieje się za Bugiem będzie, w dającej się przewidzieć przyszłości, wpływać na sytuację gospodarczą Polski.

W nr. 117 „Życia Warszawy” znalazłem korespondencję Andrzeja Bajorka pt. „Radziecka polityka gospodarcza – kryteria rozwoju”. Autor analizuje – na kanwie materiałów

z posiedzeń KC KPZR oraz artykułów ukazujących się w tamtejszej prasie – dyskusje gospodarcze toczące się oficjalnie w ZSRR. Dyskusje te dotyczą również kwestii polityki gospodarczej tego kraju.

...wskazuje się przede wszystkim na konieczność zdecydowanego zwrotu w stronę intensyfikacji. Prowadzi to oczywiście do określonych korekt strategii gospodarczej: wzrasta znaczenie takich czynników, jak przyspieszenie postępu naukowo-technicznego, osiągnięcie najwyższego światowego poziomu wydajności, usprawnienie zarządzania.

Już samo wymienianie tych czynników jest odpowiedzią na pytanie, czego gospodarce radzieckiej brak jest najbardziej, jakie problemy wysuwają się na plan pierwszy, co trzeba będzie najpierw rozwiązywać. Warto zauważyć, że są to również problemy naszego systemu gospodarczego. Tak jak napisałem: obie gospodarki mają między sobą tyle powiązań, oba systemy gospodarcze (piszę „oba”, bo jednak są między nimi znaczące różnice mimo wspólnoty ustrojowej) mają tyle wspólnego, iż zmiany stylu myślenia gospodarczego tam, mogą również wpływać na ów styl u nas.

Przymierzając się do planu jeszcze na rok 1985 – zakładano w ZSRR wzrost produkcji przemysłowej o 3,9 proc. Nie jest to – w porównaniu z latami prosperity w latach powojennych – dużo. Warto jednak podkreślić, iż ów wzrost produkcji ma być osiągnięty głównie dzięki intensywnym czynnikom wzrostu. Wzrost wydajności pracy w przemyśle powinien w tym czasie osiągnąć wskaźnik 3,7 proc., a w budownictwie 3,5 proc.

Ale istnieją uzależnienia dla tego

typu wzrostu: *Tę większą wydajność – pisze Bajorek – uzależnia się tutaj od postępu technicznego, od wprowadzania nowych technologii i nowych lepszych maszyn, a nie od silniejszego „napięcia mięśni” przez robotnika. Partia wyraźnie zobowiązuje kierownictwa resortów gospodarczych do takiego właśnie – powiedziałbym – technologicznego pojmowania wydajności i równocześnie z tą dyrektywą odwołuje się do organizacji podstawowych i zakładowych, do wszystkich robotników, o kontrolę, a mówiąc wyraźnie – o pilnowanie realizacji tej dyrektywy.*

W cytowanym wyżej zdaniu jest zapowiedź i ocena. Przede wszystkim ocena: aparat gospodarczy wydaje się być zbyt przyzwyczajony do pewnego starego stylu działania, by przeformować się z własnej woli „na nowe”. Ocena aparatu jest tu zbieżna z ocenami tego aparatu także w naszym kraju. Blokada reformy gospodarczej z tej strony wydaje mi się znaczna.

Zapowiedzią natomiast jest stworzenie pewnej formy społecznego nacisku na rzecz zmian. To jest postawa prawidłowa. W normalnie działającym systemie gospodarczym kontrola społeczna działań administracji jest przecież czynnikiem niezbędnym do prawidłowego ułożenia się systemu gospodarczego.

Czy wszędzie tak się dzieje? (to znaczy – czy wszędzie działa „lobby społeczne” tworzące pożądaną nacisk na władzę w zakładzie pracy? – przyp. S.S.) Nie wszędzie, i w tym cały problem. Brygady oraz organy samorządowe załogi (...) nie zawsze potrafią skorzystać z przysługujących im uprawnień i odpowiednio naciskać na administrację.

Andrzej Bajorek przytacza fragment artykułu z „Prawdy”. Myślę, że na zakończenie tych kilku refleksji na temat stanu gospodarki radzieckiej i dyskusji, jakie toczą się na jej temat – warto go zacytować: *Rozwój społeczeństwa socjalistycznego, zgodny z prawami dialektyki, odbywa się, jak wiadomo, w walce nowego ze starym i jeśli jest on wolny od sprzeczności antagonistycznych, to bynajmniej nie wyklucza to sprzeczności w ogóle. Ich prawidłowe i w odpowiednim czasie rozwiązanie jest ważnym czynnikiem realizmu polityki KPZR.*

Pomińmy tu, istotną niewątpliwie, rolę partii w rozwiązywaniu sprzeczności – podkreślić zaś wypada fakt ich dostrzegania. Mit bezkonfliktowego rozwoju społeczno-gospodarczego odchodzi jak się wydaje – i słusznie – w przeszłość. Ścieranie się poglądów i działań na polu gospodarczym jest warunkiem wyboru najodpowiedniejszych wariantów. Mamy ten problem i na naszym podwórku...

*

Zmieniam temat. Proszę też nie łączyć tego poprzedniego z tym, który mi wpadł w ręce i który teraz poruszam. Chodzi mi o rewelacje podane w „Wariantach koncepcji narodowego planu społeczno-gospodarczego na lata 1986–1990”, opublikowanych do konsultacji społecznej przez Radę Ministrów PRL w maju br. Jeden z rozdziałów dotyczy stopnia zużycia trwałego majątku produkcyjnego w naszej gospodarce:

Stopień zużycia produkcyjnych środków trwałych w końcu 1983 r. wynosił: w budynkach i budowlach – 25 proc., maszynach i urządzeniach technicznych – 59 proc., środkach transportu – 51 proc. Szczególnie wysokim stop-

niem zużycia maszyn i urządzeń technicznych charakteryzują się przykładowo takie gałęzie jak: przemysł aparatury elektronicznej do pomiarów wielkości elektrycznych – 79,5 proc., tworzyw sztucznych – 77 proc., środków informatyki – 74,6 proc., optyczny – 72,2 proc., obrabiarek – 71 proc., maszyn i urządzeń przemysłu lekkiego – 70,3 proc., narzędziowy – 69,8 proc., teleelektryczny i teletechniczny – 68,9 proc.

Następnie analiza skutków ekonomicznych tak wysokiego zużycia: wzrastają koszty użytkowania aparatu wytwórczego; maleje efektywność nie tylko zużytego, ale całego majątku produkcyjnego; zmniejsza się możliwość wzrostu wydajności; spada powoli lecz stale jakość produkcji.

W rezultacie – wzrasta koszt działalności gospodarczej, pogarsza się efektywność, utrzymuje wysoka energia i materiałochłonność dochodu narodowego oraz nadmierne zatrudnienie.

Jak z tego wynika, konieczna jest głęboka reorientacja nakładów na inwestycje o charakterze modernizacyjno-odtworzeniowym, mająca na celu systematyczną poprawę stanu majątku produkcyjnego.

Nie wspomina się w tym miejscu konieczności otwarcia na najbardziej zaawansowane technologicznie kraje świata. Bez tego – biorąc pod uwagę naszą sytuację i strukturę majątku trwałego w najbardziej perspektywicznych gałęziach – nie jest możliwa sensowna dyskusja nad problemem wychodzenia kraju z kryzysu.

Uwagę tę zgłaszam zachęcony słowem „konsultacja” użytym przy omawianym materiale, któremu zresztą

poświęcę najbliższy przegląd w całości.

Stawomir Siwek

O myśleniu politycznym

Społeczeństwo naładowane konfliktem, jak nasze, potrzebuje sposobów wyrażania i uzgadniania rozmai-tych interesów. O pewnej próbie stworzenia miejsca dla ścierania się poglądów mówi prof. Mikołaj Kozakiewicz w rozmowie dla „Zdania” nr 4/85: *Chodziło o to, aby stworzyć nowy element systemu politycznego w Polsce, element pozbawiony agresywności i ambicji Solidarności, ale będący autentycznym rzecznikiem opinii publicznej, z prawem protestu wobec poczynąń władzy, z prawem inicjatywy proponowania pewnych rozwiązań prawnych (z wyłączeniem inicjatywy ustawodawczej, która przysługuje partiom politycznym), z prawem mediacji w poważnych sytuacjach konfliktowych, bez przyjmowania a priori, że władza musi mieć rację. Przewidywa-liśmy stworzenie przy PRON-ie nowych instytucji, takich jak np. niezależny instytut badania opinii publicznej. Proponowaliśmy instytucję referendum w celu rozstrzygania spraw o zasadni-czym znaczeniu. Wreszcie marzyła nam się instytucja ombudsmána, co zastąpiono bombastyczną nazwą „stra-żnik praw obywatelskich”. Chodziło o ludzi niezależnych, mianowanych do-żywnio i upoważnionych do interwen-cji w każdej krzywdzie obywatela, w*

każdym przypadku łamania prawa. Nikt nie mógłby ich odwołać tylko Rada Państwa za tzw. czyny haniebne. W naszych projektach sygnatariusze oficjalnie mieli nie uczestniczyć we władzach ruchu, mając w nim „łożę obserwatorów”. Nie przewidywaliśmy w składzie Prezydium desygnowanych przedstawicieli władz (sygnatariuszy) tylko ludzi z wyboru.

Te pomysły nie zostały jednak zrealizowane. Jak mówi prof. Kozakiewicz, pojawiła się generalna obawa, że kryje się tu jakiś wybieg, że może chodzi o krypto-Solidarność. Zaczęto więc do koncepcji PRON-u wprowadzać różne „bezpieczniki”, żeby się nie wyrodził. Tymczasem on się wyrodził, ale dzięki bezpiecznikom. Sądzę, że nieszczęściem PRON-u jest taka filozofia: coś robić, a w gruncie rzeczy nie zrobić nic. Ut aliquid videatur. Gdyby powstały instytucje, o jakich marzyliśmy – a mogły powstać – to może oszczędzilibyśmy sobie różnych dramatycznych wydarzeń i – być może – nie tworzyłyby się ponownie nieformalne i pozaoficjalne struktury. (...) W końcu PRON był przez nas pomyślany właśnie jako sposób na rozładowywanie konfliktów, na ich neutralizację. Ja, oczywiście, też mam poważne zarzuty do Solidarności i do opozycji za ich postawę wobec PRON-u u jego zarania. (...) Zamiast stosować bojkot PRON-u, mądrość polityczna nakazywała być w tym ruchu od początku. Ja zatem nie kwestionuję negatywnego wpływu opozycji na kształt dzisiejszego PRON-u. (...) Sądzę, że jeżeli w PRON-ie nie zostaną podjęte żadne reformy, to po wyborach do Sejmu zjedzie on na marginesie, choć będzie się zajmował skądinąd pożytecznymi rzeczami w rodzaju Narodowego Czynu

Pomocy Szkole. Będzie więc funkcjonował jak Front Jedności Narodu, skupiając wszystkich życzliwych władzy obywateli – poza nastawionymi opozycyjnie.

W dalszej części rozmowy prof. Kozakiewicz stwierdza, że opozycji w klasycznym sensie, takiej jak w krajach zachodnich, ostatnio nie mieliśmy. Można też wyróżnić np. opozycję w łonie władzy, która nie zmierza do zmiany ustrojów, lecz grup kierowniczych. Faktem jest, że mieliśmy i mamy dziś do czynienia, w rozmianach szczątkowych, z opozycją niejako zawodową. Taka polityczno-ustrojowa opozycja zmierza do zdobycia władzy, by umożliwić zmiany ustrojowe. Tym typem opozycji ja się nie zajmuję i myślę, że z jej reprezentantami, uważającymi, że tylko oni mogą dyktować warunki, porozumienie jest raczej niemożliwe. Można by w tym przypadku mówić o przeciwniku. I wreszcie opozycja nie polityczno-ustrojowa ale taka, którą – jak mówiłem podczas dyskusji w „Odrodzeniu” – można rozpatrywać w sensie psychologicznym i ideowo-moralnym. Stanowią ją ludzie, którzy są odmiennego zdania niż władza, ale nie zamierzają przejmować władzy. Domagają się wpływu na bieg spraw w kraju, ale nie myślą o zmianie ustroju. Ta opozycja wytyka niedomaganie i błędy systemowe oraz niekompetentne działania władz. I tutaj, jak sądzą, istnieje możliwość porozumienia. Sygnatariuszy PRON-u najbardziej zdenerwowała moja teza, że opozycja jest zjawiskiem trwałym i nie trzeba myśleć, jak ją zlikwidować, tylko jak wykorzystać dla rozwoju kraju. Z opozycją trzeba się po prostu nauczyć żyć. Nie jest to może przyjemne, ale od lat powtarzam, że każda wła-

dza powinna mieć ciężkie życie, inaczej wyrodnieje. Kiedy pytają mnie, dlaczego w żaden sposób nie możemy pozbyć się opozycji, odpowiadam: zawsze ją mieliście, tylko nie zawsze przyjmowaliście ten fakt do wiadomości. Opozycja będzie istnieć dotąd, dopóki nie znikną systemowe przyczyny zła, przeciwno któremu zawsze będzie opór. Powiem więcej: jeśli dochodzi do zmian systemowych, usuwających to zło, które rodzi opozycję – to zasadniczo umacnia się też władza. A więc paradoksalnie – dzięki istnieniu opozycji. (...) Nasza opozycja – nawet w „złotym” dla niej roku 1981 – nie przedstawiła żadnej pozytywnej oferty programowej. Natomiast uparcie podejmuje problem legitymizacji władzy. To idiotyczne, po czterdziestu latach podważać prawomocność władzy. (...) Jeśli ktoś mnie pyta, dlaczego uważam, że wszyscy powinni tej władzy udzielać selektywnego i krytycznego, ale wydatnego poparcia, odpowiadam: dlatego, że w przewidywanej przyszłości nikt inny prócz PZPR nie będzie ponosić odpowiedzialności za losy tego kraju.

Rozważania prof. Kozakiewicza o myśleniu politycznym zbiegły się w czasie z dyskusją redakcyjną w miesięczniku księży michalitów „Powściągliwość i praca” nr 2-3/85, z udziałem młodych i średniego pokolenia publicystów opozycyjnych. Na wstępie uczestnicy złożyli rodzaj deklaracji programowej. Aleksander Hall: ...chodzi o realistyczne myślenie polityczne, którego punktem centralnym jest pojęcie narodu jako głównego podmiotu polityki. Marcin Król: Odpowiada mi bardzo stworzona przez Kołakowskiego formuła socjalistyczno-liberalnego konserwatyzmu. (...) Ja sam mam dużą sympatię dla tradycji kon-

serwatywnej. Nie dla tego, co konkretnie mówi, ale raczej dla stylu uprawiania myślenia politycznego, dla pewnej elegancji, głębi i konsekwencji rozważań, dla inteligencji ludzi, którzy w tej tradycji się mieszczą. Paweł Śpiewak: Zgodziłbym się z Hannah Arendt, że tym, czego dziś potrzebujemy, to nie spójnych obrazów ideologicznych, ale nade wszystko odwagi w myśleniu. Oznacza to, że będziemy myśleli, że tak powiem, „przejrzysto”. Chodzi więc o konkret, samą rzeczywistość i realizm albo inaczej mówiąc, prudence, czyli roztropność oraz świadomość wspólnych pryncypiów duchowych. Andrzej Friszke, umieszczając się po stronie umiarkowanej lewicy, demokratycznej, mówi: ...pociągła mnie w niej akcentowanie problemów społecznych oraz walka o udział jak najszerszych grup społecznych w rządzeniu i ponoszeniu współodpowiedzialności za państwo, a także zdecydowana walka z rozmaitymi formami ksenofobii. Marek Jurck przyznający się do inspiracji katolickiej mówi, że kazała ona poszukiwać sposobu myślenia, odrzucającego zarówno pokusę indywidualizmu, jak i niebezpieczeństwa niesione przez totalitaryzm. Jeszcze później pojawiła się fascynacja katolicką nauką społeczną, która pozwoliła rozwiązać w sposób harmonijny antynomie: jednostki i narodu, obowiązków i praw człowieka, społeczeństwa i państwa.

Błyskotliwy jak zwykle Marcin Król dokonuje chirurgicznego cięcia na poglądach Andrzeja Friszkego: Rozumiem jego sympatie i wiem, o co chodzi, ale mnie to trochę – przepraszam – śmieszy. Jest to pewien rodzaj przyjemnego sentymentalizmu, który w Polsce się bardzo chętnie uprawia. Jedni mówią o umiarkowanej lewicy,

drudzy objawiają taki sam sentymentalizm wobec prawicy. To są zakłęcia, symbole, sentymenty, które nie wyrażają konkretnych wyborów. Co to znaczy umiarkowana lewica? Kiedy przychodzi co do czego, trzeba wiedzieć, czy wolność raczej, czy równość. Umiarkowana lewica będzie mówiła, że ubodzy, że humanizm, że jednostka. Z tego nie wynika jeszcze żadna dyrektywa ekonomiczna. (...) Istotne jest dokonywanie konkretnych wyborów politycznych w obrębie owego jednego, wyznaczonego przez Ewangelię systemu wartości. Ale my dziś przecież takich wyborów nie dokonujemy. Efektem tej sytuacji jest powstanie owego jednościowo - solidarystycznie - katolicko - symbolicznie-narodowego zespołu poglądów i eklektycznego panteonu, który w gruncie rzeczy nie ułatwia w żaden sposób zrozumienia świata. (...) Jeżeli więc w ramach systemu Ewangelii nie będzie się dokonywało wyborów, sądząc, że istnieje jakiś wewnętrznie spójny solidarystyczny, to będzie niedobrze.

Dyskutanci nie rezygnują jednak z uchwylenia różnic w postawach. Paweł Śpiewak stwierdza: ...istnieją dwa różne temperamenty, dwie postawy. Jedną nazwałbym rewindykacyjną, drugą - pozytywną. Postawa rewindykacyjna to taka, która nastawiona jest głównie na krytykę, demaskację istniejącego układu. W gruncie rzeczy wpierać może rozległe dziś uczucie bezsilności. Druga postawa myślenia pozytywnego - polega na ciągłym poszukiwaniu tych wzorców i sposobów bycia, które - mimo wszystko - budzą nadzieję. (...) Sądzę, że dla środowisk rzeczywiście opiniotwórczych nie jest obecnie najważniejsze nieustanne podkreślanie, że jesteśmy za prawami czło-

wieka i wychowywaniem - że tak powiem - do wartości moralnych, lecz raczej uczenie myślenia - już politycznego. Z punktu widzenia społecznego prawdopodobnie najistotniejsze jest w tej chwili rozważenie tego, jaki właściwie jest polski interes narodowy czy interes państwowy. Czyli myślenie o sytuacji politycznej nie z punktu widzenia błędów władzy, tylko z punktu widzenia celu nadrzędnego, który w kategoriach społecznej nauki Kościoła można określić jako „dobro wspólne”.

Marcin Król podtrzymuje wątek „dobra wspólnego” i mówi: Kiedy prymas Wyszyński prowadził w latach 1948-1953 stały dialog z władzą, kiedy Papież w każdym prawie szerszym sformułowaniu dotyczącym spraw polskich wzywa do dialogu, jest to wynik nie tyle taktyki Kościoła, ile samej istoty katolicyzmu. Jest to prezentowanie i zalecanie takiej postawy, którą ja uważam nie tylko za słuszną, ale i nakazaną przez autorytety. Dzisiaj mało widzę postaw w życiu publicznym, w których istotne przemyślenie tego nakazu walki o dialog byłoby widoczne. Często widać chęć demistyfikowania, krytykowania, rewindykowania, która możliwość dialogu przekreśla. A postawy niedialogowe w dzisiejszej sytuacji w Polsce uważam po prostu za niekatolickie. Oczywiście dialog nie oznacza, że usiądziemy wszyscy za okrągłym stołem i odbędziemy konwersację na tematy polityczne. Dialog ma sens wtedy, kiedy mówi się sobie rzeczy uczciwie, kiedy obie strony mają równe prawa. Do tego zastrzeżenia Marcina Króla warto jeszcze dodać, że postawa dialogowa, jako z natury pośrednicząca, nie ma racji bytu pod nicobecność postawy rewindykacyj-

nej. Ani jednej, ani drugiej nie należy absolutyzować. Każda jest ważna w grze o przetrwanie narodu, zaś osobisty wybór jednej lub drugiej nader często zależy od pozaracjonalnych skłonności charakterów.

Dodajmy, że w połowie maja odbyło się XIX plenum KC PZPR poświęcone inteligencji. W podjętej uchwałie plenum stwierdziło, że *polityka partii wobec inteligencji* wypływa z jej ideologii i strategii porozumienia. *Najszerzą płaszczyzną porozumienia określa sumienna praca i akceptacja konstytucyjnych zasad ustrojowych. Przyczynia się do niego każdy, kto – niezależnie od zapatrywań i światopoglądu – solidnie wykonuje obowiązki zawodowe i szanuje prawa Polski Ludowej.*

K.K.

sesje · sympozja

Całun Turyński a archeologia

Dnia 14 IV 85 w salach Muzeum Archidiecezjalnego w Warszawie odbyła się sesja naukowa zorganizowana przez Sekcję Archeologiczną Oddziału Warszawskiego Polskiego Towarzystwa Archeologicznego i Numizmatycznego oraz Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, poświęcona problematyce Całunu Turyńskiego. Pierwotnie miała ona wiązać się z ot-

warciem prowadzonej z Włoch wystawy na temat Całunu. Jednak ze względu na przesuwanie się terminu udostępnienia ekspozycji (obecnie mówi się o Wielkim Poście 1986 roku) zdecydowano się zorganizować sesję już teraz.

Całun Turyński – ten frapujący dokument męki, a może nawet zmartwychwstania, za którego autentycznością opowiada się większość badaczy i wiernych – jest wciąż przedmiotem badań naukowych, których zakres i metody są często zbieżne ze stosowanymi przez archeologów. Archeologia bowiem korzysta z pomocy ekspertów kryminalistyki, posługując się badaniami palynologicznymi, analizami fizykochemicznymi, a także studiami filologicznymi nad tekstami. Dlatego problematyka Całunu może zainteresować archeologów również ze względów zawodowych, a nie tylko religijnych, czy jako informacja o Całunie – sensacyjnej zagadce. Było to chyba głównym powodem zorganizowania sesji, określonej jako naukowa. W tym kierunku szły zapewne oczekiwania wielu uczestników spotkania, w tym również moje. Znając problematykę Całunu z ujęć popularnych czy relacji dziennikarskich (książkę I. Wilsona należy zaliczyć do tego właśnie rodzaju) spodziewałam się na tej sesji uściślenia konkretnych zagadnień od strony warsztatowej, przedstawienia „surowych” faktów i ewentualnie metody ich opracowywania.

Dr Zenon Ziółkowski w referacie „Całun Turyński a Biblia”, omawiał zagadnienia źródeł, to znaczy informacje o Całunie zawarte w Piśmie Św. Poruszył i zinterpretował niezgodność wyglądu Całunu Turyńskiego z opisem płótna użytego do

pogrzebu Jezusa w Ewangelii św. Jana. W tekście jest mowa o osobnej chuście, którą Jezus miał owiniętą głowę, podczas gdy Całun stanowi jedną całość. Filologiczna analiza różnych określeń płótna użytych przez Ewangelistów – „sindon”, „othonia”, „sudarion” – i ich możliwych znaczeń była zaprezentowana dosyć pobieżnie, a materiał porównawczy (występowanie tych terminów we współczesnych tekstach greckich) – dość skromny.

Kolejne wystąpienie, którego tematem był Całun Turyński w świetle badań archeologicznych, przygotowane przez absolwentów ATK, Annę Leśniewską i Zbigniewa Pisańskiego, miało być wiodące, najciekawsze dla uczestników sesji. Autorzy przedstawili wiele interesujących informacji szczegółowych, między innymi o badaniach cmentarzyska żydowskiego w Rzymie, stanowiącego ważne źródło studiów nad zwyczajami grzebalnymi Żydów w I w. Referat był jednak niespójny, sprawiał wrażenie pobieżnego skrótu większej całości, brakowało mu jasno postawionej tezy i podsumowania, co odbiło się niekorzystnie na komunikatywności wykładu. Szkoda.

Znakomite natomiast było krótkie wystąpienie doc. Aleksandry Krzyżanowskiej z Muzeum Narodowego, która w jasny, logiczny i rzeczowy sposób przedstawiła obieg monetarny w Palestynie w I w., ze szczególnym uwzględnieniem drobnego nominału brązowego, leptonu, bitego przez rzymskich prokuratorów. Tylko emisje Poncjusza Piłata zawierają przedstawienia obce tradycyjnej ikonografii żydowskiej, zachowywanej na monetach poprzednich namiestników

Palestyny, mianowicie łaskę augura. Wykrycie tego właśnie szczegółu na obrazie komputerowym monety z Całunu pozwala na niewątpliwe określenie jej jako monety Poncjusza Piłata. Na marginesie warto zaznaczyć, że zagadnienie to omówił Jan S. Jaworski w „Przeglądzie Powszechnym” nr 2 (1985).

Kolejny referat, doc. Tadeusza Dobrzeńckiego, również z Muzeum Narodowego, poświęcony był recepcji Całunu w ikonografii chrześcijańskiej, zwłaszcza w średniowieczu. Omówione zostały liczne przedstawienia malarskie, rzeźby i płaskorzeźby, a także związane z bizantyjską liturgią Wielkiego Tygodnia tkaniny, epitaphioi, z haftowanym wyobrażeniem pogrzebu Jezusa. Układ leżącej postaci, sposób przedstawiania twarzy miały świadczyć o tym, że Całun był znany już w wiekach średnich, zwłaszcza – choć nie tylko – w kręgu kultury bizantyjskiej. Ciekawy materiał ilustracyjny wiele by zyskał przez podanie pochodzenia i chronologii prezentowanych obrazów.

Jako ostatni wystąpił red. Andrzej Polkowski, który zaprezentował nowe próby rekonstrukcji losów Całunu od zdobycia Konstantynopola przez krzyżowców do pojawienia się płótna w XIV w. we Francji. Wskazał na możliwość pobytu na Węgrzech Całunu wywiezionego, jak zakłada prezentowaną hipotezę, z łupionego Konstantynopola przez cesarzową-wdowę Marię Małgorzatę z rodu Andegawenów Węgierskich. Wiadomo, że po straszliwych zniszczeniach kraju spowodowanych najazdami tatarskimi, król Bela IV pożyczął znaczne sumy pieniędzy od templariuszy, być może

dając w zastaw Całun, który w ten sposób znalazłby się w ich rękach. Wykład był żywy, potoczny i przyniósł ciekawe, choć przyczynkowe informacje.

Kolejnym punktem programu sesji był amerykański film „Milczący świadek”, poświęcony badaniom nad Całunem, wyświetlany od pewnego czasu w kościołach. W zamyśle organizatorów miał on rozpoczynać sesję, referaty zaś miały stanowić rozwinięcie i swoisty komentarz do filmu. Film robił duże wrażenie, pomimo zmęczenia widzów i trochę irytującego faktu, że głos był wyłączony, a czytany komentarz nie zsynchronizowany z obrazem.

Sesję zakończyła dyskusja, ze względu na spóźnioną porę niezbyt długa i w niezbyt liczny gronie.

Podsumowując wrażenia można stwierdzić, że była to jednak impreza udana. Fakt, że inicjatywa organizacyjna wyszła od członków Sekcji Archeologicznej PTAiN, duża frekwencja, obecność archeologów ze wszystkich warszawskich placówek naukowo badawczych – Uniwersytetu Warszawskiego, Akademii Teologii Katolickiej, Polskiej Akademii Nauk, Muzeum Narodowego i Państwowego Muzeum Archeologicznego – świadczy o zainteresowaniu tematem i potrzebie spotkań tego rodzaju.

Warto także podkreślić staranne przygotowanie technicznej strony sesji – wydrukowanie zaproszeń i folderów z programem oraz tekstami dotyczącymi Całunu Turyńskiego,

Katarzyna Czarnecka

sztuka

Nawojka Cieślińska

[— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1, 3, 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

teatr

Tadeusz Nyczek

[— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

film

Summa vitae humanae

Daję słowo, że nie tylko tytuł, lecz i każde zdanie chciałoby się napisać po łacinie (gdyby się umiało) by oddać archaiczność, spokojny rytm i klasyczny wigor „Fanny i Aleksander” Ingmara Bergmana. Najchętniej w ogóle bym nie pisał. Zdarza mi się czasem poczucie bezradności wobec filmu, nęka wrażenie wypychania na świat słów białych i mialkich wobec rzeczy, które mają być powiedziane.

Tak jest i tym razem. Czy bergmanowska wizja nie jest zbyt piękna, by ją kaleczyć własną interpretacją?

Zuchwałość należy do zawodu krytyka. Przyklękawszy na kolano przed świętym obrazem, spróbuję podejrzeć robotę malarską. Najpierw jednym rzutem oka ogarnijmy całość. Film Bergmana jest harmonijną budowlą, obejmującą pełnię ludzkiego bytu. Główne węzły fabuły stanowią trzy uczty na cześć tajemnicy życia, skupiające przy stole rodzinną wspólnotę.

Pierwsza uczta znaczy odwieczne oczekiwanie narodzin Boga w człowieku. To kolacja wigilijna. Święty wymiar tego zgromadzenia jest zaznaczony jakby cienką, pionową kreską, podczas gdy pozioma panorama roi się od soczystych, rodzajowych szczegółów, ukazujących nasze animalne dziedzictwo, wprawdzie oswojone przez kulturę, lecz jednak zwierzęce. W tej części Bergman wyklada swój pogląd na sztukę. Wedle najlepszych reguł rzetelności ma ona wprowadzić w okrutny świat trochę ładu i zrozumienia. Słowa te wygłasza aktor, *porte-parole* reżysera, upodobnione do Rembrandta z późnego autoportretu. „Późny Rembrandt” – to sztuka mądrzejsza o całe ludzkie życie.

Druga uczta oznacza etap śmierci. Zgon artysty powoduje, że w świat doczesny wkraczają zaświaty i ich niegodne, człowiecze reprezentacje. Na stypie pojawia się biskup luterański, który z czasem poślubi młodą wdowę. Od tego momentu następuje „obcowanie żywych i umarłych”, co chwilę w akcję wkracza zjawia ojca zatroskanego o dzieci. Bergman wyklada tu swój pogląd na Kościół, znajdujący się jego zdaniem w opozycji do

życia i sztuki. Kościół, któremu autor filmu okazuje chłodną litość, to nie nasza wyrozumiała Matka rzymskokatolicka, lecz surowy Ojczyzn protestancki. Biskup jest właściwie narzędziem Szatana. Pod pozorem wymagającej miłości dąży on do zmiążdżenia krnąbrnego pasierba, poczym ginie w płomieniach wskutek niecnałości, jaką wzbudził ku sobie. Ginie? – raczej przechodzi w zaświaty, by stamtąd mścić się na żywych.

Trzecia uczta znaczy ludzkie narodziny. Podczas chrzcin stoja obok siebie dwie kołyski: w jednej owoc grzesznego romansu wuja ze służącą, w drugiej prawowita córka nieczłowieckiego kapłana. Dwie kołyski to dwa znaki skrajnych biegunów namietności: żądzy przenikniętej miłością i popędu dławionego rygorami Kościoła. Obie na równych prawach dają początek życiu. Bergman chce unaocznici, że pojawienie się nowego człowieka to zachwycający cud. Dziecku można okazać tylko miłość i pokorę, nie należy zaś osądzać tajemnicy bytu.

Stary, mądry człowiek patrzy wstecz i widzi, że sensem życia jest życie, nie zaś pogoń za doskonałością. Chrześcijaństwo w ujęciu Bergmana nie powinno być radykalnym planem przebudowy człowieka, lecz tylko jednym z wektorów w polu sił duchowych, wektorem kierującym ku miłości i dobru. Dlatego nie ma tu niechęci dla tzw. rozwiązłych obyczajów, przeciwnie, ciało jest źródłem radości i zabawy. A przecież Bergman nie lekceważy religii, choć przedstawia ją w tym filmie jako grę wyobraźni. Rzeczywistość nadprzyrodzona występuje obok przyrodzonej, zmarli rozmawiają z żywymi, pojawia się nawet Bóg Ojciec – na tyle, na ile

może pokazać się oczom wrażliwego chłopca nocą, w sklepie żydowskiego antykwariusza.

Ale powiedzieć tyle, to powiedzieć za mało. Film Bergmana jest arcydziełem i nie da się sprowadzić do wykładu pewnej filozofii życia. Wielka akceptacja bytu przenika nie tylko wypowiedzi postaci lecz również urodę przedstawionego środowiska człowieka. Jeśli pojawia się natura, to jako instynkty, nie zwierzęta, nie krajobraz. Miasto pod śniegiem, przystań na jeziorze, ogród w deszczu występują na chwilę w krótkich ujęciach, gdy cała akcja dzieje się we wnętrzach. „Fanny i Aleksander” jest filmem mieszczańskim. Podobną obcość wobec natury czuła i arystokracja, lecz

zbyttno została naznaczona ideałem rycerskim, wyniosłym i próżniaczym, by posłużyć Bergmanowi za wzór. Nie interesują go napięcia społeczne lecz metafizyczne: zagadka śmierci, stosunek do Boga, także napięcia między człowiekiem i materią, ujawniające się w pracy artysty, ale i w pracy rzemieślnika czy kupca. Mieszczaństwo znalazło – niedostępną innym klasom społecznym – równowagę między pracą, myślą i godnością, konieczną do pełnego rozwoju osoby. W nowożytnej kulturze Europy było ono producentem piękna, które dziś na progu apokaliptycznej epoki, Bergman odtworza z nostalgią i miłością.

Krzysztof Kłopotowski

W numerze 3'85 naszego miesięcznika, na s. 463, przy nazwisku Autora recenzji podaliśmy skrót nazwy zakonu: OCD. Tymczasem Autor nie jest karmelitą a cystersiem. Powinno więc być: Benedykt Stefan Zima O.Cist. Ojca Zimę oraz Czytelników przepraszamy za pomyłkę.

Redakcja