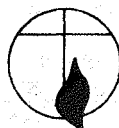


przegląd powszechny

5/813/89

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1980 zł
za I półrocze 1080 zł
za II półrocze 900 zł
cena egzemplarza 180 zł

Wpłaty

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

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Zam. 2/87, (A-37), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1
Numer zamknięto 1 III 1989 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Grzegorz Górski

Katyń 167

Odpowiedzialność za zbrodnię katyńską stanowi jeden z najistotniejszych problemów w stosunkach polsko-radzieckich. Jego wyjaśnienie nie jest możliwe bez ujawnienia przez stronę radziecką okoliczności dotyczących losu polskich więźniów Starobielska, Kozielska i Ostaszkowa.

Paweł Wołczacki-Dziemidowicz

Wspomnienia z lat wojny 1939–1945 (fragment) 180

Wspomnienia oficera Wojska Polskiego z okresu internowania na Łotwie (od 20 IX 1939) oraz pobytu w obozie w Kozielsku (od 20 VIII 1940).

ks. Henryk Seweryniak

Konferencja biskupów – nowy przedmiot dyskusji w Kościele 194

Jaka jest relacja konferencji biskupów do uprawnień pasterskich i nauczycielskich poszczególnych biskupów oraz do władzy pańskiej i ogólnokościelnego kolegium?

Stefan Amsterdamski

O patologii życia naukowego – casus T. D. Łysenko (dokończenie) 206

Każda filozofia podniesiona do rangi ideologii państwowej podporządkowuje władzy politycznej całość życia społecznego we wszystkich jego wymiarach.

Julian Humeński SJ

Wojskowa służba duszpasterska w powstaniach śląskich (dokończenie) 228

Posługa religijna oraz działalność charytatywno-społeczna i oświatowa określały pracę księży kapelanów w powstańczych oddziałach Górnego Śląska.

Jacek Bolewski SJ

Wokół maryjnych intuicji Adama Mickiewicza i Czesława Miłosza 245

Więź Maryi ze światem i ludzkością jest szczególnym przejawem Jej więzi z Synem.

Obecność Herlinga-Grudzińskiego (<i>Janusz Majcherek</i>)	259
Racjonalizm – wolność – demokracja (<i>Tadeusz Szubka</i>)	265
Prostaczek czyta filozofa (<i>Maria Molek</i>)	273
W zgodzie z naturą i wiernymi. Kościół Św. Jacka w Straszynie k. Gdańska (<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	282

Książki – A. Szymańska: Święta poufałość (Jiří Langer, „9 bram do tajemnic chasydów”) 286
ks. J. Sochoń: „Więc, co słysać w Polsce” (Stanisław Barańczak, „Atlantyda i inne wiersze z lat 1981–1985”) 289
ks. A. Przybecki: Antologia Vaticanum II z kluczem (abp Jerzy Stroba, „Zadania wyznaczone przez Sobór Watykański II”) 292
J. Kolbuszewski: Kultura „społeczeństwa konsumentów” (Piotr Kowalski, „Parterowy Olimp. Rzecz o polskiej kulturze masowej lat siedemdziesiątych”) 296
R. Warszawski: Kruszenie pancerza (Christopher Nolan, „Under the Eye of the Clock”) 300

Sztuka – J. S. Wojciechowski: Bez miłości (Malarstwo i rysunek Tadeusza Boruty, Galeria SHS, Warszawa, styczeń – luty 1989) 305

Teatr – J. Majcherek: Delikatna sprawa (Stary Teatr w Krakowie, „Dybuk” Szymona An-skiego, reżyseria – Andrzej Wajda) 308

Film – J. Uszyński: Kilka uwag na marginesie („Człowiek z żelaza” Andrzeja Wajdy) 311

Listy do redakcji – O ks. Włodzimierzu Cieńskim (*Witold Józef Kowalów*) 314
„Spójrzmy z obu stron” (*Grzegorz Jaszuński*) 314
Mity o preferencjach etnicznych (*Władysław Krajewski*) 315
Jeszcze jeden głos polemiczny (*Jan Leszczyński*) 316

Książki nadesłane 317

Sommaire

Grzegorz Górski

Katyn

167

La responsabilité du crime de Katyn constitue l'un des plus graves problèmes des relations polono-soviétiques. Son éclaircissement n'est pas possible sans la révélation, par l'Union Soviétique, des circonstances précises relatives au sort des prisonniers de guerre polonais des camps de Starobielsk, de Kozielsk et d'Ostaszków.

Paweł Wolczacki-Dziemidowicz

Souvenirs des années du guerre 1939-1945 (fragment)

180

Souvenirs d'un officier de l'armée polonaise interné en Lettonie (depuis le 20 septembre 1939) et au camp de Kozielsk (depuis le 20 août 1940).

abbé Henryk Seweryniak

Les conférences épiscopales, un nouveau sujet de débat dans l'Eglise

194

Quelle est la relation des conférences épiscopales aux prérogatives pastorales et magistrales des évêques, de même qu'à l'autorité pontificale et à celle du collège apostolique?

Stefan Amsterdamski

De la pathologie de la vie scientifique – le cas de T. D. Lyssenko (fin)

206

Toute philosophie érigée en idéologie d'Etat soumet au pouvoir politique l'ensemble de la vie sociale dans toutes ses dimensions.

Julian Humeński SJ

Les aumôniers militaires dans les insurrections de Silésie (fin)

228

Le ministère pastoral de même que l'aide matérielle et l'activité éducative étaient autant de volets de la mission des aumôniers des unités d'insurgés en Haute Silésie lors des insurrections de 1919, 1920 et 1921 pour le rattachement de cette province à la Pologne.

Jacek Bolewski SJ

Autour des intuitions mariales d'Adam Mickiewicz et de Czesław Miłosz

245

Le lien de Marie avec le monde et l'humanité est une manifestation particulière de son lien avec le Fils.

La présence de Herling-Grudziński <i>(Janusz Majcherek)</i>	259
Rationalisme – liberté – démocratie. A propos de „La société ouverte et ses ennemis“ de K. R. Popper <i>(Tadeusz Szubka)</i>	265
L'ingénu lit le philosophe. Autour des „Cent préjugés“ du père I. M. Bochenski <i>(Maria Molek)</i>	273
En concorde avec la nature et les fidèles; l'église de St Jacques à Straszyn près Gdańsk <i>(Konrad Kucza-Kuczyński)</i>	282
Comptes rendus	286
Lettres à la rédaction	314

Grzegorz Górski

Katyń

Wśród wszystkich tak ostatnio popularnych tzw. białych plam bez wąpienia najważniejsze miejsce zajmuje sprawa Katynia. Masowy mord polskich oficerów (stanowiących równocześnie znaczną część intelektualnej elity młodego państwa) i nie wyjaśnione do dziś losy pozostałych ich towarzyszy niedoli stanowią jednak coś więcej niż jedną z mniej lub bardziej tajemniczych „białych plam”. Ten mord będąc zaprzeczeniem humanitarnych zasad zawartych w postanowieniach prawa międzynarodowego oburza do dziś nie tylko nas Polaków, ale i znaczącą część opinii międzynarodowej. Artykuł ten ma na celu zwięźle przedstawienie stanu faktycznego, począwszy od września 1939 r., na podstawie dostępnych materiałów i opracowań, a także przedstawienie najważniejszych zbiorów dokumentów w sprawie katyńskiej, które zostały opublikowane, jak i opracowań. Mimo upływu wielu lat, poważnych starań, by w sposób nie budzący wątpliwości przedstawić przebieg wydarzeń, wokół sprawy katyńskiej nadal istnieje wiele znaków zapytania. Być może nie są to problemy mające decydujące znaczenie dla kwestii odpowiedzialności za zbrodnię, niemniej są one znaczące.

W wyniku radzieckiej akcji zbrojnej rozpoczętej 17 IX 1939 r. na ziemiach Rzeczypospolitej Polskiej do radzieckiej niewoli dostało się według tamtejszych oficjalnych źródeł ponad 230 tys. osób, wśród których było około 10 tys. oficerów. W wyniku tzw. akcji rejestracyjnej i aresztowań w okresie do końca 1939 r. liczby te wzrosły do około 250 tys. żołnierzy i ponad 10 tys. oficerów. Znaleźli się oni w specyficznej sytuacji prawnej. Władze RP nie ogłosiły bowiem 17 IX 1939 r. stanu wojny z ZSRR, przeto żołnierzom polskim, którzy znaleźli się w niewoli radzieckiej, nie przysługiwał status jeńców wojennych. Wprawdzie ZSRR nie był sygnatariuszem międzynarodowych konwencji regulujących status jeńców wojennych (choć w praktyce zwykle stosował się do tych postanowień), ale też polscy jeńcy nie

mieli nawet formalnych podstaw, aby powoływać się na te postanowienia.

W listopadzie 1939 r. utworzono trzy obozy odosobnienia, w których umieszczono niemal wszystkich oficerów. W Kozielsku (okolice Tuły i Kaługi) zgromadzono około 4500 osób (m.in. generałów: S. Bohatyrewicza, H. Minkiewicza, M. Smorawińskiego, J. Wołkowickiego oraz kontradmirała K. Czernickiego), a wśród nich ponad 20. naukowców, ponad 300. lekarzy, kilkuset prawników (sędziów, prokuratorów, adwokatów), nauczycieli, inżynierów, literatów, dziennikarzy, przemysłowców. To właśnie w Kozielsku znajdowała się jedyna kobieta-jeniec – ppor. pilot J. Lewandowska. Drugi obóz znajdował się w Starobielsku (między Charkowem a Rostowem nad Donem) i przywieziono tam około 4000 osób (m.in. generałów: L. Billewicza, S. Hallera, A. Kowalewskiego, K. Łukowskiego, F. Sikorskiego, K. Plisowskiego, L. Skierskiego i P. Skuratowicza). Podobnie jak w Kozielsku i tu były setki naukowców, lekarzy, prawników, nauczycieli, inżynierów, literatów, dziennikarzy. Wreszcie w trzecim obozie, w Ostaszkowie, zgromadzono około 6500 osób, ale tylko około 400. oficerów. Większość osadzonych w Ostaszkowie stanowili funkcjonariusze Policji Państwowej i Korpusu Obrony Pogranicza, a także żandarmerii wojskowej, ale byli tu też duchowni oraz osadnicy wojskowi.

Niemal natychmiast po przywiezieniu do obozów rozpoczęto szczegółowe „prześwietlenia” uwięzionych. Przysłuchania były bardzo wnikliwe i przywiązywano do nich, jak się zdaje, duże znaczenie. Wiadomo, iż specjalną ekipą śledczą pracującą w Kozielsku kierował wysoki stopniem funkcjonariusz NKWD – Zarubin. Akcja ta, stosunkowo uciążliwa dla uwięzionych, została zakończona w marcu 1940 r. Uwięzieni od Bożego Narodzenia 1939 r. otrzymali prawo do sporadycznej jednak korespondencji z rodzinami w kraju. Ten kontakt urwał się nagle w kwietniu i w maju 1940 r. Po tym okresie korespondencję utrzymywała grupa około 450. oficerów, która w tym czasie została przeniesiona do obozu w Pawliszczew Borze, a następnie w Griażowcu. To właśnie oni, po podpisaniu w lipcu 1941 r. układu polsko-radzieckiego, docierali do formującej się Armii Polskiej pod dowództwem gen. W. Andersa. Ich rela-

cjom zawdzięczamy wiedzę o tym, co wydarzyło się w Ostaszkowie, Starobielsku i Kozielsku w kwietniu i w maju 1940 r. a także częściowo odtworzoną imienną listę ich współtowarzyszy. Otóż na początku kwietnia 1940 r. we wszystkich trzech obozach rozpoczęto akcję wywożenia więźniów. Transporty liczące od kilkunastu do kilkudziesięciu, a nawet do ponad 300. osób odchodziły niemal codziennie. Dobór wywożonych był dla pozostałych więźniów zupełnie niezrozumiały, spostrzeżono jednak, iż transporty były formowane według poleceń otrzymywanych spoza obozu. Wszystkie one odchodziły w nieznanym kierunku, a jedynie 3 transporty z Ostaszkowa i po 2 z Kozielska i Starobielska powieziono do Pawliszczew Boru. W jednym przypadku doszło wszakże do sytuacji niezwyklej. W transporcie, który wyszedł z Kozielska 29 IV 1940 r. znajdował się m.in. Stanisław Swianiewicz. Dojechał on wraz ze swymi kolegami aż do stacji kolejowej w Gniezdowie, gdzie z niewiadomych powodów został odłączony od reszty. Zamknięty w oddzielnym przedziale, przez wziernik (bo okna były szczelnie zasłonięte) obserwował, jak z wagonów ładowano jego kolegów do autobusu z zamałowanymi oknami. Autobus ten powracał po kolejnych więźniów mniej więcej co pół godziny. Swianiewicz był więziony stosunkowo długo i dopiero w I poł. 1942 r. udało mu się dotrzeć do Armii Polskiej, gdzie złożył relację ze swych przeżyć.

Pomiędzy majem 1940 r. a czerwcem 1941 r. jedyne informacje o polskich oficerach więzionych w ZSRR dotyczą tylko wspomnianej grupy około 450. osób osadzonych w Griazowcu. Kontynuowali oni korespondencję z rodzinami w kraju, nie byli jednak w stanie nic odpowiedzieć na zapytania o los ich kolegów. Zaś poczta ZSRR zwracała wysyłaną do zaginionych oficerów korespondencję, zwykle z adnotacją, iż adresat jest nieznanym.

Jak wspominałem, w lipcu 1941 r. został podpisany budzący wiele kontrowersji w ośrodkach polskich układ polsko-radziecki. W następstwie zawartych w nim postanowień w sierpniu rozpoczęto formowanie Armii Polskiej w ZSRR. Wśród zgłaszających się do służby oficerów znaleźli się m.in. osadzeni w Griazowcu, przejęci po zajęciu Litwy, przedtem tam internowani, oraz aresztowani za działalność w szeregach polskich organizacji podziemnych na

terenach RP zajętych przez ZSRR. Nie znalazł się jednak żaden z oficerów, więzionych do kwietnia-maja 1940 r. w trzech obozach. Wobec tego dowództwo Armii wykazywało wielkie zaniepokojenie takim stanem rzeczy, tym bardziej że bardzo odczuwano braki kadr oficerskich. Spodziewając się, że z nieznanych względów władze radzieckie nadal więżą ich w obozach na dalekiej północy, podjęto intensywne zabiegi celem wyjaśnienia sprawy.

We wrześniu i październiku 1941 r. ambasada RP w ZSRR kilkakrotnie poruszała wobec władz radzieckich sprawę nieznanych losów polskich więźniów Ostaszkowa, Starobielska i Kozielska, żadnych informacji jednak nie uzyskano. 9 listopada 1941 r. Komisarz Spraw Zagranicznych ZSRR, W. Mołotow, oświadczył, że *wszyscy obywateli polscy, którzy byli pozbawieni wolności jako jeńcy wojenni czy też na zasadzie innych dostatecznych powodów, są zwolnieni*. W kilka dni później ambasador radziecki przy Rządzie RP w Londynie oświadczył, iż *zwolnieni zostali także wszyscy oficerowie polscy, znajdujący się na terytorium ZSRR. Wyrażone zaś przez Pana Prezesa Rady Ministrów [tj. gen. W. Sikorskiego – G. G.] przypuszczenia, że wielka ilość oficerów polskich jest rozszana w północnych obwodach ZSRR, oparte są widocznie na nieścisłych informacjach*. Sprawę tę poruszył jednak ponownie ambasador S. Kot w swej rozmowie ze Stalinem 14 XI 1941 r., ale znów nie uzyskał żadnych konkretnych informacji o polskich oficerach. W początkach grudnia 1941 r. do ZSRR przybył gen. W. Sikorski. Podczas odbytej 3 grudnia (w obecności Mołotowa i gen. W. Andersa) rozmowy ze Stalinem dowiedział się, że część zaginionych oficerów po prostu uciekła do... Mandżurii, zaś w sprawie pozostałych władzom wykonawczym zostaną wydane odpowiednie zarządzenia. W dalszym ciągu jednak nikt nie dotarł do obozów Armii Polskiej.

Tajemnicze zachowanie władz radzieckich umacniało stronę polską w przeświadczeniu, że poszukiwani oficerowie znajdują się w dalszym ciągu, z niezrozumiałych względów, w więzieniach na dalekiej północy. Dlatego już po wyjeździe gen. Sikorskiego gen. Anders polecił swemu oficerowi, Józefowi Czapskiemu, przeprowadzenie poszukiwań zaginionych. Czapski w styczniu 1942 r. odbył rozmowę z gen. Nasiedkinem, który był komendantem GUŁAG-u, tj.

dowództwa radzieckich obozów odosobnienia. Stwierdził on jednak, iż wiosną 1940 r. stanowisko to zajmował ktoś inny, nie jest mu zatem znany los jeńców polskich. Wyraził jednak przypuszczenie, iż mogą oni się jeszcze znajdować w jakichś obozach. Jednak w kolejnej rozmowie poinformował jedynie, iż sprawę polskich oficerów mogą wyjaśnić tylko władze centralne, zaś w obozach mogą przebywać nieliczni oficerowie, a nie, jak utrzymywał Czapski, tysiące. Z kolei w początkach lutego 1942 r. Czapski dotarł do bliższego współpracownika szefa NKWD, Berii, gen. Rajchmana. Ten jednak też nie potrafił przekazać żadnych konkretnych informacji. Wobec fiaska tych poszukiwań w czasie swego spotkania ze Stalinem w marcu 1942 r. gen. Anders ponownie zapytywał o oficerów. Tym razem Stalin odpowiedział, iż *być może znajdują się w obozach na terenach, które Niemcy zajęli, rozbiegli się!* Ale w ocenach strony polskiej wydawało się to niemożliwe, bowiem niemożliwe było, aby w takiej sytuacji żaden z tysięcy zaginionych nie skontaktował się z żadnym polskim ośrodkiem władzy, a tym bardziej ze swą rodziną. Tak się stało, gdy po długich staraniach dotarł wreszcie w kwietniu 1942 r. zwolniony z obozu S. Swianiewicz, ostatni jeńiec ocalały z trzech obozów. Jednak jego rewelacyjna, jak się miało później okazać, relacja ówczesnie nie zrobiła większego wrażenia. Władze polskie jeszcze kilkakrotnie interweniowały, ale od sierpnia 1942 r., kiedy złożono ostatnią notę, sprawa ucichła, by ożyć na nowo w kwietniu 1943 r.

13 IV 1943 r. radio berlińskie podało komunikat, że w miejscowości Kosogory koło Katynia odkryto masowy grób polskich oficerów. Dwa dni później radio moskiewskie oskarżyło Niemców o dokonanie zbrodni. Co ważne, w komunikacie tym podano, że polscy jeńcy wojenni byli w 1941 r. zatrudnieni w okolicach Smoleńska jako robotnicy budowlani i *wpadli w ręce oprawców niemiecko-faszystowskich*. To stwierdzenie, w świetle wcześniejszych oświadczeń radzieckich składanych władzom RP, musiało budzić ich wątpliwości. Rząd RP nadzwyczaj dotąd wstrzeмиęzliwy w całej sprawie, 15 IV polecił swemu przedstawicielowi w Szwajcarii zwrócić się do Międzynarodowego Czerwonego Krzyża z prośbą, by wysłano delegację do zbadania miejsca tragicznego odkrycia. Prośbę tę MCK otrzy-

mał jednak dopiero 17 IV, a w tym też dniu Rząd RP wystosował do Rządu ZSRR notę, w której prosił o ustosunkowanie się do niemieckich rewelacji oraz swych własnych, wcześniejszych kilkakrotnych zapytywań o losy oficerów. Na notę tę odpowiedzi jednak nie było. Sytuację natomiast skomplikował fakt, iż 16 IV do MCK wpłynęła prośba Rządu III Rzeszy o zbadanie sprawy. Ponieważ Rząd ZSRR sprzeciwił się rozpoznaniu sprawy przez MCK, a tenże oświadczył, iż dochodzenie może przeprowadzić tylko za zgodą wszystkich zainteresowanych stron, odmówiono prośbie strony polskiej. Dodatkowo komunikat MCK z 23 IV 1943 r. zupełnie bezmyślnie stawiał na równi prośbę strony polskiej i niemieckiej. Stanowić to miało, jak się okazało, „uzasadnienie” radzieckich sugestii o współdziałaniu Rządu RP z III Rzeszą (sic!). Taki zarzut postawiła moskiewska „Prawda” 21 IV 1943 r.; także argumentacja przewijała się w radzieckiej nocie do Rządu RP z 26 IV 1943 r. Nota ta komunikowała, iż Rząd ZSRR postanowił zerwać w związku ze sprawą katyńską stosunki dyplomatyczne z Polską. Wiadomo jednak, że dla władz ZSRR Katyń stanowił tylko pretekst do już wcześniej podjętej decyzji. W tej sytuacji inicjatywa w sprawie pozostała w rękach niemieckich. Jak jednak doszło do wykrycia grobów katyńskich?

Przebiegająca w okolicach Katynia ważna trasa kolejowa często była obiektem konserwacji i napraw. Roboty te przeprowadzała niemiecka organizacja Todta, w której pracowali także Polacy. Polacy od skądinąd nadzwyczaj powściągliwej miejscowej ludności dowiedzieli się, iż koło Katynia znajdują się zbiorowe groby polskich żołnierzy. W porośniętym młodymi sosnami pagórku wygrzebaną zwłoki polskiego oficera, które pochowano stawiając obok krzyż. Ostra zima na przełomie 1942 i 1943 r. i początkowy brak zainteresowania Niemców spowodowały, że sprawa ucichła. Dopiero w marcu władze niemieckie wszczęły śledztwo, a w pierwszym grobie znaleziono około 3000. zwłok. Odnalezienie dalszych grobów spowodowało przeświadczenie, iż w tej okolicy muszą się znajdować zwłoki wszystkich polskich oficerów, którzy przebywali w obozach radzieckich. Stąd podano, iż odnaleziono 10 tys. zwłok, podwyższając później tę liczbę o tysiąc. Ciekawe skądinąd,

w jaki sposób Niemcy tak stosunkowo precyzyjnie określali liczbę zaginionych. Według Niemców miejscowa ludność (m.in. służba leśna i kolejarze) zeznała, iż w marcu i kwietniu 1940 r. na stację, dokąd przyjeżdżały transporty kolejowe, odwożono samochodami polskich oficerów w kierunku Katynia. 10 IV 1943 r. w raporcie końcowym śledztwa Niemcy stwierdzili, iż w 7. grobach znaleziono ponad 4100 zwłok, z czego ponad 2000 zostało zidentyfikowanych. Niemcy nie wiedzieli o tym, iż opublikowana lista ofiar, to jeńcy do wiosny 1940 r. przebywający w Starobielsku, zaś zeznania miejscowej ludności pokrywają się z wersją wydarzeń przedstawioną przez S. Swianiewicza. Stwierdzano dalej, że przyczyną śmierci był niemal we wszystkich wypadkach strzał w tył głowy. Znaleziona amunicja była produkcji niemieckiej firmy „Genschow“ z lat dwudziestych. W tym okresie amunicję tę sprzedawano do Polski i ZSRR. Zwłoki w grobach leżały warstwami lub były rzucone beładnie, część z nich była powiązana. Zachowane przy nich dokumenty, pamiątki, zapiski czy gazety urywały się w marcu lub kwietniu 1940 r. Protokół szczegółowej obdukcji zwłok stwierdzał, iż ofiary były w odzieży zimowej, zaś charakter ich ułożenia w grobach nie budził wątpliwości, iż są one w stanie nienaruszonym, w swych mundurach, bez zmiany położenia.

Niemcy po odmowie ze strony MCK postanowili utworzyć Międzynarodową Komisję Lekarską do zbadania zwłok katyńskich. W skład komisji weszli: prof. Speelers z Gandawy, doc. Markow z Sofii, dr Tramsen z Kopenhagi, prof. Saxen z Helsinek, prof. Miłosławicz z Zagrzebia, prof. Palmieri, prof. de Burlet z Groningen, prof. Hajek z Pragi, dr Birkle z Bukaresztu, prof. Naville z Genewy, prof. Subik z Bratysławy i prof. Orsos z Budapesztu. Wszyscy oni byli naukowcami i praktykami w zakresie kryminologii i medycyny sądowej. Komisja przeprowadziła badania w dniach 28–30 IV 1943 r., zaś jej ustalenia były zbieżne z treścią komunikatu niemieckiego. Orzeczenie Komisji zawierało interesujące ustalenia prof. Orsosa. Był on twórcą oryginalnej (opartej na zachodzących w mózgu zmianach) metody określania upływu czasu od śmierci. W jego opinii śmierć nie mogła nastąpić wcześniej niż przed trzema laty. Prace tej Komisji, zwłaszcza zaś ich rezultat

w postaci komunikatu, zostały gwałtownie podważone przez stronę radziecką. Najpoważniejszym argumentem strony radzieckiej było oświadczenie prof. Markowa. Postawiony w 1945 r. przed bułgarskim sądem i oskarżony o współpracę z Niemcami stwierdził, że komunikat komisji powstał wskutek nacisków Niemców (wręcz przymusu i szantażu), zaś wszyscy jej członkowie mieli być według niego przekonani o winie hitlerowców. Żaden z pozostałych członków komisji nie potwierdził jednak tych zeznań. Co więcej, indagowany przez komunistów szwajcarskich prof. F. Naville złożył zupełnie odmienne oświadczenie. W jego sprawozdaniu czytamy: *Podpisując wraz z dwunastu ekspertami nasz raport z roku 1943 nie starałem się bynajmniej oddawać usługi Niemcom, ale wyłącznie Polakom i prawdzie*. Szwajcarska Rada Państwa uznała wyjaśnienia Naville'a za wiarygodne i nie widziała powodu, by stawiać mu jakiegokolwiek zarzuty. Podobne spostrzeżenia jak Międzynarodowa Komisja miał dr Marian Wodziński. Był on biegłym lekarzem sądowym, w czasie wojny związanym z AK. Wskutek sugestii władz PCK wraz z delegacją PCK i kilkoma współpracownikami udał się w końcu kwietnia 1943 r. do Katynia. Tam przez kilka tygodni (do początku czerwca) prowadził prace przy identyfikacji i badaniach zwłok. Jego bardzo obszerny, spisany w 1947 r. w Londynie raport stanowi niezwykle cenne źródło do dziejów sprawy katyńskiej.

Niemcy chcąc propagandowo wyzyskać sprawę zorganizowali szereg „wypraw” do Katynia. Były tam m.in.: *delegacja społeczeństwa polskiego*, delegacja PCK, delegacja polskich jeńców wojennych z obozu w Woldenbergu, delegacja jeńców anglo-amerykańskich oraz delegacja dziennikarzy z krajów neutralnych. Mimo usilnych poszukiwań Niemcom nie udało się już znaleźć nowych grobów, tak by uzasadnić podaną informację o zwłokach 11 tys. oficerów. Tymczasem wskutek kolejnej ofensywy w grudniu 1943 r. okolice Katynia powróciły pod władzę radziecką. Było oczywiste, że wobec gwałtownych oskarżeń niemieckich i w sytuacji wyczekiwania Polaków i aliantów na zweryfikowanie tych oskarżeń strona radziecka oficjalnie ustosunkuje się do ustaleń niemieckich. Ponieważ równocześnie, mimo wielu niemieckich starań, wydawało się nieprawdo-

podobne, iż autorstwo tej potwornej zbrodni można przypisać ZSRR (tak tragicznie doświadczonemu przez Niemców), spodziewano się, że Rosjanie dokonają tej weryfikacji „przy otwartej kurtynie“, tj. z udziałem strony polskiej, MCK i innych autorytatywnych ośrodków zaangażowanych przeciw Niemcom. Tymczasem władze ZSRR powołały komisję specjalną, w której nazwie znalazło się sformułowanie o rozstrzelaniu oficerów polskich przez *niemieckich najeźdźców faszystowskich*. Komisja pracowała bardzo szybko i mimo bardzo ostrej zimy już w końcu stycznia 1944 r. przedstawiła oficjalny komunikat. Zastanawiające jest, dlaczego i w tym komunikacie podano liczbę 11 tys. znalezionych zwłok. Było to powtórzenie też niemieckich, choć sprzeczne z rzeczywistą liczbą zwłok polskich oficerów. W komunikacie powtarzano stwierdzenie, iż polscy oficerowie znajdowali się w poł. 1941 r. w okolicach Smoleńska, gdzie pracowali jako robotnicy budowlani. W lipcu 1941 r. mieli oni wpaść w ręce niemieckie, ale biorąc pod uwagę wyjątkową dbałość radzieckich władz bezpieczeństwa o ewakuację wszelkich obozów i więzień w tym okresie fakt ten wydaje się wysoce zastanawiający. W każdym razie, skoro tak się stało, to czy stanowiło to tak wielką tajemnicę, by przez dwa lata ukrywać to przed bezustannie dopytującymi się o oficerów władzami polskimi? Komisja ustaliła także, że likwidacji polskich oficerów miał dokonać jesienią 1941 r. *Sztab 537 batalionu roboczego* dowodzony przez kpt. Arnesa. Na dowód tego przytaczano zeznania mieszkańców okolicznych miejscowości, którzy, jak się okazało, bardzo dokładnie znali przebieg akcji niemieckiej. Komisja dowodziła, że do Kozich Gór Niemcy zwozili samochodami zwłoki z innych miejsc i umieszczali je w uprzednio przygotowanych grobach. W przygotowywaniu tej mistyfikacji miało być zatrudnionych około 500. jeńców radzieckich, których następnie zlikwidowano.

Najistotniejszy fragment komunikatu komisji to akt ekspertyzy sądowo-lekarskiej wykonanej w dniach 16–23 I 1944 r. na ekshumowanych 925. zwłokach. Stwierdzono przede wszystkim, że badane zwłoki były w stadium przedrozkładowym, nie mogły więc znajdować się w mogiłach długo. Poza tym zauważono, że odzież na zwłokach nosiła ślady rewizji, zaś zachowane gdzieś dokumenty

pochodziły z okresu pomiędzy 12. XI 1940 r. a 20 VI 1941 r., wreszcie tylko trzy trupy nosiły jakiegokolwiek ślady badań, zaś stan pozostałych zwłok świadczył o tym, iż nie dokonywano na nich żadnych oględzin zewnętrznych. Konkludowano ostatecznie, iż cała sprawa zostało spowodowana przez Niemcy po to, aby skłócić Rosjan z Polakami zrzucając na ZSRR odpowiedzialność za popełnioną przez hitlerowców zbrodnię.

Komunikat radziecki zawiera zasadnicze różnice w porównaniu z komunikatem niemieckim, ustaleniami Międzynarodowej Komisji Lekarskiej oraz delegacji PCK. Zawiera też sprzeczności. Dla przykładu, świadkowie zeznawali, iż Niemcy rozstrzelali polskich oficerów w sierpniu i wrześniu 1941 r., zaś w komunikacie podano, że nastąpiło to pomiędzy wrześniem a grudniem 1941 r. Rozbieżność ta wynikała, jak się wydaje, z faktu, iż ekshumowane zwłoki były w odzieży zimowej.

W każdym razie oficjalny komunikat radziecki, który podtrzymywany jest w nie zmienionej treści właściwie do dziś, musi wzbudzać wiele wątpliwości. Jedno jest wszakże znamienne. Dlaczego władze radzieckie, dysponując w swym przekonaniu tak niepodważalnymi dowodami swej niewinności, nie podjęły absolutnie żadnej próby zweryfikowania swej wersji przez angielskich i amerykańskich aliantów, tak przecież ówczesnie pozytywnie nastawionych do ZSRR? O tym pozytywnym nastawieniu świadczy kilka faktów. Już w początkach lutego 1944 r. ambasador brytyjski przy Rządzie RP w Londynie, O. Meiller, krytycznie ocenił wartość radzieckiego komunikatu. Wcześniej, bo już pod koniec maja 1943 r. przygotował on dla swego rządu obszerny raport w sprawie katyńskiej, w którym konkludował, że sprawcami zbrodni są bez wątpienia Rosjanie. Oba dokumenty władze brytyjskie potraktowały jako ściśle tajne i ani parlament, ani nawet część rządu nie zostały z nimi zapoznane. Natomiast minister spraw zagranicznych, A. Eden, w cyniczny sposób zlekceważył sprawę w parlamencie, całą odpowiedzialnością za zakłócanie jedności obozu alianckiego obarczając Polaków. W podobny sposób postąpiły władze amerykańskie, które otrzymały analogiczne w treści dwa raporty swego funkcjonariusza, Ven Vlieta.

Budzić więc musi niemałe zdumienie fakt, iż Trybunał Norymberski w takich warunkach (mimo pozytywnego nastawienia wszystkich trzech głównych mocarstw) odmówił uznania winnymi zbrodni katyńskiej Niemców. Sprawę tę rozpatrywano w początkach lipca 1946 r. Mimo zeznań złożonych przez wspomnianego już bułgarskiego członka Międzynarodowej Komisji Lekarskiej, prof. Markowa, i podważenia przezeń ustaleń i wiarygodności Komisji, w wyroku końcowym nie umieszczono wśród zbrodni niemieckich mordu katyńskiego. Jest też zastanawiające, że nowy Rząd RP w Warszawie w przedłożonym przez siebie Trybunałowi rejestrze zbrodni niemieckich sprawy Katynia nie przedstawił.

Po zakończeniu wojny sprawa zbrodni katyńskiej ucichła na kilka lat. W ZSRR i w Polsce temat ten oficjalnie w ogóle nie istniał jako problematyczny. Dopiero „zimna wojna” spowodowała, że w USA podjęto intensywne prace mające na celu wyjaśnienie wszelkich możliwych okoliczności dotyczących zbrodni katyńskiej. W październiku 1951 r. Izba Reprezentantów Kongresu Stanów Zjednoczonych powołała specjalną komisję, która po ponad rocznej pracy, w końcu 1952 r., opublikowała obszerny raport. Zawarte w nim ustalenia, [— — —] [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)] z uwagi na obszerny materiał dokumentacyjny, mają do dziś charakter fundamentalny. Raport wywołał gwałtowną reakcję oficjalnych czynników w Polsce i ZSRR, pomijano jednak we wszelkich wystąpieniach polemicznych jakąkolwiek argumentację merytoryczną. Znaczący przełom w widzeniu sprawy katyńskiej przez opinię międzynarodową przyniósł XX Zjazd KPZR, a zwłaszcza fakty podane przez Chruszczowa w jego „tajnym referacie”. Ale ZSRR, pomimo oczekiwani i nadziei związanych z szeroko reklamowaną destalinizacją, swego stanowiska nie zmienił.

Tymczasem ukazywały się inne opracowania i zbiory dotyczące Katynia, wszystkie oczywiście na Zachodzie. W języku polskim ukazało się w 1948 r. podstawowe opracowanie, później kilkakrotnie wznawiane i uzupełniane, „Zbrodnia Katyńska w świetle dokumentów”, opatrzone przedmową gen. W. Andersa. W 1962 r. polski historyk

mieszkający w USA, Janusz K. Zawodny, opublikował swą pracę „Śmierć w lesie”, będącą jak dotąd najlepszym studium dotyczącym Katynia. Dzieło to, przetłumaczone na kilka języków, jest wraz z opublikowanymi dokumentami Kongresu USA podstawowym materiałem dla historyków zagranicznych. Niestety, nie ukazało się dotąd w języku polskim. Inną niezmiernie ważną publikacją są wydane w 1976 r. rewelacyjne i niezwykle zarazem wspomnienia S. Swianiewicza „W cieniu Katynia”, a także Józefa Mackiewicza (z 1974 r.) „Dymy nad Katyniem” w periodyku „Lwów i Wilno”. Wreszcie w 1971 r. ukazało się pierwsze z 4. opracowań angielskiego historyka, L. Fitzgebona. Jego prace wywarły bardzo duży wpływ na opinię angielską, ujawniły bowiem haniebną rolę ówczesnych władz brytyjskich w przebiegu całej sprawy. Nieliczne wymienione wyżej tytuły są ledwie częścią około 300. opracowań i przyczynków do tej sprawy. Niemal wszystkie ukazały się na Zachodzie, zaś w kraju problem ten do niedawna oficjalnie w ogóle nie istniał i nie był podejmowany.

Problem odpowiedzialności za katyńską masakerę stanowi jeden z najistotniejszych problemów stosunków polsko-radzieckich. Jego wyjaśnienie, a raczej ujawnienie wszystkich jego okoliczności, bez ostatecznego przesądzenia odpowiedzialności osobistej, nie jest możliwe bez ujawnienia przez stronę radziecką wszystkich szczegółów dotyczących losów polskich więźniów z TRZECH obozów Starobielska, Kozielska i Ostaszkowa po maju 1940 r. [— — —] [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)] Dalsze zaś uporczywe trzymanie się wersji podanej w styczniu 1944 r. nie ma w świetle zebranych i opublikowanych dokumentów, większego sensu.

Sprawa odpowiedzialności za Katyń dla wielu Polaków (świadczą o tym badania przeprowadzone przez CBOS) nie budzi większych wątpliwości. Podobny stosunek ma większość opinii międzynarodowej. Winno to tym bardziej determinować postępowanie strony radzieckiej. [— — — —] [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)]. Sprawa Katynia czy raczej sprawa polskich więźniów w ZSRR jest zbyt ważna dla przyszłości stosunków polsko-

-radzieckich, by obrady historyków jej poświęcone przeciągać latami.

Myślę, że mamy prawo oczekiwać, iż ostateczne wyjaśnienie sprawy nastąpi jeszcze w 1989 roku.

Katyń

Réclamant que soient élucidées, jusque dans le menu détail, les circonstances du massacre massif d'officiers polonais en 1940 à Katyń en Biélorussie (ayant privé la Pologne d'une partie de son élite intellectuelle d'avant-

-guerre), l'auteur reconstitue, sur la base de documents disponibles, le sort de ces officiers depuis septembre 1939, et donne un relevé des plus importants textes parus, relatifs au massacre de Katyń.



Paweł Wołczacki-Dziemidowicz

Wspomnienia z lat wojny 1939–1946 (fragment)

Mgr inż. Paweł Wołczacki-Dziemidowicz, porucznik rezerwy WP, urodził się 14 I 1903 r. jako trzecie dziecko małżonków Wincentego i Wiktorii z Laskowskich Wołczackich-Dziemidowicz, rodziny polskiej, katolickiej, patriotycznej (babka organizowała tajne nauczanie dzieci polskich). Nauki początkowe pobierał w szkole rosyjskiej, następnie w polskim gimnazjum od chwili jego powstania w 1916 r. Był jednym z członków-założycieli powstałej w 1918 r. pod przewodnictwem ks. Szwejnica szkolnej organizacji religijnej „Juventus Christiana”. Po wojnie był też jednym z mińszczan-założycieli SKMA „Juventus Christiana” w Warszawie w grudniu 1921 r.

Gdy w 1918 r. bolszewicy opanowali Mińsk i rozpoczął się terror w stosunku do inteligencji polskiej, nauka w szkołach została bardzo ograniczona. 8 VIII 1919 r. Wojsko Polskie opanowało Mińsk, a gdy w maju 1920 r. rozpoczęła się ofensywa Armii Czerwonej, Paweł wraz z kolegami ze starszych klas zgłosił się na ochotnika do Wojska Polskiego, pozostając w jego szeregach do 24 XII, kiedy został odkomenderowany do Warszawy i przyjęty do specjalnie zorganizowanej dla uczniów-żołnierzy z Kresów klasy maturalnej w gimnazjum Górskiego. Po uzyskaniu matury w 1921 r. wstąpił na Politechnikę Warszawską na Wydział Inżynierii Wodnej. W latach 1929–38 pracował na terenie Polesia przy naprawach i rozbudowie systemu wodnego. W 1938 r. objął kierownictwo Referatu Melioracyjnego w Brastawiu.

Wybuch wojny zastał go na obozie ćwiczebnym. 20 IX wraz z całym baonem został internowany na Łotwie, a od 20 VIII 1940 r. przewieziony do obozu w Kozielsku w ZSRR. W czasie pobytu w Kozielsku przeszedł badania specjalne na Łubiance i w Butyrkach. Po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej został przewieziony do Griazowca pod Wołogdą, zaś po „amnestii” w 1941 r. dostał się do Tatiszczewa, do Wojska Polskiego. W składzie Drugiego Korpusu odbył szlak bojowy przez Iran, Irak, Transjordanie, Palestynę, Liban, Syrię, Egipt, Włochy (gdzie brał udział w walkach o Monte Cassino, Bolonię, Florencję), Szkocję, Anglię. Odnaczony Krzyżem Walecznych, Krzyżem Monte Cassino, Italy Star, 1939–45 Star.

We wrześniu 1946 r. wrócił do Polski, by włączyć się w powojenną odbudowę kraju. Pracował jako kierownik Działu Sztucznych Dróg Wodnych w Gdańsku, a od 1950 r. podjął pracę w „Hydroprojekcie” w Warszawie nad rozbudową krajowego systemu wodnego, projektując i nadzorując budowę zapór wodnych, m.in. Granne na Bugu i Kraków-Dąbie na Wiśle. Brał udział w pracach wielu organizacji zawodowych. Odnaczony Złotym Krzyżem Zasługi i Krzyżem Kawalerskim

Orderu Odrodzenia Polski. W 1968 r. z powodu niewydolności układu krwionośnego był zmuszony przejść na emeryturę. Zm. 13 V 1986 r.

Władysława Wołczacka-Dziemidowicz

Mojej Żonie poświęcam

Łotwa

Dzień 16 września 1939 r. spędziłem w Wilnie, dokąd byłem odkomenderowany służbowo z mojego batalionu przebywającego w tym czasie w letnim obozie wojskowym w Rackim Borze koło Braśławia. Odbywałem tam kolejne ćwiczenia wojskowe rezerwy i tam zastał mnie wybuch wojny.

Wieczorem tego dnia pożegnałem się z Władą. Oboje mieliśmy serca uciśnięte, prawie w rozpacz – bo nic nie było wiadome, co z nami będzie, czy się jeszcze i gdzie spotkamy. Wyszedłem późnym wieczorem do Banku Polskiego, gdzie nasz kwatermistrz pobrał pieniądze dla batalionu. Stamtąd pod osłoną paru żołnierzy pomaszerowaliśmy przez ciemne, ponure ulice na dworzec kolejowy. Przeciskaliśmy się przez zatłoczone, ciemne perony. Pełno tu było uciekinierów z Warszawy czy innych miast, już w tym czasie zajętych przez Niemców.

W tłoku, po ciemku pojechaliśmy do Dukszt, a stamtąd lokalną kolejką do Braśławia. O świcie dnia 17 września wysiadłem na przystanku w Brackim Borze i ścieżką przez las poszedłem do naszego obozu. Nic jeszcze nie wiedziałem o wkroczeniu Sowietów do Polski. Za chwilę zobaczyłem obóz ogarnięty niezwykle ruchem. Cały batalion był już w marszu. Ostatnie oddziały i wozy taborowe właśnie opuszczały rejon obozu. Szybko pobiegłem do swego domku, żeby zabrać choć trochę rzeczy – po drodze dowiadując się o wkroczeniu Armii Czerwonej. Domki oficerskie były rozrzucone po lesie. Już tam nikogo nie było. Nie miałem klucza, więc wysadziłem szybę w oknie, wlałem do środka i w gorączkowym pośpiechu złapałem walizkę i trochę swoich rzeczy. Wyskoczyłem przez okno, dopędziłem wozy taborowe, wrzuciłem na wóz walizkę i byłem już za chwilę przy swojej kompanii.

Prosiłem kpt. Tokarskiego, żeby dał mi samochód, skończyłbym do Brastawia, odległego o 10 km, po płaszcz u krawca. W domu miałem bańkę z benzyną, też bym ją zabrał. Ale kapitan nie zgodził się, bo batalion maszerował w kierunku przeciwnym do Brastawia, a tam, w miasteczku, już nie było żadnych naszych władz, mogli też dopaść mnie Sowieci. Trudno, wyruszyłem w drogę razem z batalionem, bez płaszcza.

Maszerowaliśmy w kierunku linii kolejowej Wilno – Dukszty. Zaczął padać deszcz, polne drogi z każdą godziną stawały się coraz trudniejsze do marszu, tym bardziej że byłem w tzw. wyjściowych, wysokich butach, niewygodnych do marszu. Gdzieś tam nocowaliśmy w jakichś magazynach zbożowych przy młynie. Spanie było żadne, zimno i mokro. Butów nie zdejmowałem, bo bałem się, że rano nie potrafię ich wciągnąć na nogi.

Cały następny dzień maszerowaliśmy bez określonego celu. Mijane osiedla były jakieś nieprzyjemne. Tu i tam widziało się grupki nieufnie patrzących ludzi. Wszystko było jak podminowane, a elementy komunistyczne i Żydzi czuli się już panami sytuacji.

W dowództwie batalionu ciągle trwały narady, dokąd skierować się z batalionem. Byliśmy osaczeni, jak w worku. Rozważane były trzy możliwości: zająć jakąś pozycję obronną w pobliżu granicy i stoczyć tam beznadziejną walkę, przejść do Litwy lub do Łotwy i tam się internować. Dowódca, płk Perkowicz, był nawet za tym pierwszym rozwiązaniem, ale przeważało zdanie większości oficerów, że lepiej przejść do Łotwy.

18 września dotarliśmy do Dukszt. Batalion ulokował się w majątku Zanów, w parku i w budynkach gospodarczych. Oficerowie – we dworze. Z rodziny Zanów była tylko stara pani Zanowa. Służba jeszcze nie puciekała, więc wieczorem zasiedliśmy do ostatniej w Polsce kolacji. Pani Zanowa z wielkim spokojem i opanowaniem, ale z rozpaczą w oczach, siedziała u szczytu wielkiego stołu i pilnowała, żebyśmy się najedli do syta. Jeden z kolegów zagrał na fortepianie. „Warszawianka” brzmiała tak przejmująco, że dławilo w gardle.

To był ostatni postój pod polskim dachem, w Polsce. Nazajutrz, 19 września, odbyła się ostatnia zbiórka bata-

lionu. Płk Perkowicz żegnał się z Polską i z nami, starał się dodać ducha żołnierzom.

W południe był nalot sowiecki na nasze zgrupowanie. Bomb nie rzucali, ale ostrzeliwali z karabinów maszynowych. Wojsko było pod drzewami, ja z paroma kolegami na ganku domu. Tu i ówdzie trzaskały kule uderzając o ziemię czy o drzewa. Pani Zanowa nie chciała wejść do domu, tylko wyszła jeszcze więcej na stopnie prowadzące do parku i patrzyła się w górę. Dziwnie była spokojna. Nie wiem, co się z nią stało po naszym wyjściu. Jeśli nie umarła z rozpacz, to z całą pewnością została wywieziona w głąb ZSRR jako obszarniczka.

Pomaszerowaliśmy w kierunku granicy łotewskiej, gdzie już 20 września, o godz. 3 w nocy, na przejeździe kolejowym było zorganizowane przejście graniczne. Z daleka świeciły latarnie w Zemgale, gdy nasze Dukszty pogrążone były w ciemnościach. Przejście graniczne obstawione było żołnierzami łotewskimi. Polacy kolejno przechodzili na drugą stronę przejazdu kolejowego rzucając broń na kupe. Przedtem jeszcze baon pozbył się broni ciężkiej i amunicji zatapiając je w stawach. Nie mogłem rzucić jakoś swego rewolweru. Był zresztą moją prywatną własnością, więc ten mauzer włożyłem tylko do kieszeni spodni – i za chwilę byłem już po tamtej stronie. Przestaliśmy istnieć jako oddział wojskowy.

Razem z jednym z kapitanów poszliśmy nie drogą, ale na przełaj, przez jakieś zarośla obok drogi, w kierunku dworca kolejowego w Zemgale. Dworzec był pusty. Spotkaliśmy tam jedynie przedstawiciela naszej ambasady z Rygi, który nam zafundował herbaty. Mój towarzysz, kapitan, tak już był zmęczony, że zarazże zasnął na ławie przy stole.

Świtało. Niedługo zaczęliśmy się łądować do podstawowych wagonów. Rzeczy zaproponowano złożyć w kilku wagonach towarowych. Sami byliśmy w wagonach osobowych. Dojechaliśmy do Dyneburga (Daugavpils), gdzie Łotysze naprędce zorganizowali obóz internowanych. Duży teren, jakieś baraki, sporo zieleni i dużo bałaganu.

Nastąpiła pierwsza rejestracja przez władze łotewskie. Nasza ambasada rozdzieliła trochę pieniędzy, po kilkadziesiąt łatów na osobę. W obozie tym ulokowano tylko oficerów z naszego batalionu, oficerów z KOP-u, oficerów

policii – jednym słowem tzw. lepsze towarzystwo. Żołnierze mieli osobny obóz.

Wciąż nie było naszego bagażu. Coś się musiało z nim stać. Wreszcie, po kilku dniach, samochodami ciężarowymi zawieziono nas do jakichś koszar wojskowych, gdzie na podwórku stały nasze wozy taborowe z bagażami. Wszystko było porozbijane, walizki otwarte, rzeczy częściowo powyrzucane. Widać w pośpiechu rabowano. Znalazłem swój wóz i swoją walizkę, oczywiście również otwartą, rzeczy pomieszane i co lepsze pozabierane. Szczególnie żał mi było ciepłego swetra i ciepłych skórkowych rękawiczek. Portfel leżał na spodzie wozu – ale tam dla złodziei Łotyszów nic nie było wartościowego. Nasze banknoty nie miały już dla nich wartości. Później władze łotewskie starały się odzyskać dla nas pokradzione rzeczy. Robiły u swoich żołnierzy rewizje, częściowo odebrały kradzione, ale ja swoich rzeczy nie odzyskałem.

Pewnego dnia pojechaliśmy transportem kolejowym do Libawy (Lepaja). Tam umieszczono nas w ponurych, czerwonych, murowanych budynkach koszarowych. Zaczęło się złe traktowanie, toteż wkrótce zareagowaliśmy na to strajkiem głodowym. Trwał trzy dni. Leżeliśmy na pryzkach, nie wychodząc do kuchni polowych, które zajeżdżały na podwórko. Kucharze otwierali pokrywy z kotłów, brali w ręce chochle – i patrzyli się w okna. Reżim zelżał – ale jeszcze niedostatecznie, więc znowu którejś nocy duża grupa internowanych, może ze sto osób, ustawiła się czwórkami przed bramą, nacisnęła na bramę tak, że [brama] trzasnęła i [grupa] wybiegła poza obóz do lasu. Wartownicy puciekali. A trzeba wiedzieć, że na każdym rogu tego niewielkiego czworoboku, jakim był obóz, ustawione były karabiny maszynowe. Nie padł ani jeden strzał. Polacy nie mieli jednak zamiaru tak całkiem uciec z tego obozu. Był to tylko protest. Manifestacja. Dotarli do Libawy, tam ich następnego dnia połapano, tak że po 2., 3. dniach wszyscy znowu znaleźli się za drutami. Ale skutek był. Przyjechała komisja wojskowa z Rygi. Coś zbadali. Widocznie uznali, że mamy rację, więc zarządzono przeniesienie nas do innego obozu, lepiej zorganizowanego. Tymczasem tu, w Libawie, gorliwie z komendy obozu zdążyli przeprowadzić rewizję naszych pomieszczeń. Zrobił się szum, że odbywa się

rewizja, czegoś szukają. Oczywiście broń była niedopuszczalna u internowanych, więc szybko swój pistolet bez kabury powiesiłem na gwoździu, pośrodku ściany. Z wierzchu powiesiłem czapkę. Długo szukali: w siennikach, pod pryzmami, na piecu, w piecu – a pod czapkę nie zajrzeli.

Przewieziono nas wreszcie do Ulbroki pod Rygą. Ten obóz był wytworny w porównaniu z Lepają. Stary pałac po jakimś baronie wystarczał na dość wygodne pomieszczenie nas wszystkich. W salach stały przyzwoite łóżka z siatkami i materacami. Jadalnia mieściła się w podziemiu – była to duża sala, gdzie stoły ustawione w dwa rzędy. Każdy stół na 10 osób. Nakrycia zupełnie przyzwoite. Nieprzyjemne było tylko to, że obsługę kuchni i jadalni stanowili nasi żołnierze. Byłoby lepiej, żeby to byli Łotysze. Wyczuwało się, że nam, oficerom, jest za dobrze w porównaniu z sytuacją prostych żołnierzy. W Ulbroce witał nas, po przybyciu z Lepaja, pułkownik Łotysz bardzo ugrzeczniiony, w białych rękawiczkach. I tak zaczęło się nudne życie w obozie internowanych.

Pewnego dnia przyjechał nuncjusz apostolski – było to już pod zimę – i rozdał uprzejmie nam wszystkim prezenty od papieża. Każdy dostał wspaniałą ciepłą bieliznę, taki kombinizon zapinany na błyskawiczny zamek z przodu i pudełko papierosów (100 sztuk). Była jakaś przemowa, ale dziwne, że nie pamiętam ani osoby nuncjusza, ani niczego z jego przemowy.

Teren przydzielony do obozu to był niewielki kawałek podwórka przy parku. Można było właściwie krążyć po nim, a nie chodzić. W sali jadalnej w niedzielę mieliśmy odprowadzaną mszę św. przez kapelana Holendra. Kazania mówił do nas po francusku. W miesiącu maju urządzaliśmy wieczorami majowe nabożeństwa. Pamiętam, jak na jedno z tych nabożeństw przyjechali pp. Wilpiszewscy (o których piszę zaraz dalej). Pani Wilpiszewska uległa tak silnemu wzruszeniu, że prawie całe nabożeństwo przeplakała.

W tej samej jadalni rozpoczęliśmy też lekcje języka angielskiego. Lektorem był Anglik z jakiejś ambasady. I wreszcie w tejże sali jadalnej zorganizowaliśmy kursy dokształcające dla żołnierzy i podoficerów, którzy byli z nami w tym obozie. Ja prowadziłem kurs melioracji rolnych. Przydały mi się moje doświadczenia z dwuletniego kierowania referatem melioracyjnym w powiecie brasławskim.

W Ulbroce byliśmy pewnego dnia świadkami scysji między dwoma pułkownikami, najstarszymi rangą oficerami w naszym obozie. Powodem dość gorszącej, bo publicznej, wobec wielu obecnych oficerów, sceny był odmienny pogląd na klęskę wrześniową i koncepcję co do dalszej naszej postawy. Pułkownicy popstrykali się i jeden z nich (z KOP-u) wyszedł z sali trzasnąwszy drzwiami. Na placu pozostał płk Perkowicz, dowódca mego batalionu, z którym przekroczyłem granicę Polski 20 IX.

Mieliśmy radio. Pilnie słuchaliśmy wiadomości z wojny rosyjsko-fińskiej. Nasze sympatie były po stronie słabszej. Słuchaliśmy też z pewną trwogą, ale i nadzieją twardych słów Churchilla, że będzie jeszcze gorzej, że czekają wszystkich sprzymierzonych długie i krwawe wysiłki, ale że mimo to nie ma mowy o poddaniu się. Taka wypowiedź była przejmująca, ale też i najlepsza w naszej, wydawało się, beznadziejnej sytuacji. Nie propagandowa, ale męska, twarda, bez czułych obietnic, że już niedługo będzie lepiej.

Zimą pozwolono wyjeżdżać na przepustkę do Rygi. Otrzymałem pierwsze listy od Władzy. Nawiązał się kontakt z pp. Wilpiszewskimi. Władza w jednym ze swoich listów zapowiedziała wizytę p. Wilpiszewskiego. Był on jednym z czołowych działaczy Polonii łotewskiej i redaktorem polskiej gazety. Zacząłem bywać w ich domu. Oboje pp. Wilpiszewscy byli ogromnie serdeczni, swojscy. Czułem się u nich jak w domu.

Zaczęły się ucieczki z obozu. Młodzi oficerowie posiadający wyszkolenie specjalne wojskowe w pierwszej kolejności byli przerzucani drogą lotniczą do Szwecji. Trwało to do chwili ostrej interwencji Berlina i ostatecznie urwało się w momencie wkroczenia Armii Czerwonej do Łotwy w sierpniu 1940 r.

Akurat byłem na przepustce w Rydze, kiedy na jednym z placów, z balkonu I piętra, przemawiał komisarz Wyszyński, tłumacząc zgromadzonemu mieszkańcom Rygi, jakie to szczęście ich spotyka dzięki opiece ZSRR. Naokoło stały na wszelki wypadek czołgi sowieckie.

Wkrótce, jednego ranka, zauważyliśmy, że zamiast wartowników Łotyszów naokoło obozu stoją krasnoarmiejcy. Skończyły się przepustki. Około 20 sierpnia 1940 r. nastąpiły przygotowania do ewakuacji obozu. Na teren obozu

weszły władze i żołnierze sowieccy. Zaczęto grupować nas w zespoły do wyjazdu. Przeprowadzono rewizję bagażu, zabierając na przechowanie wszelkie ostre przedmioty, jak noże, szczyrówki, brzytwy, żyłетки, nożyczki itp. Samochodami zawieziono nas na jakąś niewielką stację i załadowano do wagonów, po 40 osób. Zasunęto drzwi, zamknięto. Na razie nie wiedzieliśmy, dokąd nas wiozą. Dopiero na miejscu dowiedzieliśmy się, że to Kozielsk.

Kozielsk

Kilkudniowy transport z Łotwy do Kozielska w ZSRR odbywał się w trudnych dla nas warunkach. Przede wszystkim było nas po 40 osób w jednym wagonie. Siedzieliśmy w ciasnocie. Drzwi były zaryglowane. Wody nie było. Do jedzenia dostaliśmy jakieś duże, solone ryby – coś w rodzaju dorsza. Nie do jedzenia. Załatwianie spraw fizjologicznych było krępujące – w bezpośrednim sąsiedztwie cisnących się naokoło ludzi.

Dnia 25 sierpnia 1940 r. wyładowano nas na st[acji] Kozielsk i marszem pieszym skierowano do obozu odległego od stacji co najmniej 5 km. Było ciężko. Kto miał za dużo bagażu, a nie mógł udźwignąć, musiał go rzucić po drodze. Ja też miałem sporo rzeczy, bo zaopatrzyliśmy się wszyscy w Rydze w ciepłą bieliznę, obuwie i inne rzeczy wiedząc, że w Rosji nic nie dostaniemy. Toteż pod koniec marszu byłem bardzo zmęczony.

Po parodniowej kwarantannie w oddzielnym podobozie, gdzie spaliliśmy na deskach, brudnych i zapluskwionych, wprowadzono nas do właściwego obozu. Tam już było sporo naszych oficerów przywiezionych z Litwy.

Kozielsk – to przedwojenny, rosyjski klasztor, słynny w Rosji z obrazu Matki Boskiej Kozielskiej – coś w rodzaju naszej Jasnej Góry. W obrębie terenu ogrodzonego wysokim murem w formie kwadratu było kilka dużych cerkwi i kaplic, dużo budynków klasztornych, administracyjnych i gospodarczych. Wszystkie te budynki zostały zajęte pod obóz. W obrębie właściwego obozu była tylko wartownia sowiecka, przy bramie, natomiast budynki administracyjne i gospodarcze zarządu obozu były za murem. Wszędzie w budynkach, gdzie nas ulokowano, były piętrowe prycze

a w cerkwiach – wielopiętrowe. Ludzie włązili na górne piętra jak małpy. Było ciasno.

Kiedyś mieszkańcami obozu byli żołnierze Czerwonej Armii, którzy trafili do niewoli fińskiej, a po zakończeniu działań wojennych wrócili do kraju. Nigdzie ich nie puszczono, ale zamknięto w obozach, a potem dopiero gdzieś powysyłano.

W centralnie położonym soborze były zainstalowane kuchnie. Ogromne kotły stały pośrodku, pod wysoką kopułą. Tam codziennie dyżurni każdej dziesiątki stawali do kolejki z wiadrami po jedzenie. Było bardzo marne. Zupy z kwaszonych liści buraczanych i kapuścianych. Tłuszcz podejrzany, drugie danie to jakieś ochłapy z kartoflami. Po obiedzie można było dostać wrzątek z kranu wystającego ze ściany małej, okrągłej kapliczki, wewnątrz której wbudowany był ogromny samowar, prawdopodobnie o pojemności paru metrów sześciennych. Zawsze tam była kolejka ludzi oczekujących z menażkami i manierkami. Herbatę do zaparzania trzeba było mieć swoją albo piło się wrzątek. Chleb wydawano również na dziesiątki. Trzeba było go dzielić możliwie sprawiedliwie. Robili to dyżurni, a potem było „tajne głosowanie”. Dyżurny chował za sobą taką porcję i pytał: *Komu*. Tym niemniej dochodziło do sporów o ten czy inny kawałek chleba. Chleb razowy, źle upieczony. Najlepiej smakował podsuszony gdzieś na piecu.

Co parę dni były apele. Stawaliśmy, każdy przed swoim blokiem, w szeregach po pięciu. Ucieczek nie było. Nie miałyby też sensu, bo i dokąd? Zbyt duże odległości, obcy kraj, wrogi nam, a we własnym kraju Niemcy. Co innego na Łotwie, tam młodzi często i gęsto zwiewali, bo nie było jeszcze takiej kontroli przed okupacją sowiecką, a do Szwecji była prosta i dość łatwa droga statkiem lub samolotem.

Do pracy w obozie nie zmuszano nas. Nominalnie posiadaliśmy status internowanych, a nie jeńców wojennych. Spacerowałyby największą rozrywką. Można było sporo się nachodzić po uliczkach między blokami. Ponieważ obóz leżał częściowo na zboczu, mogliśmy, przynajmniej z jednej strony, patrzeć na pola, lasy. Żadnego osiedla w pobliżu nie było.

Najgorszą plagą były pluskwy i ustęp. Z pluskwami walczyliśmy, jak mogliśmy. Nawet Sowietci dawali nam jakiś

płyn dezynfekujący, którym zwilżaliśmy prycze i ściany. Przy okazji spod cienkiego tynku czy zamalowania wapnem wychodziły na wierzch dawne, kolorowe malowidła cerkiewne.

Nad wielkim wejściem do tego soboru, gdzie były kuchnie, pozostało malowidło przedstawiające Matkę Boską w skali ponadnaturalnej. Otóż w każdym oku Matki Boskiej tkwił wielki izolator na haku. W ten sposób doprowadzono światło elektryczne do gmachu.

Mycie się było bardzo prymitywne. Ratowała łaźnia, w której dosyć często można było się wykapać i coś niecoś wyprać. Na ustęp, jedyny dla całego obozu (ok. 5000 ludzi), zajęto budynek dużej kaplicy, długi na kilkadziesiąt metrów i szeroki na jakieś dziesięć. Wewnątrz wykopano olbrzymi, podłużny dół i położono w poprzek grupe deski. Ot i całe urządzenie. Prawie zawsze był tam tłok – trzeba było się do niego przyzwyczaić lub dobierać czas o mniejszej frekwencji.

Mieliśmy kilku kapelanów, którym jednak zakazano wszelkiej działalności. Tym niemniej można było spacerując z księdzem odbyć spowiedź. Raz nawet odważono się na zorganizowanie mszy św. dla wtajemniczonych. W ciasnej, brudnej piwnicy, 15 m od wartowni, w biały dzień kilkunastu nas, nie zdradzając się, wślizgnęło się niepostrzeżenie i uczestniczyło we mszy św. Za ołtarz służyła beczka po cemencie. Za obrus – chusteczka od nosa, za kielich – jakieś pudełko. Staliśmy ciasno, zafascynowani niezwykłością tego wydarzenia, trochę obawiając się, że każdej chwili może nas ktoś z bolszewików wykryć.

Od jakiegoś czasu mieliśmy w obozie małeńki sklepik, można było w nim kupić (jeśli się miało trochę rubli) cukier, herbatę, machorkę i srebrne łyżki. Tak, srebrne łyżki, którymi mogliśmy wyjadać te obrzydliwe zupy z liści kapuścianych. Kupiłem sobie taką łyżkę jako curiosum naszego życia obozowego. Przydała mi się w Polsce znacznie później do wymiany na srebrną stuzłotówkę wybitą przez naszą menicę z racji tysiąclecia Polski.

Miałem tych kilkadziesiąt czerwonońców z tej transakcji w wagonie więziennym, gdy wieziono mnie z Kozielska do Moskwy (o czym później) – mogłem więc kupować cukier. Kupowałem też machorkę, ale nie do palenia, lecz do zwykłego wyzysku kapitalistycznego, wymieniałem ją bowiem

za dyżur w kuchni przy obieraniu kartofli. Palacze skrzętnie poszukiwali posiadaczy machorki czy tytoniu, proponując odrobienie za nich tej niezbyt miłej pracy.

W obozie była też maleńka wypożyczalnia książek rosyjskich. Dobre było i to. Żadnej prasy codziennej nie było.

W międzyczasie, w październiku 1940 r., wywieziono mnie wraz z siedmiu innymi oficerami do Moskwy. O tej przygodzie wspominać dalej, w osobnym rozdziale „Łubianka i Butyrki”.

Najgorsza była zima. Zimno, wilgotno i coraz gorsze odżywianie. Tak doczekaliśmy się momentu wybuchu wojny z Niemcami. Ogarnęło nas niesłychane podniecenie. Naokoło aż huczało od rozmów. Enkawudziści (z komendy obozu) stali się jacyś grzeczniejsi, zmaleli. Nawet moja mapa, rysowana wprost na ścianie, gdzie w miarę uzyskiwania jakichś nowych wiadomości o postępach agresji Niemców czy to w Europie, czy na Bałkanach – rysowałem na niej nowe sytuacje – nawet ta mapa przestała [ich] interesować wobec faktu wtargnięcia Niemców do Rosji. A mapa była niezła – przynajmniej swymi rozmiarami – bo zajmowała ścianę od parteru aż do I piętra włącznie. Wiadomo, cerkiewne ściany są wysokie – miejsca było dość.

Dnia 29 czerwca 1941 r. wymaszerowaliśmy całym obozem w kolumnach „po pięć” w każdym szeregu na stację kolejową Kozielsk. To był podniecający marsz. Załadowani zostaliśmy do specjalnego pociągu towarowego i pojechaliśmy gdzieś. W którymś dniu przejechaliśmy przez Moskwę. Po tygodniu, 5 lipca, wyładowano nas w polu i znowu, w kolumnach, pomaszerowaliśmy przez jakieś puste okolice do, jak się okazało, obozu w Griazowcu pod Wołogdą.

Jest do zanotowania jeszcze sprawa wykazów polskich oficerów, która to sprawa wiąże się z Katyniem. Otóż wkrótce po rozlokowaniu się w obozie w Kozielsku zainteresowaliśmy się wykazami Polaków pisanymi ołówkiem na dolnych powierzchniach przyz piętrowych. Każdy wykaz zaczynał się od słów: *W dniu* (podana była data z pierwszej połowy roku 1940) *wyjechali w niewiadomym kierunku...* i tu następowała lista zawierająca od 80. do 150. nazwisk. Podane były: stopnie wojskowe, imię i nazwisko. Spisaliśmy te wykazy – było około 3000 nazwisk. Sądziłyśmy, że są to

jeńcy nasi wzięci do niewoli przez Armię Czerwoną po 17 września 1939 r. i że zostali oni gdzieś wywiezieni do innego obozu zwalniając miejsce dla nas. Daty poszczególnych wykazów następowały co parę lub więcej dni poczynając, zdaje się, od stycznia 1940 r.

Znacznie później, w czasie rozmów gen. Sikorskiego i gen. Andersa ze Stalinem w Moskwie, gen. Anders zapytywał, gdzie są nasi oficerowie, którzy byli w Kozielsku (doszedł jeszcze Starobielsk i Ostaszkowo). Początkowo Stalin odpowiedział, że prawdopodobnie gdzieś są, że pewno nie dotarła do nich wieść o „amnestii” i że wyda natychmiast rozkaz o odszukaniu ich i zwolnieniu do Armii Polskiej. W następnych rozmowach Stalin zaczął wykazywać coraz większe zdenerwowanie i wreszcie powiedział z irytacją w głosie gen. Andersowi, że prawdopodobnie ci wszyscy oficerowie (około 9. tys.) przekroczyli granicę chińską i że ich już pewno nie ma w ZSRR.

Gdy wybuchła sprawa Katynia i Niemcy opublikowali listy pomordowanych w Katyniu – a mogli to zrobić, bo dokumenty były przy zabitych – okazało się, że w wielu grobach zbiorowych leżały zwłoki w takim zgrupowaniu, jakie było na tych wykazach w Kozielsku. Absolutnie nie mógł to być przypadek, bo wiadomo, że naszych jeńców bolszewicy wywozili partiami parowagonowymi [— — —] [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)] – więc tak, jak np. było 120. na liście – to tych 120. leżało obok siebie we wspólnym dole.

W obozie Grazowiec, jeszcze przed naszym tam przybyciem, znajdowała się grupa kilkudziesięciu Polaków. Okazało się, że pewnego dnia, w pierwszej połowie 1940 r., tak jak i inne grupy, wywieziono ich z Kozielska w *nieznanym kierunku*, ale zamiast w Katyniu wylądowali w Grazowcu. Później, już po wybuchu sprawy morderstwa naszych jeńców w Katyniu, zastanawialiśmy się, dlaczego oni ocaleli. Czy to przeoczenie, czy próba zatarcia śladów, czy po prostu bałagan – nie wiadomo. W grupie tej miałem kilku kolegów, z którymi byłem później w 5. Wileńskiej Brygadzie Piechoty przez cały czas kampanii włoskiej, m.in. był tam por. Frankowski. Był też tam artysta malarz Czapski, autor książki „Na nieludzkiej ziemi”.

Żeby skończyć te przyczynki do sprawy Katynia, dodaję, że w roku 1945, kiedy byłem już w Anglii i kiedy odbywał się proces norymberski, my wszyscy z Kozielska byliśmy zbulwersowani pewnego dnia, gdy sprawozdawca z procesu przez radio podał do wiadomości, że świadek strony rosyjskiej, jakiś profesor ze Smoleńska, miał oświadczyć, że mord w Katyniu był sprawą Niemców, którzy w wyniku gwałtownie posuwającej się ofensywy ogarnęli obóz w Kozielsku, zanim Sowieci zdążyli go ewakuować. [— — — —] [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)] przecież my, z Litwy i Łotwy, przywiezieni do Kozielska w sierpniu 1940 r. znaleźliśmy pusty obóz z tymi tylko wykazami naszych poprzedników i my jeszcze byliśmy w tym obozie aż do wybuchu wojny ZSRR z Niemcami, i że bez specjalnego pośpiechu zdążono nas ewakuować do Gruzowca, czyli w półtora roku po wywiezieniu tamtych do Katynia. Więc jakże strona sowiecka mogła przekonywać trybunał norymberski, że tamtych, z Katynia, nie zdążyli wywieźć z Kozielska czy z pozostałych obozów w Starobielsku i Ostaszkowie!?

RWE, w audycji radiowej dn. 16 kwietnia 1970 r. poświęconej pamięci poległych i zamordowanych Polaków, podało treść zapisów dr. Jakubowicza z Tarnowskich Gór, w notatniku znalezionym w mogile zbiorowej w Katyniu pod Smoleńskiem. Notatki zapisywane były w formie krótkich listów do żony w Sosnowcu. Codziennie lub co kilka dni wpisywał te listy do notatnika. Pisał je będąc w obozie w Kozielsku, począwszy od listopada 1939 r., do którego to obozu był wywieziony w październiku tego roku. W styczniu i lutym 1940 r. zaczęły w obozie krążyć wieści, że Sowieci zamierzają pozwolić na powrót do domów części jeńców, a mianowicie nauczycielom, lekarzom, technikom. Nawet zaczęli sporządzać odpowiednie listy imienne. Dr Jakubowicz podał, że chce wracać do Sosnowca, gdzie wówczas była jego żona. Tymczasem od 3 kwietnia 1940 r. zaczęły się wywózki małych grup w nieznanym kierunku. Dnia 9 kwietnia wywieziono 1287 osób (wg zapisu w notatniku) 21 kwietnia dr Jakubowicz był już sam w zakratowanym wagonie, na boczniczy kolejowej. Przedostatni zapis w jego notatniku był z dnia 22 kwietnia o godz. 1 min. 30

w nocy, a ostatni zapis tego samego dnia o godz. 12 w dzień, w wagonie, w Smoleńsku. Na tym się urywa pamiętnik. Pewnie. Skąd mógł dr Jakubowicz mieć czas i możliwość zrobienia nowego zapisu, [— — — — —][Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1989 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Wracam do Kozielska. Tuż przed ewakuacją obozu w czerwcu 1941 r. wydzielono dużą grupę oficerów z KOP-u plus niewielką grupę oficerów policji, którzy do nas zostali przyłączeni jeszcze w Łotwie – razem może z tysiąc ludzi – i gdzieś ich wywieźli. Dopiero znacznie później, gdy już byliśmy w Wojsku Polskim, dowiedzieliśmy się, że ich wywieziono na półwysep Kola, za Archangielsk. Bardzo dużo tam wycierpieli, bo osiedlili ich tam wprost w lesie, w warunkach ostrej zimy (po bardzo uciążliwym marszu z wybrzeża morskiego), mówiąc: *Żdziej budżet tagier*. Zacząć musieli od budowy szałasów z gałęzi i rozpalania ognisk. Dużo z nich zmarło, większa część jakoś potem dotarła do naszego wojska. Opowiedzieli nam, jaką gehennę przeszli.



ks. Henryk Seweryniak

Konferencje biskupów – nowy przedmiot dyskusji w Kościele

W nikim, kto w ciągu minionych lat wsłuchiwał się w listy pasterskie Episkopatu Polski i słyszał o działalności np. Konferencji Biskupów Filipin czy deklaracji w sprawie pokoju Konferencji Biskupów USA, nie budzą żadnych wątpliwości słowa Jana Pawła II, że konferencje episkopatu *w naszych czasach wnoszą bezcenny wkład w życie Kościoła*¹. Wedle danych „Annuario Pontificio” z 1987 r. sięgają one dzisiaj listy stu na całym świecie. Od ponad ćwierćwiecza istnieją również kontynentalne konferencje episkopatu: CELAM (Ameryka Południowa, 1955 r.), CCEE (Europa, 1965 r.), SCEAM (Afryka, 1968 r.), FABC (Azja, 1970 r.) i Joint-Meeting of Pacific (Australia i Oceania, 1970 r.). Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 447–459 szczegółowo określa status prawny tej instytucji. Coraz częściej jednak stawiane są pytania dotyczące natury teologicznej konferencji. Dyskusja przybrała na sile, zwłaszcza po Drugim Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów (1985 r.), który zalecił dokładniejsze zbadanie fundamentów teologicznych tych gremiów². Artykuł niniejszy jest próbą ukazania najważniejszych jej nurtów oraz spojrzenia na zarysowujący się problem z polskiego punktu widzenia.

Pytania i wątpliwości

Najbardziej charakterystycznym symptomem debaty wydaje się sytuacja, która wytworzyła się w Stanach Zjednoczonych w związku z sankcjami, które dotknęły niektórych teologów, zwłaszcza przedstawicieli teologii moralnej. W związku z tym od pewnego czasu liczne komisje Konferencji Episkopatu Amerykańskiego pracowały nad dokumentem zatytułowanym „Odpowiedzialność doktrynalna: podstawy do rozwoju współpracy i rozwiązywania rozbieżności między biskupami i teologami”. Projekt został przy-

gotowany na posiedzenie plenarne Konferencji Biskupów USA w 1987 r. Głosowanie jednak nie odbyło się ze względu na ostry sprzeciw J. Francis Stafforda, arcybiskupa Denver, wedle którego dokument pomniejszał rolę biskupów zrównując praktycznie uprawnienia nauczycielskie pasterzy i teologów. Arcybiskup zażądał, by komisja doktrynalna gruntownie przepracowała projekt. Żądanie odrzucono, jednakże głosowanie zostało przeniesione na sesję tegoroczną. Zanim jednak została ona otwarta (14.11.br.), Episkopat USA otrzymał pismo Kongregacji Doktryny Wiary, które odradza publikację tekstu argumentując, że tylko biskupi są autentycznymi nauczycielami wiary w Kościele. Reakcje niektórych członków Konferencji oraz prasy nie są trudne do odgadnięcia¹. Podobne napięcia wywołały ostatnio niektóre enuncjacje Episkopatu Brazylii czy RFN.

Jak widać, problem leży w relacji konferencji biskupich do uprawnień pasterskich i nauczycielskich poszczególnych biskupów z jednej strony oraz do władzy papieskiej i ogólnokościelnego kolegium z drugiej strony. W związku z tym rodzą się pytania. Władza papieża, biskupa diecezjalnego i kolegium należy z prawa Bożego do istotnych elementów ustroju Kościoła. Czy można to powiedzieć o konferencji biskupów? Czy konferencje mają podstawy teologiczne? Czy urzeczywistnia się w nich w jakiś sposób zasada kolegialności? Czy dysponują one władzą nauczycielską, co zdaje się poświadczać rosnąca liczba deklaracji episkopatów, zwłaszcza w kwestiach etycznych i społecznych? W jakim sensie aktywna działalność konferencji ogranicza odpowiedzialność biskupów diecezjalnych i w jakim stopniu ich decyzje wiążą poszczególnych biskupów? Czy konferencje episkopatu nie naruszają bezpośredniości relacji biskup – Stolica Apostolska? Czy wzrastająca liczba posie-

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie Jubileuszowego Nadzwyczajnego Synodu Biskupów*, nr 6.

² E. Szafronowski, *Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1985, s. 174–239; M. Dortel-Claudot, *Kościoły lokalne – Kościół powszechny*, Warszawa 1977, s. 140–144; H. Legrand, *La réalisation de l'Eglise en un lieu*, w: B. Lauret, F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, Paryż 1983, s. 322–325.

³ Y. de Gentil-Bauchis, *Le Vatican craint pour l'autorité des évêques*, „La Croix” z 26.11.1988 r., s. 15.

dzeń, komisji i grup roboczych konferencji nie grozi przejęciem świeckich modeli sprawowania władzy?

Wiele z tych pytań i wątpliwości znalazło swój wyraz w słynnym „Raporcie o stanie wiary” kard. J. Ratzingera. W rozmowie z włoskim publicystą, V. Messowim, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary stwierdza: *Sobór chciał wzmocnić rolę i odpowiedzialność biskupa /.../. Zdecydowane wzmocnienie roli biskupa w rzeczywistości zostało przegazzone i grozi wprost stłumieniem ze względu na przynależność biskupów do konferencji episkopatu, coraz bardziej zorganizowanych i często obciążonych strukturami biurowymi. Nie powinniśmy wszelako zapominać, że konferencje biskupie nie mają podstaw teologicznych, nie są częścią owego niezastąpionego ustroju Kościoła chcianego przez Chrystusa; mają wyłącznie funkcję praktyczną, konkretną. /.../ Kolektyw zatem nie zastępuje osoby biskupa, który /.../ jest autentycznym nauczycielem wiary wobec wiernych powierzonych jego trosce. Żadna konferencja biskupów nie posiada jako taka władzy nauczycielskiej; jej dokumenty nie mają walurowego, lecz wartość konsensu, którego udzielili im poszczególni biskupi. /.../ Chodzi o zachowanie natury Kościoła katolickiego, u której podstaw leży struktura episkopalna, a nie rodzaj federacji Kościołów narodowych. Poziom narodowy nie jest wymiarem kościelnym⁴.*

Kard. Ratzinger wypowiadając się przeciwko „kolektywizacji” i „nacionalizacji” Kościoła, czego pewne przejawy dostrzega w działalności konferencji episkopatu, siłą rzeczy ukazuje ciemniejszą stronę zagadnienia. W dwudziestoleciu posoborowym debata na ten temat była – z oczywistych względów – bardziej wieloaspektowa. Można w niej wyróżnić dwie fazy: 1. związaną z obradami soborowymi na temat biskupstwa i kolegiałności (1962–72); 2. związaną z bilansem doświadczeń z działalności konferencji episkopatu w związku z jubileuszem zamknięcia soboru (1985 r.).

Konferencje episkopatu we współczesnej eklezjologii

Ostrzeżenia przed nadawaniem nadmiernego znaczenia konferencjom biskupów padały już w auli soborowej. Jest ciekawe, że nie tylko pralaci w rodzaju abpa Lefébvre’a, ale także wybitni zwolennicy reform, jak kardynałowie Alfrink

i Frings – w trosce o zachowanie wolności decyzji biskupów diecezjalnych – sprzeciwiali się rozbudowie konferencji do roli organu kolegialnego⁵.

Sobór wypowiedział się w tej kwestii w dwóch dokumentach: Konstytucji o Kościele i Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów. Konstytucja stwierdza krótko: *Konferencje biskupów mogą wnieść różnorodny i owocny wkład do konkretnego urzeczywistniania się pragnienia kolegialności* (LG nr 23). Sobór używa w tym miejscu zwrotu *collegialis affectus*, co winno się chyba przekładać jako poczucie kolegialne. CHD nr 38 z kolei definiuje konferencję episkopatu. Jest ona *jakby zespołem, w którym zwierzchnicy duchowni danego narodu czy terytorium łącznie wykonują swe pasterskie zadania dla wspólnego dobra, udzielanego ludziom przez Kościół, głównie przez odpowiednio przygotowane do bieżących okoliczności czasu formy i sposoby apostołatu*⁶. Jak widać, Sobór nie przyznaje konferencjom roli organu kolegialnego, a przynajmniej pozostawia sprawę otwartą. Świadomie bowiem w Konstytucji o Kościele mówi się, że konferencje episkopatu mogą wnieść wkład do urzeczywistniania *poczucia kolegialnego*, a nie *kolegialności biskupów*, zaś w dekreście – że biskupi poprzez konferencje *łącznie* (coniunctim), a nie *kolegialnie* (collegialiter) wykonują swe zadania pasterskie.

Opinie teologów na ten temat w pierwszej fazie dyskusji były podzielone. J. Hamer, obecny prefekt Kongregacji do Spraw Zakonów, opublikował w 1963 r. artykuł pod wymownym tytułem: „Konferencje biskupów, wdrażanie kolegialności”, w którym stwierdza: *Konferencje biskupów nie stanowią /.../ tylko instytucji praktycznych, ale są prawdziwie możliwym wyrazem i właściwą manifestacją solidarności ciała biskupiego*⁷. J. Ratzinger zaś wyrażał żal, iż biskupi nie poświęcili podczas Soboru zbyt wiele uwagi tak ważnemu elementowi synodalnemu Kościoła, jakim są konferencje episkopatu, co wywołało wrażenie, że zasada kole-

⁴ *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Rzym 1985, s. 59–60.

⁵ J. C. Hempe, *Ende der Gegenreformation?* Stuttgart 1964, s. 179.

⁶ Por. kan. 447 KPK.

⁷ J. Hamer, *Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité*, NRT 85/1963, s. 967.

gialności nie została potraktowana zbyt poważnie⁸. W „Nowym Ludzie Bożym”, głównym swoim dziele eklezjologicznym, niemiecki teolog pisze w tym samym duchu: *Nierzadko spotykamy się z poglądem, że konferencjom biskupów brak jakichkolwiek podstaw teologicznych, dlatego też nie mogą one wiązać poszczególnych biskupów, bowiem pojęcie kolegium można stosować tylko w odniesieniu do całego episkopatu działającego w sposób sobie właściwy. Jednakże stajemy tu wobec przypadku, w którym zawodzi systematyzacja stosowana jednostronnie i niehistorycznie. I konkluduje: Pojęcie kolegialności, złączone z ministerium jedności, które przysługuje papieżowi, słusznie zakłada element celowości i zmienności /.../ który należy do fundamentalnej struktury Kościoła i może być realizowany na różne sposoby. /.../ Konferencje biskupów są zatem możliwym wariantem kolegialności, stanowiąc jej częściowe realizacje, które ze swej strony wskazują na całość⁹. Jak widać, różnice z „Raportem o stanie wiary” i późniejszymi deklaracjami kardynała są uderzające. W pierwszych wypowiedziach rysowało się stanowisko wyraźnie poszukujące możliwości i sposobów ucieleśnienia praktycznej zasady kolegialności również za pośrednictwem konferencji biskupów.*

Inni z kolei teologowie podkreślali w tym okresie, że z kilku przyczyn kolegialność nie spełnia się w konferencjach episkopatu. Przede wszystkim, twierdzili, Sobór ograniczył przynależność do konferencji oraz przyznał decydujący głos wyłącznie biskupom diecezjalnym (CHD nr 38). Nadto w strukturze konferencji słabo uwidacznia się ich powiązanie z prymatem papieskim. Stąd H. de Lubac stwierdza wprost: *Zwykła działalność konferencji biskupów, skierowana na sprawy lokalne, nie jest sama z siebie realizacją kolegialności¹⁰. W podobnym duchu wypowiadał się u nas F. Blachnicki rozróżniając w swojej eklezjologii „Kościół jako wspólnota” kolegialność w znaczeniu ścisłym od kolegializmu. Kolegializm wyraża się w szukaniu wzajemnych kontaktów i nawiązywaniu współpracy między biskupami w płaszczyźnie horyzontalnej czy to w formie synodów prowincjonalnych, czy zwłaszcza tzw. konferencji episkopatów. /.../ Tym wszystkim formom kolegialnej pracy i wspólpracy nie przysługują jednak prerogatywy kolegium bisku-*

*piego jako takiego, chyba że w poszczególnych wypadkach zachodzi consensus z całym kolegium wraz z jego głową*¹¹.

Druga faza teologicznych zainteresowań naszą problematyką wiąże się, jak powiedzieliśmy, z bilansem dwudziestolecia posoborowego. W 1985 r. obradował w Rzymie Nadzwyczajny Synod Biskupów poświęcony realizacji Soboru. Jak wspomina abp J. Stroba, uczestnik synodu, kard. Ratzinger zwracał tam uwagę, że kolegialność *IURE DIVINO* (z prawa Bożego) odnosi się tylko do biskupów zebranych z papieżem na soborze. Wszystkie inne formy, np. konferencje biskupów, opierają się na prawie kościelnym. W dyskusji zwracano również uwagę na fakt, że władza pasterska biskupa diecezjalnego zakorzenia się w prawie Bożym i z tej racji nie może być ograniczana przez konferencje episkopatu¹².

W „Relacji końcowej” ojcowie synodalni przypominają wprawdzie, że centralną ideą dokumentów soborowych była *EKLEZJOLOGIA KOMUNII*. To ona nadaje kolegialności podstawę sakramentalną. Z tego względu *dążność kolegialna jest szersza niż kolegialność efektywna pojęta czysto prawniczo. Dążność kolegialna jest duszą współpracy między biskupami* (nr 4). Synod rozróżnia *działanie kolegialne w sensie ścisłym i rozmaite realizacje częściowe, będące prawdziwym znakiem i narzędziem dążności kolegialnej: Synod Biskupów, konferencje episkopatu, Kuria Rzymska, wizyty ad limina itd. Wszystkich tych postaci nie da się wyprowadzić bezpośrednio z teologicznej zasady kolegialności, lecz są one regulowane prawem kościelnym* (tamże). Należy zauważyć, że użyte w „Relacji” rozróżnienie na kolegialność afektywną (poczucie, zmysł, dążność kolegialna) i kolegialność efektywną (działalność kolegialna w sensie ścisłym, zakładająca działanie całego kolegium wraz z jego głową); rozróżnienie, które robi dzisiaj karierę w eklezjologii, zostało wprowadzone po raz pierwszy przez Międzynarodową Komisję Teologiczną. W tymże 1985 r. opublikowała ona tekst pt.

⁸ J. Ratzinger, *Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität*, w: J. C. Hempe, dz. cyt., s. 161.

⁹ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, s. 222.

¹⁰ H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paryż 1971, s. 90.

¹¹ F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, s. 126.

¹² J. Stroba, *Ucieczka w tajemnicę? O Synodzie Nadzwyczajnym Biskupów 1985*, w: *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.

„Wybrane zagadnienia z eklezjologii”¹³. Podkreśla się w nim raz jeszcze, że kolegalność w sensie ścisłym realizuje się tylko podczas soborów powszechnych oraz we wspólnym działaniu wszystkich biskupów zainicjowanym lub przynajmniej zaaprobowanym przez papieża. Wspomina się również, że Synod Biskupów może być uważany za prawdziwy, nawet jeśli tylko częściowy, wyraz ogólnokościelnej kolegalności. Konferencje biskupów są elementem obecnej organizacji i konkretnej postaci Kościoła. Wyrażenie „kolegalność” może być do nich odnoszone w sensie analogicznym. W niektórych publikacjach zachodnich można również znaleźć informację, iż poszczególnym konferencjom episkopatu i biskupom diecezjalnym został w 1988 r. przedłożony do dyskusji zarys dokumentu Kongregacji do Spraw Biskupów „O statusie teologicznym i prawnym konferencji biskupich”¹⁴. Tekst potwierdza podział na kolegalność efektywną i afektywną. Również tutaj częściowym wyrazem kolegalności efektywnej jest Synod Biskupów (III.2).

Dokument mówi też o podstawach teologiczno-pastoralnych konferencji episkopatu. Ich FUNDAMENTEM DAJSZYM jest *zarysowujące się już pod koniec II w. przekonanie, że na biskupach jako członkach kolegium biskupiego – obok odpowiedzialności ex iure divino za własną diecezję – spoczywa obowiązek troski o Kościół powszechny (zob. LG 20–23). Z tego przekonania czerpie początek starożytny obyczaj, mocą którego biskupi danego regionu zbierają się, aby razem rozważać wspólne problemy swoich Kościołów; stąd też wzięty początek odbywane w ciągu wieków synody partykularne, prowincjonalne i plenarne. Z tego przekonania – w naszych czasach – wywodzą się i rozwijają konferencje biskupie, aczkolwiek ich FUNDAMENTEM BLIŻSZYM jest cel praktyczno-pastoralny (tzn. wzajemna wymiana doświadczeń), ten m.in., aby biskupom dać wspólną i skuteczną broń dla obrony przed atakami, kierowanymi ze strony rozmaitych grup politycznych i społecznych /.../*. Konferencje pełnią zatem funkcję pomocniczą i doradczą, zaś ich zadaniem jest wymiana poglądów i doświadczeń w celu uzgodnienia działań duszpasterskich (IV.1). Stąd też działania poszczególnych konferencji episkopatu nie są aktami kolegalnymi, lecz kolektywnymi, które swoją moc czerpią z władzy każdego

biskupa wchodzącego w skład konferencji (IV.3). Jeśli więc konferencje jako gremia doradcze i pomocnicze realizują cele pastoralne i społeczne, to nie są one instytucjami doktrynalnymi, nie mają władzy nauczania i nie mogą określać prawdy w zakresie dogmatu czy obyczajów (V).

Ku eklezjologii otwartej

Jak widać, w debacie nad statusem teologicznym konferencji episkopatu zaznaczyła się godna uwagi wielość stanowisk. Nawet teksty oficjalne na ten temat kończą się listą pytań bądź postulatów badawczych. Dzięki tej otwartości dyskusja „drugiej fazy” jest wciąż daleka od zakończenia. W ostatnim czasie włączyli się do niej Y. Congar, A. Dulles, H. J. Pottmeyer czy H. Teissier, a z pewnością głos zabiorą jeszcze inni. Warto wszakże już dzisiaj wyciągnąć pewne wnioski oraz dorzucić kilka spostrzeżeń z terenu Kościoła polskiego.

1. Już wiele razy w dziejach Kościoła pokazywało się, że już to wzmacnianie, już to osłabianie fundamentów teologicznych instytucji kościelnych ze względu na ich nie najlepsze funkcjonowanie osłabiało autorytet prawdy w Kościele. W jakiejś mierze uwaga ta dotyczy dzisiaj dyskusji wokół bazy eklezjologicznej konferencji episkopatu. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa ciężko chorego Y. Congara, którego „Rozmowy jesienne” z B. Lauretem dają się porównać tylko z „Raportem o stanie wiary” kard. J. Ratzingera: *W tym, co sięyczy konferencji biskupich, zgadzam się od razu z Ratzingerem, a także z ojcem de Lubac, który wiele lat temu w małej książce zajął się tą kwestią, iż rzeczywiście konferencje biskupie nie są z ustanowienia Bożego tak jak kolegium czy prymat. /.../ Czy mają one jednak tylko funkcję praktyczną? Myślę, że nie. Owszem, wydaje mi się, że mają one bardzo ważne podstawy teologiczne /.../*¹⁵. I chociaż trudno zgodzić się z sędziwym teologiem, gdy twierdzi dalej, że konferencjom przysługuje ten sam fundament eklezjolo-

¹³ Commissio Theologica Internationalis, *Themata selecta de ecclesiologia*, „Civiltà Cattolica” z 7.12.1985 r., s. 464.

¹⁴ H. J. Pottmeyer, *Was ist eine Bischofskonferenz?* „Stimmen der Zeit” 113/1988, z. 7, s. 440-443; zob. też dyskusję w „America” z 19.03.1988 r., s. 293-304.

¹⁵ Y. Congar, *Entretiens d'automne*, Paris 1987, s. 19.

giczny co instytucji soboru, to trzeba mieć na uwadze bazę teologiczną wskazaną w „Relacji końcowej” synodu oraz tekście kongregacji – eklezjologię komunii. Swój wyraz znajduje ona w praktyce synodalnej Kościołów, która, jak powiedzieliśmy, została uznana w „Zarysie” za fundament dalszy konferencji episkopatu. Tutaj znowu teologom, którzy w konferencjach widzą zwykłą kontynuację synodów starożytnych czy średniowiecznych, godzi się przypomnieć, że instytucja synodu – nawet jeśli nieco zapoznana – nadal istnieje w Kościele i ma charakter bardziej reprezentatywny niż konferencja. Faktem jest jednak, iż praktyka synodalna wyrosła z głębokiego przekonania, że biskup może sprawować swój urząd tylko we wspólnocie z kolegium biskupów i bratnimi Kościołami. Oczywiście, konferencje episkopatu są instytucją związaną z naszymi czasami, ze wzrostem świadomości narodowej i decentralizacją wielkich organizmów społecznych. Ale nie sposób nie dostrzec za ową czasową i przestrzenną względnością konferencji głębokiej rzeczywistości teologicznej i tego samego przekonania o komunii bratnich Kościołów i wspólnocie biskupiej, które należą do istoty Kościoła. Nie inaczej widział to w III w. św. Cyprian: *Istnieje jedna podstawa rozlicznego episkopatu, którego wszyscy członkowie są nawzajem powiązani węzłem głębokiej wspólnoty: gdyby jeden z członków naszego kolegium usiłował odważyć się na samotny krok, by rozzerwać trzodę Chrystusową, wówczas śpieszą wszyscy inni na pomoc i przywodzą zbłąkane owce z powrotem do trzody Chrystusa* (List 78,3,27).

2. Za omówionymi dokumentami i większością teologów, którzy brali udział w dyskusji (F. Blachnicki, Y. Congar, W. Kasper, H. de Lubac, J. Ratzinger) należy przyjąć, że działania konferencji episkopatu nie są aktami kolegium w rozumieniu LG nr 22. Znowu jednak warto pamiętać o tym, że gdy w dziejach eklezjologii uciekano się do wyszukanych dystynkcji i sztucznych pojęć, stawiała się ona mało wiarygodna. Niestety, z podobnym przypadkiem mamy do czynienia w dyskusji nad statusem teologicznym konferencji episkopatu. Jaki bowiem sens i wydźwięk mają podziały na: *kolegialność afektywną i efektywną, kolegialność i kole-*

gializm, działana kolegialne i kolektywne biskupów? Jest jasne, że w myśl LG nr 22 termin „kolegium” odnosi się do wszystkich biskupów w łączności z Biskupem Rzymskim, Następcą św. Piotra, jako Głową. „Kolegialność” natomiast jest wymiarem wspólnotowym urzędu biskupiego, który to wymiar wywodzi się z zakorzenienia biskupstwa w kolegium apostoelskim i z nierozzerwalności jego związku z komunią naturą Kościoła. *Kolegialność biskupia jest więc – jak słusznie stwierdza „Zarys” Kongregacji do Spraw Biskupów – w samej rzeczy niczym innym jak wyrażającą się na płaszczyźnie pasterzy Kościoła kościelną communio*¹⁶. Na tej podstawie można przyjąć, że działania konferencji episkopatu są realizacją zasady kolegialności (bez wprowadzania dodatkowych rozróżnień terminologicznych). Co więcej, przyjęcie tego stwierdzenia i jego praktyczne urzeczywistnienie przez poszczególne konferencje pozwoliłoby uniknąć niektórych aberracji. Pierwsza to – zauważane przez kard. Ratzingera i „Relację końcową” synodu – ograniczanie odpowiedzialności indywidualnej biskupów przez decyzje konferencji. Otóż wydaje się, że akceptacja stanowiska, iż działanie w ramach konferencji episkopatu stanowi realizację zasady kolegialności, w niczym nie zwalnia z odpowiedzialności indywidualnej, owszem, wzmacnia ją. Każdy bowiem biskup winien być świadom, że *sakra biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania, przynosi również funkcję nauczania i rządzenia; funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólnotie (communio) z Głową Kościoła i z jego członkami* (LG nr 22). Drugie niebezpieczeństwo polega na podejmowaniu decyzji odbiegających właśnie od nauczania papieża i działalności Stolicy Apostolskiej. Przyjęcie zasady kolegialności jako fundamentu działań konferencji bardziej zobowiązywałoby – jak się wydaje – do konsultacji i uzgadniania stanowisk z głową kolegium. Gwoli ścisłości dodajmy jeszcze, że zasada ta w pełni realizuje się na soborze powszechnym. Ale też nie negujemy, że winna być ona przewodnim principium takich gremiów, jak konferencje biskupie¹⁷.

¹⁶ H. J. Pottmeyer, dz. cyt., s. 441.

¹⁷ H. Teissier, *Die Bischofskonferenzen und ihre Funktion in der Kirche*, Conc. 22/1986, z. 6, s. 481-486.

3. Pozostaje problem uprawnień nauczycielskich konferencji episkopatu w odniesieniu do poszczególnych Kościołów partykularnych, ich pasterzy i wiernych. Godne uwagi są przypomnienia kard. Ratzingera i dokumentu Kongregacji Biskupów, że konferencje nie posiadają munus magisterii i w związku z tym nie mogą zastępować poszczególnych biskupów, którzy mocą konsekracji są ustanowieni autentycznymi nauczycielami własnych Kościołów partykularnych (por. V). W tym kontekście należałoby jednak odpowiednio zreinterpretować kan. 753 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który niejako paralelnie ustawia nauczanie biskupa, konferencji episkopatu i synodów: *Chociaż biskupi, pozostający we wspólnocie z głową Kolegium i członkami, czy to pojedynczy, czy zebrani na Konferencjach Episkopatu lub na synodach partykularnych nie posiadają nieomyślności w nauczaniu, są jednak w odniesieniu do wiernych powierzonych ich trosce autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary*. Jest też faktem, że konferencje dysponujące większą możliwością wymiany doświadczeń i gronem ekspertów będą nadal zabierać doniosły głos w sprawach etycznych i społecznych regionu, służąc radą poszczególnym biskupom i wzywając do odpowiednich zachowań wiernych. Wydaje się jednak, że pouczenia te winny mieć charakter komunikatów i miejscem ich enuncjacji nie musi być Zgromadzenie Eucharystyczne (przy założeniu, że należne Kościołowi prawo druku i kolportażu będzie przestrzegane). Tytuł „Listy pasterskie episkopatu” np. Polski, Litwy czy USA winien być zarezerwowany dla tekstów, w których w pełni wyrazi się consensus każdego biskupa i specyfika religijno-moralna regionu (aspekt horyzontalny) oraz aprobatą Stolicy Apostolskiej (aspekt wertykalny), czyli zasada kolegialności.

4. Istotnym elementem ostatnich dokumentów oficjalnych jest zwrócenie uwagi na fakt, że zgodna i odważna działalność konferencji episkopatu przyczyniła się i przyczynia do zachowania wolności i tożsamości posłannictwa Kościoła w obliczu ideologii materialistycznych. Dlatego niektóre uwagi krytyczne pod adresem tych gremiów są wręcz niezrozumiałe w kontekście polskim, gdzie rola episkopatu w zakresie obrony Kościoła i wartości narodowych była i pozostaje niezbywalna. Oczywiście pytanie, jak po-

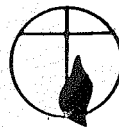
głębiać i rozszerzać działalność konferencji, pozostaje otwarte. Ma ono swój aspekt oddolny – trzeba usilnie zabiegać o to, by problemy poszczególnych diecezji były częściej niż dotychczas rozwiązywane przez praktykę synodalną. Rodzi się jednak również problem szerszej natury: *Kościół narodu*, by posłużyć się trafnym wyrażeniem Cz. S. Bartnika, jest ważnym wymiarem życia eklezjalnego¹⁸. Chodzi jednak o to, by nie przybierał on formy Kościoła narodowego, czyli o otwartość pasterzy na horyzonty innych Kościołów lokalnych i całego ludu Bożego. Wydaje się, że kontynentalne konferencje episkopatów są w tym zakresie organem zbyt wielkim. Być może nadszedł już czas, by pomyśleć o utworzeniu np. konferencji episkopatu krajów słowiańskich. Z pewnością coraz większą rolę w tym względzie będzie odgrywać również rzymski Synod Biskupów jako miejsce współbrzmienia w Kościele zasady prymatu i zasady kolegiałności.

¹⁸ Cz. S. Bartnik, *Problematyka narodu*, w: *Polska teologia narodu*, Lublin 1986, s. 37–39.

Les Conférences épiscopales, un nouveau sujet de débat dans l'Eglise

Les conférences des évêquats apportent une contribution inestimable à la vie de l'Eglise. Cependant, c'est de plus en plus fréquemment que l'on s'interroge sur leur nature théologique. Le débat s'est intensifié après le deuxième Synode extraordinaire des

Evêques de 1985 qui recommanda un examen des fondements théologiques de ces conférences. L'auteur de l'article retrace les grands courants du débat en cours et aborde la question d'un point de vue polonais.



Stefan Amsterdamski

O patologii życia naukowego – casus T. D. Łysenko (dokończenie)

Sprawa N. Wawilowa

Objęcie przez Łysenkę stanowiska prezesa WASCHNIL-u dało mu do ręki nowe instrumenty walki z genetyką, której znaczna część podlegała mu teraz instytucjonalnie, choć w Akademii był raczej osamotniony. Rozpoczęły się pierwsze próby „mutowania” uczonych na łysenkistów metodami administracyjnymi i eliminowanie tymiż metodami tych, którzy nie dawali się przerobić. Pierwszym obiektem ataku stał się N. Wawilow.

Sprawa Wawilowa wydaje się symptomatyczna jako przykład zderzenia postawy uczonego, który widzi swe powołanie w zastosowaniu nauki do racjonalizacji życia społecznego i powołanie to traktuje ogromnie poważnie, z nowym systemem społecznym kierującym się zgoła inną racjonalnością niż ta, która jest właściwa tradycji naukowej.

W latach dwudziestych Wawilow był pełen entuzjazmu i wiary w możliwości, jakie nowy porządek stwarza naukowej przebudowie zacofanego rolnictwa. Wierzył, że pozwoli on na racjonalne i planowe korzystanie z zasobów roślinnych całej kuli ziemskiej, zaś genetyka ze swej strony pozwoli już w niedalekiej przyszłości na syntezę nie znanych dotąd form roślinnych, tak jak synteza chemiczna umożliwiła produkowanie nowych, nie występujących w przyrodzie substancji. Idei tej poświęcił swe nieprzeciętne zdolności organizacyjne i talent badacza. W 1922 r. zaproponował rządowi zorganizowanie w Rosji czegoś na wzór amerykańskiego departamentu rolnictwa – federacji instytutów badawczych i stacji doświadczalnych. Inicjatywa ta znalazła poparcie władz i w ten sposób powstał WASCHNIL, którego pierwszym prezesem został z wyboru uczonych Wawilow. Jego entuzjazm, autorytet naukowy i umiejętność współpracy z ludźmi sprawiły, że zdołał pozy-

skać dla swej idei wielu uczonych. Jeszcze w 1930 r. podczas pobytu w USA namawiał prof. Dobrzańskiego (jednego z najwybitniejszych genetyków na świecie, który wyemigrował z Rosji po rewolucji), by powrócił do kraju i dopomógł wielkiej sprawie przebudowy rosyjskiego rolnictwa. (Podczas swego ostatniego pobytu zagranicą na międzynarodowym kongresie genetyki w 1932 r. mówił już jednak Dobrzańskiemu, że jego powrót mógłby być dlań niebezpieczny.)

Z powodów, które starałem się uprzednio przedstawić, sytuacja Wawilowa w początkach lat trzydziestych stawała się coraz trudniejsza. Nie mógł on ani sprostać często fantazyjnym wymaganiom władz, ani zaakceptować ich woluntarystycznej i pragmatycznej koncepcji nauki, ani skutecznie opierać się wzbierającej fali szarlatanerii, która znajdowała wsparcie w tej polityce. Widzieliśmy, jak do 1936 r. szukał kompromisu. Po dyskusji 1936 r. oraz po wydarzeniach lat 1937–38 nie miał już żadnych wątpliwości, że o kompromisie nie ma co marzyć. Kiedy Łysenko został prezesem Akademii Rolniczej, sytuacja stała się dla Wawilowa dramatyczna. Oto co mówił w 1939 r. podczas wspomnianej już poprzednio dyskusji w redakcji „Pod znamiem marksizmu”: *Nasze różnice zdań wynikają stąd, iż proponuje się nam, byśmy w imię nauki postępowej powrócili do poglądów z pierwszej połowy XIX wieku. /.../ Jest to sprawa, której nie rozstrzygnie nawet dekret Komisariatu Rolnictwa. Można nas zaciągnąć do rzeźni, można nas spalić na stosie, ale nie można nas zmusić, byśmy zrezygnowali z naszych poglądów. I nie chodzi tu o akt wiary, lecz o fakty. Jakąkolwiek książkę weźmiecie do ręki, stwierdzicie, że mówi ona zupełnie co innego niż to, czego naucza się w Instytucie w Odessie. Czy chcecie, abyśmy spalili te książki? Tego nie uczynimy. Będziemy do końca, do kresu możliwości uwzględniać to, co dzieje się w postępowej nauce na świecie.* Było to przemówienie człowieka pozbawionego już wszelkich iluzji i to nie tylko w kwestii możliwości pogodzenia łysenkizmu z genetyką. Władze też już nie mogły mieć wątpliwości, że Wawilow nie jest człowiekiem, który zgodzi się być spolegliwym narzędziem obranego w latach trzydziestych kursu politycznego.

W maju 1939 r. rząd pod przewodnictwem W. Mołotowa wysłuchał sprawozdania Łysenki o sytuacji w Akademii Nauk ZSRR i odrzucił przedstawiony plan badań w zakresie nauk biologicznych. W rezultacie prezydium Akademii zarzuciło Wawiłowowi, iż izoluje swój instytut od kierunku badań, jaki wskazują prace akademika Łysenki i zaleciło mu *atakować klasowo wrogie pozycje na froncie teoretycznym: skoncentrować się na ważnych ekonomicznie zagadnieniach i szybko je rozwiązać; podporządkować całą pracę zadaniu przekształcenia natury roślin w drodze ich reedukacji*. Styl tej rezolucji nie pozwala wątpić, spod czyjego wyszła pióra. Łysenko miał teraz otwartą drogę do stosowania środków administracyjnych.

Podsumowując dyskusję z Wawiłowem na prezydium WASCHNIL-u w maju 1939 r. stwierdził on bez ogródek: *Mikołaju Iwanowiczu, napotykanie trudności w prowadzeniu waszych prac. Mówiliśmy o tym wielokrotnie i jest mi z tego powodu przykro. Ale okazujecie jawną wobec mnie niesubordynację. Dochodzę do wniosku, że czas podjąć odpowiednie środki. Tak dalej być nie może. Będziemy zmuszeni zaufać innym ludziom, przyjąć inną linię postępowania – linię administracyjnego podporządkowania*. Z listu Wawiłowa do władz z wiosny 1940 r. dowiadujemy się, na czym ta nowa linia postępowania polegała. Wawiłow pisał: *Korzystając ze swego wysokiego stanowiska T. D. Łysenko organizuje represje wobec swych oponentów /.../ We wrześniu, nie uzgadniając tego ze mną, zwolnił z pracy czterech profesorów i wielu kandydatów nauk z mego instytutu tylko dlatego, że nie podzielają jego poglądów. /.../ W podobny sposób mianowano nowych zastępców dyrektora i sekretarza naukowego instytutu. Ludzie ci zajmują się głównie organizowaniem intryg, paraliżowaniem mojej pracy i pozyskiwaniem względów prezesa Akademii*. List ten pozostał bez odpowiedzi.

W sierpniu tego roku podczas jednej ze swych podróży służbowych Wawiłow został aresztowany, zaś rok później skazany przez trzyosobowe kolegium w niejawnym procesie na karę śmierci za *przynależność do prawicowej konspiracji, sabotaż w rolnictwie, utrzymywanie stosunków z rosyjskimi emigrantami*. Wyroku nie wykonano. Później zamieniono go na 10 lat więzienia. W 1942 r. Royal Society wybrało Wawiłowa na swego członka. Nie pomogło. Nie zwolniono

go. W 1943 r. zmarł on z wycieńczenia w więzieniu. Wkrótce po jego aresztowaniu podobny los spotkał jego najbliższych współpracowników: Lewickiego, Karpiet-czenkę i Goworowa. WIR przeszedł w ręce łysenkistów stając się do 1948 r. ich główną twierdzą na terenie akademickim.

Proces rehabilitacyjny Wawiłowa w 1955 r. ujawnił, że mianowany przez Łysenkę sekretarz naukowy instytutu, niejaki Szudzienko, był pracownikiem NKWD i po aresztowaniu Wawiłowa kierował śledztwem przeciwko niemu. W aktach sprawy znaleziono zeznania i donosy osób, które nie zdołały się oprzeć presji politycznej.

W ten sposób rozstrzygnął się konflikt między totalitarną władzą a uczonym, który w imię społecznej funkcji nauki chciał bronić jej intelektualnej autonomii.

Sesja WASCHNIL-u w 1948 r.

Absolutną władzę i monopol dla swych koncepcji Łysenko zdobył na mocy decyzji władz politycznych w 1948 r. Kolejna dyskusja w WASCHNIL-u w sierpniu tego roku miała przypieczętować publicznie tę decyzję. Odtąd akceptacja łysenkizmu miała się stać kryterium politycznej prawomyślności w ZSRR oraz kryterium wierności zasadom marksizmu na całym świecie. Był to – przypomnijmy – początek zimnej wojny, walki z kosmopolityzmem w kulturze, rozpalania ksenofobii, wynoszenia pod niebiosa wszystkiego, co rodzime, zdrowe, radzieckie, w przeciwieństwie do tego, co obce, burżuazyjne, zdegenerowane.

W lipcu 1948 r. Łysenko uzyskał zgodę władz politycznych na bezprawne – bo bez wyborów – mianowanie 35. swych zwolenników na członków Akademii Nauk Rolniczych. Oni właśnie zapewnili mu większość wśród dyskutantów na sesji, która obradowała od 31 lipca do 7 sierpnia.

Nikt nie mógł mieć tym razem najmniejszych wątpliwości, że wszystkie decyzje zapadły na najwyższym szczeblu przed zwołaniem konferencji. Łysenko potwierdził to zresztą sam w podsumowaniu dyskusji ostatniego dnia obrad. Powiedział: *Komitet Centralny Partii rozpatrzył mój referat i uznał go za słuszny*. Po tym stwierdzeniu, jak podaje oficjalny stenogram, wszyscy obecni (a obradom przysłuchiwało się

700 osób z całego kraju) wstali, rozległy się burzliwe oklaski przechodzące w owację. I trudno się dziwić – był to sukces, o który łyсенkiści walczyli od 20 lat.

Ostateczną decyzję podjęło prawdopodobnie trzech ludzi: J. Stalin, W. Mołotow i G. Malenkow. Istnieją świadectwa, że odpowiedzialny za sprawy nauki i kultury w biurze politycznym A. Żdanow, autor słynnych pogromowych referatów o sytuacji w literaturze, muzyce i filozofii z 1947 i 1948 r., był tym razem przeciwnikiem tej decyzji. W każdym razie jego syn a zarazem zięć Stalina, ówczesny kierownik wydziału nauki KC, Jurij Żdanow, opublikował w „Prawdzie” z 7 sierpnia, tj. w dniu zakończenia sesji, list do Stalina datowany w lipcu tego roku, w którym składał samokrytykę za to, iż dotychczas bronił i popierał przeciwników łyсенkizmu. Następnego dnia po zakończeniu sesji referat łyсенki został wydrukowany w całej radzieckiej prasie codziennej, tzn. w kilkudziesięciu mln egzemplarzy. Nieco później został wydany w wielu językach pełny stenogram sesji.

W referacie na sesji łyсенko stwierdził m.in. *Socjalistyczne rolnictwo, ustrój sowchozowo-kołchozowy stworzyły w istocie nową, własną, miczurinowską biologię, która rozwija się w ścisłej jedności z praktyką jako agrobiologia. /.../ Ścisły związek między nauką a praktyką kołchozów i sowchozów stwarza niewyczerpalne możliwości dla rozwoju naszej teorii, dla coraz dokładniejszego poznania natury substancji żywej i gleby. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że bezsilna Morganowska nauka o naturze istot żywych nie może być w ogóle porównywana z naszą twórczą agrobiologią. /.../ Nowy, twórczy kierunek w biologii napotyka silny sprzeciw zarówno przedstawicieli reakcyjnej biologii z zagranicy, jak i wielu uczonych naszego kraju. Przedstawiciele reakcyjnej biologii bronią tak zwanej chromosomowej teorii dziedziczenia. Za Weismannem twierdzą, że w chromosomach istnieje jakaś swoista substancja dziedziczna, geny, przebywająca w ciele osobnika jak w futerale, substancja, która jest przekazywana następnym pokoleniom niezależnie od jakościowych właściwości ciała i jego warunków życiowych. Z koncepcji tej wynika, że nabyte przez organizm w określonych warunkach jego rozwoju i życia nowe skłonności i zmiany nie mogą mieć ewolucyjnego znaczenia. Zgodnie z tą teorią właściwości*

nabyte nie mogą być przekazane następnym pokoleniom, nie mogą być dziedziczone. /.../ My, miczurinowcy, powinniśmy otwarcie przyznać, że nie potrafiliśmy dotąd wykorzystać wszystkich możliwości, jakie dają w naszym kraju partia i rząd w celu zupełnego zdemaskowania metafizyki Morga-nowskiej, pochodzącej z całkowicie wrogiej nam biologii zagranicznej. Akademia nasza, w skład której weszło ostatnio wielu akademików miczurinowców, powinna teraz spełnić to ważne zadanie.

O atmosferze, jaka panowała podczas tej sesji, trudno właściwie opowiedzieć. Trzeba by było przedrukować cały 600-stronowy stenogram. Oto kilka wybranych przykładów ilustrujących ton tych naukowych obrad.

P. Plesiecki (dyrektor Instytutu Sadownictwa Ukrainy): *Wojna się jeszcze nie skończyła, a już w krajach kapitalistycznych podżegacze do nowej wojny wszczęli swą działalność. A wśród nich tacy przedstawiciele mendelizmu, jak Sax czy Darlington. I w tej sytuacji profesor Żebrak w artykule opublikowanym w piśmie „Science” pozwala sobie twierdzić, że zajmuje się tworzeniem jednej biologii, wspólnej dla całego świata. Takie jest polityczne oblicze naszych mendelistów-morganistów.*

S. Pierow (członek Akademii): *Mamy więc nową gwiazdę genetyki formalnej, profesora Alikhaniana, który mówi już o chemicznej naturze genów. I coś takiego drukuje się w wydawnictwie Uniwersytetu Moskiewskiego pt. „Postępy współczesnej biologii”. Ładny mi to postęp. /.../ Ogromna ilość literatury zagranicznej, jaką cytuje Alikhanian, wskazuje na jego serwilizm wobec zagranicy. Nie może on jednak ukryć tego, że – jak sam stwierdza – „wkład chemii do wyjaśnienia ewolucji biologicznej jest jeszcze bardzo ograniczony, choć wydaje się ogromnie obiecujący na przyszłość”. No i Bogu dzięki. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że ten nowy kierunek w genetyce jest jeszcze gorszy od poprzedniego.*

I. Prezent (nowo mianowany akademik): *Jesteśmy tu, aby dyskutować. Ale z morganistami dyskutować nie będziemy (oklaski). Będziemy ich demaskować jako przedstawicieli tendencji importowanej z zagranicy, tendencji z gruntu antynaukowej, szkodliwej, która nie ma niczego wspólnego z naszą ideologią.*

P. Łobanow (kolejny nominat Łysenki, minister sowchozów, notabene – przewodniczący obradom): *Musimy teraz ostatecznie i nieodwołalnie zdetrонizować tę pseudonaukową i reakcyjną teorię, jaką jest genetyka. I jeśli nie spotęgujemy „wpływów zewnętrznych” na umysły naszych oponentów i nie stworzymy im „odpowiednich warunków środowiskowych”, nigdy ich nie przekształcimy.*

Ten ostatni przynajmniej rozumiał, na czym polega jedność Łysenkowskiej teorii z polityczną praktyką władzy. Trudno się dziwić, że w obliczu tej wykładni wielu wołało nie poddawać się najbardziej przodującym metodom biologicznym przekonywania oponentów i przejść „dobrowolnie” pod zwycięskie sztandary. Zresztą ludzi, których maksymą życiową jest: *Być zawsze z silniejszymi*, nigdy nie brakuje nawet w mniej drastycznych okolicznościach niż te, o których tu mowa.

Przeciwnicy Łysenki bądź na sesję w ogóle nie przyszli (jak np. N. Dubinin), bądź nie zabierali głosu uważając, że nie ma sensu wdawać się w dyskusję naukową w tej pogromowej atmosferze, jaka panowała na sali. Oto jak próbowano ich skłonić do zabrania głosu w oczekiwaniu na samokrytyki (trudno wątpić, że naciski nie ograniczyły się do tego, co zanotowano w stenogramie obrad, z którego korzystam). N. Łobanow (przewodniczący obradom): *Do prezydium wpłynęło pytanie: „Dlaczego zwolennicy genetyki milczą? Czy nie proszą o głos, czy też się go im nie udziela?” Odpowiadam: Nikt z nich dotąd się nie zgłosił. Należy jednak oczekiwać, że towarzysze ci skorzystają z możliwości, jaką im dajemy na tej sesji. Byłoby rzeczą niegodną uczonego milczeć, gdy chodzi o principia.* Kiedy apel Łobanowa wciąż nie skutkował, zaś z mównicy już trzeci dzień lał się niczym nie zmacony potok naukowych bredni, oszczerstw i gróźb, zabrał głos kolejny świeżo upieczony akademik, A. Awa-kian: *Uważamy za rzecz niegodną radzieckiego uczonego nieobecność na tej sali. /.../ Proponuję więc uznać, że kontynuatorzy doktryny Weismanna sami postawili się poza społecznością radzieckich uczonych.*

Akademik Zawadowski upiera się w swej odmowie uczestniczenia w obradach. *Jeśli będzie nadal milczał, trzeba go będzie skłonić, by zabrał głos. Sądzę, że jest to opinia wszystkich członków Akademii (oklaski). A jeśli nadal będzie odma-*

wiał, to trzeba będzie od niego zażądać, by wyłożył nam tu swoje poglądy. Musimy bowiem wiedzieć, czy mamy Zawadowskiemu pomagać, czy też raczej czynić mu przeszkody w jego pracy. A przeszkody będziemy musieli mu czynić, jeśli nadal będzie traktował maltuzjanizm jako podstawę darwinizmu.

Pod tą presją 8. uczonych, a mianowicie B. Zawadowski, I. Rappaport, S. Alikhanian, P. Żukowski, W. Niemczinow, A. Poliakow, A. Żebrak, I. Schmaslhauzen zdecydowało się bronić swego stanowiska, a przede wszystkim chyba ludzi, którzy z nimi współpracowali. B. Zawadowski zaczął tak: *Przede wszystkim muszę wytłumaczyć, dlaczego nie zamierzałem przemawiać. Otóż sądzę, że warunki organizacji tej sesji oraz przebieg jej obrad nie są całkiem normalne, zaś możliwości, jakie dano ludziom słusznie lub niesłusznie oskarżonym o poglądy zgodne z weismanizmem-morganizmem, nie pozwalają im wypowiedzieć się spokojnie i w sposób odpowiedzialny. Na swe w gruncie rzeczy kompromisowe przemówienie, w którym Zawadowski próbował jeszcze raz dowodzić, iż istnieje trzecia droga między skrajnościami lysenkizmu i weismanizmu, a więc na przemówienie w duchu kompromisu z lat trzydziestych, nowo mianowany akademik F. Dworiakin odpowiedział: Boże, zachowaj nas od Zawadowskich, z Rappaportami sami damy sobie radę. Rappaport zajął bowiem w swym przemówieniu stanowisko nieustępliwe: Musimy z wielką ostrożnością odnieść się do krytyki, której poddał tu biologię współczesną towarzysz Łysenko. /.../ Gen jest cząsteczką materialną o ogromnym ciężarze cząsteczkowym. Geny umiejscowione są w jądrze komórki w ściśle określonych miejscach złożonej struktury zwanej chromosomem. Poznaliśmy te jednostki na podstawie długich, żmudnych doświadczeń. Stwierdziliśmy, że można je sztucznie przenosić z jednej struktury chromosomowej do drugiej, że geny nie są niezmiennie, przeciwnie – podlegają mutacjom. /.../ Stoimy obecnie w genetyce u progu wielkich odkryć /.../*⁴. *Myślę, że biologia będzie się rozwijać na gruncie szerokiego zastosowania zasady doboru naturalnego, zasady,*

⁴ W największych laboratoriach na świecie toczył się wówczas wyścig o pierwszeństwo w odkryciu struktury kwasu deoksyrybonukleinowego. Za to odkrycie w 1953 r. Crick i Watson otrzymali nagrodę Nobla.

która nie da się pogodzić z lamarkizmem. Lamarkizm, obalony przez Darwina a akceptowany przez Łysenkę, jest koncepcją błędną. W dziesiątkach i tysiącach bardzo dokładnych doświadczeń stwierdziliśmy, że sama tylko nasza chęć nie wystarczy do przekształcania roślin i zwierząt.

A oto fragment stenogramu z wystąpienia rektora Akademii Tiemieriazjewa, jednego najwybitniejszych radzieckich matematyków, W. Niemczinowa.

W. Niemczinow: Zmuszony jestem stwierdzić, iż nie podzielam głoszonego tu poglądu, że chromosomy nie mają niczego wspólnego z mechanizmami dziedziczenia (szum na sali).

Głos z sali: Mechanizmy takie w ogóle nie istnieją...

W. Niemczinow: To wy tak twierdzicie. Ja nie podzielam poglądu, który wyraził nasz prezes, a zgodnie z którym chromosomowa teoria dziedziczenia, a w szczególności prawa Mendla mają charakter idealistyczny i reakcyjny. Osobiście uważam ten pogląd za błędny. Taka jest moja opinia, jeśli to kogo interesuje.

Głos z sali: Jeszcze jak interesuje...

W. Niemczinow: Poglądu tego nigdy nie ukrywałem...

Głos z sali: Powinniście więc podać się do dymisji...

W. Niemczinow: Niewykluczone, że tak zrobię [i zrobił – S. A.]. Nie trzymam się stołka...

Głos z sali: To wasz błąd...

W. Niemczinow: Myślę, że mam w tej sprawie rację i że agresywny charakter wystąpień oraz żądania, by zakazać profesorowi Żebrakowi pracy w Akademii, są zupełnie bezpodstawne.

Identyczna była atmosfera podczas wystąpień pozostałych obrońców genetyki. Do ostatniego dnia obrad, tj. do chwili kiedy Łysenko ogłosił, że uzyskał dla swego stanowiska najwyższą aprobatę, a w „Prawdzie” ukazał się wspomniany już list J. Żdanowa, wszyscy przemawiający genetycy zajmowali zdecydowane stanowisko. Dubinin i Konstantinow natomiast nadal milczeli.

A jednak, kiedy dziś czyta się ten stenogram, trudno się oprzeć wrażeniu, jak wiele w tych wystąpieniach – nawet najbardziej zdecydowanych, jak I. Rappaporta czy A. Żebra – było stwierdzeń i deklaracji wynikających z uprzednio zawartych kompromisów. Wszyscy „oskarżeni” bronią się na warunkach narzuconych przez przeciwnika i na

wyznaczonym przez niego terenie. Wszyscy zaklinają się, że są *dobrymi miczurinowcami*, wszyscy odrzucają zarzut *mendelizmu-morganizmu*, choć de facto bronią teorii Mendla i Morgana. I nie wydaje się, aby była to tylko retoryka. Zresztą przyjęcie tej retoryki też jest ustępstwem merytorycznym, albowiem pewnych prawd w ten sposób wypowiedzieć się nie da. Jak pogodzić odrzucenie tezy o możliwości dziedziczenia cech nabytych z deklaracjami, iż jest się miczurinowcem? Nic tedy dziwnego, że każdemu występującemu genetykowi zadawano z sali lub z prezydium to „krzyżowe” pytanie. Ułatwiało to ogromnie łysenistom wykazywanie niekonsekwencji i rzekomej dwulicowości ich oponentów. Majstersztykiem z tego punktu widzenia było wystąpienie Prezenta, który przemawiał ostatni w dyskusji; powiedział m.in.: *Aby morganiści mogli zostać pogodzeni z teorią Miczurina [czyż to nie język procesu inkwizycyjnego? – S. A.] muszą oni wszyscy aż do ostatniego zrezygnować ze wszystkich zasad ich doktryny. Nauka miczurinowska nie da się wciągnąć w żaden inny kompromis. Nikomu nie uda się sfalszować teorii Miczurina tak, by godzić ją z reakcyjnym morganizmem i móc zarazem powiedzieć o sobie, iż jest się miczurinowcem. Dziś w naszym kraju nie ma wielu konsekwentnych morganistów. Aby zajmować takie stanowisko, trzeba by bowiem identyfikować się z Dubininem (oklaski). I gdyby ktoś mnie pytał, co stanowi największe niebezpieczeństwo dla rozwoju miczurinizmu w naszym kraju, powiedziałbym: stanowi je nie Dubinin, Żebrak i im podobni, lecz Zawadowscy i Alikhanianowie, którzy usiłują przefarbować się na miczurinowców. Nie sztuka oczywiście być „konsekwentnym” mając za sobą gwarancję zwycięstwa, którą jak przysłowiowego fałszywego asa wyciągnie się z rękawa na zakończenie rozgrywki. Podziwiać trzeba raczej zdeterminowanie tych, którzy się nie odezwali i nie złożyli oczekiwanej samokrytyki.*

Kiedy porównuje się wystąpienia akademików Żukowskiego, Alikhaniana i Poliakowa na sesji, wystąpienia, w których stawiali czoło zalewowi nonsensu i serwilizmu, z ich oświadczeniami samokrytycznymi złożonymi tuż przed zamknięciem obrad, można zrozumieć, co się działo na tej sali i poza nią. P. Żukowski np. oświadczył: *Moje dzisiejsze wystąpienie nie ma niczego wspólnego z opubliko-*

waniem przez „Prawdę” listu towarzysza J. Żdanowa. Może to potwierdzić minister Łobanow, któremu jeszcze wczoraj komunikowałem zamiar wystąpienia dziś raz jeszcze /.../ Moje wystąpienie sprzed dwu dni było niegodne członka partii komunistycznej, skoro Komitet Centralny określił linię rozgraniczającą dwa kierunki w biologii, i niegodne było radzieckiego uczonego. Analogiczne były oświadczenia samokrytyczne profesorów Alikhaniana i Poliakowa.

Stojąc przed doprowadzonym do ostateczności konfliktem między postawą naukową a zachowaniem lojalności politycznej, tak jak oni ją rozumieli, czy też konformizmem wobec władzy, jak określiliby to inni – między prawem do własnego zdania i zrzeczeniem się tego prawa na rzecz zwierzchności, abdykowali oni z własnej autonomii i intelektualnej autonomii nauki. I o to w gruncie rzeczy z punktu widzenia władzy toczyła się walka. Dubinin i Konstantinow oraz pozostała piątka, która nie chciała złożyć żadnych samokrytyk (a byli wśród nich również członkowie partii), tej abdykacji nie podpisała. Sądzę, że w tym miejscu dotykamy sedna zagadnienia – pomijając ideologiczne czy psychologiczne motywacje, abstrahując od etycznych ocen dokonywanych wyborów, dostrzegamy mechanizmy polityczne i socjologiczne, które doprowadziły ten konflikt do ostateczności.

Aresztowań po sesji nie było. (W 1949 r. aresztowano genetyka, W. Efroimsona, notabene już represjonowanego w latach 1936–37, nie wydaje się wszakże, by pozostawało to w związku z omawianą kontrowersją.) Ale rezultatem sesji był zakaz nauczania genetyki w całym systemie oświatowym ZSRR, włączenie do prohibitów wszystkich podręczników i monografii z tej dziedziny, zmiany programów nauczania, likwidacja znacznej liczby placówek zajmujących się teorią i zastosowaniami genetyki w uprawie roślin, hodowli zwierząt i w medycynie (Łysenko nie uznawał istnienia chorób dziedzicznych), zwolnienie z pracy ogromnej liczby ludzi (Ż. Miedwiediew podaje, że usunięto z pracy około 3 tys. pracowników naukowych), obsadzenie wszystkich kierowniczych stanowisk w naukach biologicznych przez zwolenników Łysenki. Rezultatem sesji był też ogrom krzywdy i cierpień ludzkich, niemożność prowadzenia badań, „Berufsverboten“, wszystkie efekty szczucia i ostrza-

cyzmu. Niektórzy nie wytrzymywali psychicznie tej sytuacji. Prof. Sabinin popełnił samobójstwo.

W skali międzynarodowej sesja była monstrualną kompromitacją. Po ogłoszeniu jej wyników i przebiegu wielu zagranicznych członków Akademii Nauk ZSRR zrezygnowało z członkostwa. Wśród nich również laureat Nobla, G. H. Muller, który w 1936 r. opuścił Związek Radziecki, wyjechał do Hiszpanii, by organizować służbę lekarską armii republikańskiej, ponieważ wrócił do Stanów, zaś teraz zrezygnował z zaszczytu. Kilku bardzo wybitnych biologów, jak J. Monod we Francji i J. B. S. Haldane w Anglii wystąpiło z partii komunistycznych. Sesja miała oczywiście reperkusje w krajach demokracji ludowej. Omawianie recepcji łysenkizmu poza granicami ZSRR wymagałoby jednak oddzielnego opracowania.

Koniec kariery

O konsekwencjach tej sesji dla rozwoju biologii w ZSRR nie trzeba wiele mówić. *Wspominać się ją zawsze będzie – pisze Ż. Miedwiediew – jako gigantyczny pogrom i szalberstwo. Cofnęła ona biologię w ZSRR o kilka dziesięcioleci i zahamowała na wiele lat rozwój rolnictwa.* Nowo mianowani akademicy i profesorowie kształcili następne pokolenie ignorantów i serwilistów na własne podobieństwo. Na tyle umocnili się na zdobytych pozycjach, że kiedy pod koniec lat pięćdziesiątych genetykę po cichu zaczęto znów powoli dopuszczać do głosu, potrafili nadal tępić ją środkami administracyjnymi, powołując się przy tym na swe prerogatywy potwierdzone w 1948 r. Prerogatyw tych nikt nigdy nie odwołał, podobnie jak nigdy nie odwołano zaleceń stosowania agronomicznych metod Łysenki. Ulegały po prostu milczącemu zawieszeniu. Metody autokorekcji systemu pozostały takie same, nawet po 1964 r., kiedy władze zdecydowały się ostatecznie zlikwidować monopol Łysenki.

W pewnym momencie władcy spostrzegli się, że padają ofiarą kosztownego samooszustwa. Niektórzy sądzą, że pierwszą tego oznaką była już praca J. Stalina „O zagadnieniach językoznawstwa” sygnalizująca odejście od dotychczasowego woluntaryzmu i zasady partyjności w nauce

oraz potępiająca *arackczewowski reżim* w nauce, tak jakby spadł on z nieba. Nawet jeśli to przypuszczenie jest trafne, to za życia Stalina nic się oczywiście nie zmieniło.

Niezwykle charakterystyczne jest, jak po śmierci Stalina i po XX Zjeździe KPZR N. S. Chruszczow miotał się między dwoma nie dającymi się pogodzić stanowiskami. Z jednej strony domagał się od uczonych obiektywnych opinii ekspertów, z drugiej narzucał, jak to było dotąd w zwyczaju, własne opinie *doświadczonego praktyka* prezesowi Ukraińskiej Akademii Nauk, prof. Własiukowi, który zwierzył się publicznie, że pod przymusem władz, a wbrew własnej opinii wprowadzał do rolnictwa metody lansowane przez szarlatanów (w tym przypadku chodziło o system trawopolny Williamsa). Chruszczow powiedział, że powinien być postąpić jak prof. Tuliakow i ustąpić (Tuliakow został stracony w 1937 r. za sabotaż). *W ogóle nie rozumiecie, towarzyszu Własiuk, co to jest partia i na czym polegają obowiązki jej członków* – pouczył Własiuka. Ale w tym samym czasie zmuszał tegoż prof. Własiuka, by wprowadzał w życie aktualnie promowane przez Łysenkę absurdalne metody nawożenia ziemi. Własiuk znów oczywiście robił, jak mu kazano, przypominając sobie być może historię Balaama i jego oślicy i myśląc po cichu, że *jest rzeczą przeciwną zdrowemu rozumowi używać zdrowego rozumu do kłótni z rozumem absolutnym* (L. Kołakowski).

Kiedy w 1962 r. Akademia Nauk ZSRR powołała specjalną komisję do badania wyników doświadczeń przeprowadzonych przez Łysenkę, Chruszczow przyczynił się do rozwiązania tej komisji. Kiedy zaś w 1963 r. Akademia, notabene na wniosek A. Sacharowa, odrzuciła w wyborach kandydatury dwóch łysenkistów, Chruszczow kazał powołać specjalną komisję mającą rozważyć ewentualność rozwiązania Akademii. Takiej Akademii – powiedział jej prezesowi – w ogóle nie potrzebujemy.

Jawny stalinowski terror w skali masowej skończył się. Formalnie Komitet Centralny nie podejmował już żadnych uchwał o sytuacji w jakiegokolwiek dziedzinie wiedzy czy kultury, a problem pozostawał ten sam – jak pogodzić monopol władzy z normalnym funkcjonowaniem społeczności uczonych. Likwidacja monopolu Łysenki nie zlikwidowała tego problemu.

Kariera Trofima Denisowicza Łysenki skończyła się tak, jak się zaczęła – na mocy politycznych decyzji KC KPZR, które w 1964 r. odsunęło od władzy Chruszczowa. Podobno sprawa łysenkizmu zajęła na tym plenum wiele czasu i miejsca. W każdym razie jeszcze podczas trwania plenum kierownik wydziału rolnego KC zatelefonował do wyrzuconego w 1948 r. z partii i z pracy w Uniwersytecie Moskiewskim prof. Rappaporta, zatrudnionego aktualnie jako laborant w jakimś przedsiębiorstwie farmaceutycznym, i poprosił go, by napisał w ciągu 24 godzin artykuł o stanie genetyki na świecie o objętości około 30 stron dla gazety „Sielskaja żyźń”. Rappaport odpowiedział, że w tak krótkim czasie tak poważnego tekstu napisać niepodobna i ponadto zauważył, że „Sielskaja żyźń” będąca w rękach łysenkistów artykułu z pewnością nie wydrukuje. Kiedy powiedziano mu, że o to może się nie troszczyć i że otrzyma natychmiast wszelką niezbędną pomoc techniczną, Rappaport zapytał, czy może poświęcić akapit Morganowi i Mendlowi. Otrzymał odpowiedź pozytywną. Kilka dni po ogłoszeniu dymisji Chruszczowa artykuł prof. Rappaporta ukazał się istotnie w „Sielskoj żyźni”... ale bez akapitu o Mendlu i Morganie.

Łysenko zmarł w II poł. lat siedemdziesiątych. Oczywiście nigdy nie pozbawiono go ani tytułów naukowych, ani odznaczeń państwowych. Tyle tylko, że pozbawiony monopolu zagwarantowanego przez władze polityczne przestał istnieć jako uczony. To samo dotyczy większości jego zwolenników. Niektórzy z nich zajmują jednak po dziś dzień wysokie stanowiska organizacyjne w nauce radzieckiej.

Nauka, łysenkizm, marksizm

Starałem się przedstawić przebieg procesu, w którego wyniku Łysenko uzyskał monopol dla swych poglądów. Z rozmysłem pomijałem dotąd omawianie teoretycznych i filozoficznych aspektów sporu. Trzeba teraz do nich powrócić. Odpowiedzi wymagają tu, jak się zdaje, dwa pytania: JAKĄ ROLĘ ODEGRAŁY W TEJ HISTORII RZECZYWISTE SPORNE PROBLEMY BIOLOGII, O KTÓRYCH SĄDZIĆ BY MOŻNA, ŻE STANOWIŁY INTEGRALNĄ POŻYWKĘ ŁYSENKIZMU? W JAKIM STOPNIU PRAWDZIWE JEST MNIEMANIE, ŻE ŁYSENKIZM STAŁ SIĘ TEORIĄ OBOWIĄZUJĄCĄ W

ZSRR, PONIEWAŻ ZNAJDOWAŁ SWE UZASADNIENIE W MARKSIZMIE?

Należy przede wszystkim przypomnieć, że przedmiotem ideologicznych ataków była w ZSRR nie tylko genetyka. Za niemarksistowską, a więc idealistyczną, metafizyczną czy wręcz reakcyjną uchodziła w swoim czasie zarówno teoria względności jak i mechanika kwantowa, zarówno teoria rezonansu chemicznego jak i cybernetyka, by nie mówić już o tym, co się działo w naukach humanistycznych i społecznych. Jeśli pominąć te ostatnie, to biologia była jednak przypadkiem szczególnym.

Wybitni fizycy radzieccy: Tam, Kapica, Landau, Lifszyc, Fok – nie musieli tak bardzo jak ich koledzy biologowie przejmować się tym, co o teorii względności i mechanice kwantowej mieli do powiedzenia tacy filozofowie, jak Maksimow czy Omeljanowski. W każdym razie filozoficzne ataki na te lub inne stanowiska w spornych kwestiach teoretycznych fizyki czy chemii, choć miały charakter podobny jak w biologii, nie doprowadziły w tych dyscyplinach do zjawisk podobnych do łysenkizmu. Nie powstała „radziecka fizyka” odmawiająca uznania czy to zasady Heisenberga, czy zasady względności Einsteina. Teoretyczne spory na temat fizyki współczesnej w ZSRR nie różniły się tak bardzo od tych, które toczyły się w całej nauce światowej, w tym tylko że zwolennicy wszystkich reprezentowanych stanowisk przedstawiali je jako zgodne czy nawet jedynie zgodne z marksizmem. Żaden z nich wszakże, nawet wówczas gdy był przedmiotem napaści ideologicznych, nie był zmuszony do porzucenia zagadnień, którymi się zajmował, i do uprawiania „innej fizyki” niż jego zagraniczni koledzy po fachu. Mówiąc krótko, w fizyce, inaczej niż w biologii, szarlataneria nie dotknęła w zasadzie teoretycznej substancji tej dyscypliny. Trudno wątpić, że ta różnica nie jest przypadkowa, a i przyczyny jej wydają się dość proste.

Po pierwsze, status metodologiczny fizyki i biologii w latach trzydziestych nie był taki sam ani jeśli chodzi o kryteria empirycznej sprawdzalności ich twierdzeń teoretycznych, ani jeśli chodzi o mechanizmy praktycznych zastosowań. Koncepcja, by robotnicy w praktyce produkcyjnej decydowali o słuszności zasady Heisenberga, nigdy – o ile mi wiadomo – nawet się nie zrodziła. Można to powiedzieć tak, że fizyka już od czasów Galileusza miała ustalony status wie-

dzy nie mówiącej bezpośrednio o tym, co dane w gołym doświadczeniu zmysłowym, lecz o obiektach abstrakcyjnych, podczas gdy biologia taki status dopiero – właśnie dzięki genetyce – sobie zdobywała i tkwiła jeszcze w znacznym stopniu w Arystotelesowym paradygmacie wiedzy naukowej. Po drugie spory teoretyczne w fizyce, mimo wszelkich ich filozoficznych uwikłań, znajdowały się w o wiele bardziej pośrednim stosunku do wszelkich koncepcji rozwoju społecznego niż spory w biologii. Ze względu na te obydwie okoliczności fizyka była bardziej niż biologia odporna na ingerencje z zewnątrz.

Istnieje jednak dość zasadnicza różnica między tym banalnym, zdawałoby się, stwierdzeniem a przekonaniem, że Łysenkizm, ze względu na teoretyczny stan biologii, stanowił jedną z uprawnionych, choć – jak miało się okazać – błędnych prób rozwiązania jej problemów teoretycznych. Mówiąc bardziej lapidarnie: Choć istniały rozmaite powody teoretyczne czy filozoficzne, by powątpiewać w niektóre twierdzenia genetyki, to NIE ISTNIAŁY ŻADNE POWODY MERYTORYCZNE, BY AKCEPTOWAĆ ŁYSENKIZM.

Kiedy genetycy wskazywali biologom o przekonaniach lamarkistowskich, na czym polega różnica między genotypem a fenotypem i jak należy odróżniać cechy dziedziczne od niedziedzicznych, ci bądź porzucali swe spekulacje na ten temat, bądź – jeśli nadal mieli wątpliwości – zachowywali się tak, jak zwykli w takiej sytuacji zachowywać się ludzie należący do społeczności uczonych: podejmowali mianowicie kolejne sporne zagadnienia wynikające z tych ustaleń, których już dalej, zgodnie z akceptowanymi wzorcami racjonalności kwestionować nie mogli. Łysenko natomiast na te same argumenty odpowiadał, iż samo odróżnienie genotypu od fenotypu jest *akademickim nonsensem* i forsował uznanie tego poglądu za pomocą środków pozanaukowych. Kiedy dwaj biologowie-Łysenkiści przedstawili dane statystyczne mające ich zdaniem dowodzić fałszu praw Mendla, zaś najsłynniejszy w świecie specjalista od rachunku prawdopodobieństwa, A. N. Kołmogorow, pokazał, że badacze ci błędnie zinterpretowali własne wyniki doświadczalne, które de facto potwierdzają prawa Mendla, Łysenko odpowiedział Kołmogorowowi: *Biologów nic nie obchodzi matematyczne obliczenia, które potwierdzają bezużyteczne wzory*

Mendla. Otóż zajmowanie takiego stanowiska nie pozostawało w żadnym związku z jakimikolwiek kłopotami teoretycznymi biologii. Żaden biolog będący przeciwnikiem genetyki niczego podobnego by nie powiedział. W odróżnieniu od innych stanowisk opozycyjnych wobec genetyki łyseńkizm bez poparcia politycznego nie przetrwałby ani chwili w konfrontacji z genetyką ani z jakąkolwiek inną teorią biologiczną.

Nie ulega wątpliwości, że szanse pojawienia się szarlatanów są znacznie mniejsze w fizyce niż w biologii czy medycynie, nie mówiąc o naukach społecznych, i że pojawiali się oni nie tylko w ZSRR. Z okoliczności tej wszakże nie wynika, że poglądy ich miały uzasadnienie w teoretycznym stanie dyscypliny, że nie można w niej było odróżnić uczonych od szarlatanów. Co najwyżej można powiedzieć, że metodologiczny status dyscypliny stwarzał władzom większe szanse forsowania szarlatanów w biologii niż w fizyce i co więcej – tam gdzie władze działały w tym kierunku – bez porównania większe były szanse na samooszukiwanie się. Tym tylko tłumaczyłbym fakt, że w fizyce radzieckiej nie pojawił się żaden Łysenko, zaś było ich sporo w biologii (Williams, Boszjan, Liepieszynskaja – by wymienić tylko najbardziej znanych) i co niemiara w naukach społecznych.

Powiedziałbym zatem, iż opinia, wedle której łyseńkizm był produktem teoretycznych kłopotów biologii, wydaje się absurdalna. Stanowi ona raczej racjonalizację *ex post* i próbę usprawiedliwienia tego, co się stało. Mówię o tym, albowiem z oczywistych względów politycznych prób tego rodzaju wyjaśnień podejmowano niestety wiele. **ŹRÓDŁEM SUKCESÓW ŁYSEŃKIZMU NIE BYŁA BIOLOGIA, LECZ ŻYCIE SPOŁECZNE.**

Jeśli zaś chodzi o drugie pytanie, to jest faktem niewątpliwym, iż poczynszy od 1934–35 r. Łysenko, a zwłaszcza Prezent powoływali się na marksizm w celu uzasadnienia swych poglądów i że w 1948 r. uzyskali oni od władz najwyższych, do których należało ostatnie słowo w kwestiach dotyczących interpretacji doktryny, autorytatywne potwierdzenie ich stanowiska. Jeśli zatem przyjąć takie rozumienie marksizmu, iż jest nim to, co władze uznają za zgodne z doktryną (a historia marksizmu w ZSRR skłania do przyjęcia takiego rozumienia), to trzeba uznać, iż teza, że łyseńkizm miał swe uzasadnienie w marksizmie, jest trywialnie praw-

dziwa. Znaczy ona dokładnie tyle, że władze popierały łysenkizm, zaś zadaniem marksistowskich filozofów było uzasadnienie tego poparcia w kategoriach filozoficznych czy ideologicznych, co też i robili. Nie znaczy to natomiast, by ze względów filozoficznych czy ideologicznych władze nie mogły popierać genetyki, a gdyby okazały jej takie poparcie albo przynajmniej nie angażowały się w tę sprawę, to filozofowie marksistowscy nie mogliby dostarczyć uzasadnienia takiej decyzji. Będąc wszakże trywialnie prawdziwa teza ta niczego nie wyjaśnia; odsyła bowiem do pytania, dlaczego ideologiczne błogosławieństwo uzyskał łysenkizm, nie zaś genetyka.

Nie znaczy to, że w spory o genetykę nie były uwikłane żadne rzeczywiste problemy filozoficzne. Przeciwnie – były. Wymienię je tu w największym skrócie.

A więc po pierwsze stare jak świat zagadnienie determinizmu i indeterminizmu konkretyzujące się tu w pytaniu o mechanizm mutacji. Przyjęcie tezy o przypadkowym charakterze mutacji przekreślało przekonanie o ewolucji ukierunkowanej, której konsekwencją celową czy też nieuchronną było powstanie gatunku ludzkiego. Zażarte polemiki, jakie wywołała książka J. Monoda⁵, świadczą, że pytanie to bynajmniej nie jest przebrzmiałe.

Po drugie, w spór ten było uwikłane również stare zagadnienie stosunku tego, co dziedziczone z pokolenia na pokolenie w sposób „naturalny”, tj. niezależny od świadomej ludzkiej ingerencji, do tego, co przez świadomą ludzką ingerencję może być zmienione. Pytanie to konkretyzowało się z kolei w sporze o możliwość dziedziczenia cech nabytych, zaś jego rozwiązanie w myśl genetyki zdawało się co najmniej ograniczać zakres możliwej ludzkiej ingerencji w przebieg procesów przyrodniczych, przede wszystkim autokreacyjnych możliwości gatunku ludzkiego.

Po trzecie wreszcie, uwikłane weń było pytanie o to, w jakim stopniu gatunek ludzki sam należy do przyrody i podlega jej niezależnym od człowieka prawom, w jakim zaś stopniu jest zdolny w swym życiu społecznym wykraczać poza przyrodnicze uwarunkowania. Pytanie to konkretyzowało się w takich zagadnieniach, jak spory o biologiczne

⁵ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1972.

uwarunkowania życia społecznego, stosunek do rasizmu, eugeniki itd. Współczesne spory wokół socjobiologii podnoszą na nowo te zagadnienia.

Nie tu miejsce, by zagadnienia te rozważać. O każdym da się napisać oddzielną monografię. Powiem więc tylko, że jeśli chodzi o trzecie z nich, to akceptacja genetyki wedle opinii wielu ludzi nie narzuca żadnego jej rozwiązania, jest to bowiem pytanie dotyczące wartości, nie zaś faktów. Jeśli natomiast chodzi o dwa pierwsze, to warto może zauważyć, że odpowiedzi, które sugeruje na nie genetyka, nie różnią się pod względem filozoficznym w jakiś zasadniczy sposób od tych, które dawała teoria ewolucji Darwina i że powstanie genetyki w początkach naszego stulecia nie wywołało na świecie takiego „szoku światopoglądowego”, jaki był rezultatem opublikowania „O pochodzeniu gatunków”. Po powstaniu darwinizmu genetyka miała w znacznym stopniu drogę filozoficznie przetartą.

Wracając do kwestii roli marksizmu w uzyskaniu przez Łysenkę politycznie podżywanego monopolu w radzieckiej biologii, broniłbym 4. następujących tez.

Po pierwsze, każdemu rozwiązaniu tych sporów można było nadać miano marksistowskiego, nie istnieje bowiem w sensie rzeczowym żadna taka interpretacja doktryny Marksa, którą – primo – można by było uznać za jedyną prawowitą, i z której – secundo – wynikałyby jednoznacznie rozstrzygnięcia jakichkolwiek spornych kwestii biologicznych czy też innej dyscypliny naukowej. By uzasadnić tę tezę, przypomnę, że Plechanow i Kautsky interpretowali teorię mutacji De Vriesa i Morgana jako potwierdzenie tezy materializmu dialektycznego o „skokach” w ewolucji i że do 1933 r. filozofowie marksistowscy w ZSRR włącznie z Prezentem bronili genetyki przeciwko lamarkizmowi i witalizmowi. Dyskusje na temat stosunku biologii do marksizmu, które toczyły się w czasach Łysenki w ZSRR, przedstawia trafnie następująca karykatura z powieści Miśszniewa „Stopień naukowy”: *Łysenkista: Czy wasza teoria hormonów roślinnych jest zgodna z filozofią materialistyczną? Fizjolog roślin: Tak: hormony są materialne i materialna jest również nadwyżka plonów, jaką one powodują.*

Po drugie, podniesienie marksizmu do rangi ideologii państwowej zmuszało obie strony w tym sporze do odwoły-

wania się doń w celu legitymizacji swych poglądów teoretycznych i obie strony tak postępowały. Tezę tę poświadcza ogromna literatura na ten temat, dotycząca zresztą nie tylko sporów teoretycznych w biologii, ale również w fizyce, w chemii i w innych dziedzinach. Potwierdza to również ta okoliczność, iż analogiczne spory toczone w innych krajach nie były uwikłane w ten kontekst. W każdym razie w interesującym nas przypadku na marksizm powoływali się w jednakowym stopniu obrońcy genetyki jak łysenkiści.

Po trzecie, legitymizacja poglądów Łysenki należała w ostatniej instancji do władzy, która bądź jej odmawiała (jak do 1933 r. i po 1964 r.), bądź wstrzymywała się od wydania jednoznacznej opinii (jak w okresie od 1933–47), bądź jej udzielała (jak to uczyniła w 1948 r.). Decyzje te zależały, jak się zdaje, od spraw nie mających wiele wspólnego z meritum autentycznych sporów filozoficznych, o których wspominałem wyżej. Woluntaryzm władzy, ksenofobia wobec nauki i kultury zachodniej, szowinizm, kłopoty gospodarcze, koniunkturalne względy walki politycznej odgrywały tu rolę niewspółmierną do tej, jaką mogły mieć poglądy politycznego establishmentu na temat roli przypadkowych mutacji w procesie ewolucji gatunków czy w kwestii stosunku chemii do biologii.

Po czwarte wreszcie, najistotniejszym aspektem tej sprawy było, jak sądzę, bynajmniej nie to, które ze stanowisk zaangażowanych w teoretyczne spory współczesnej biologii jest zgodne z tak czy inaczej rozumianą filozofią Karola Marksa, lecz to, że spory te toczyły się w tych właśnie kategoriach. Samo bowiem ich rozstrzygnięcie w tych kategoriach oznaczało de facto, że decyzje w kwestiach teoretycznych danej dyscypliny przestają należeć do autonomicznej sfery życia naukowego, podlegają natomiast decyzjom władz politycznych, do których należy ostatnie słowo w interpretacji doktryny. Każde więc rozstrzygnięcie czy ściślej – każde odwołanie się do marksizmu w celu legitymizacji jakichkolwiek poglądów naukowych oznaczało w tych warunkach supremację polityki (i to doraźnej) nad nauką, już nie tylko w jej wymiarach instytucjonalnych, lecz także intelektualnych. Jakikolwiek byłby wyrok co do zgodności tego lub innego stanowiska naukowego z marksizmem, to skoro wymagał on takiej właśnie legitymizacji, władza

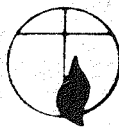
wyszlaby na swoje, do niej bowiem należałoby jego usankcjonowanie. Pod tym względem w czasach, o których tu była mowa, sytuacja była analogiczna i w fizyce, i w biologii, i w naukach społecznych, i w sztuce. Różnica polegała jedynie na tym, jaki użytek władza robiła z tych swoich kompetencji.

Jeśli więc marksizm spełniał w tych sporach jakąś istotną rolę, to nie dlatego, że głosił określone treści filozoficzne, lecz z tej racji, że był obowiązującą ideologią państwową, a w tym charakterze podważał (zaś w drastycznych przypadkach przekreślał) intelektualną autonomię nauki. I jakiegokolwiek treści filozoficzne by głosił, to będąc ideologią państwową spełniałby tę właśnie funkcję, do której jest powołana każda ideologia państwowa – funkcję podporządkowania władzy politycznej całości życia społecznego we wszystkich jego wymiarach.

Spory filozoficzne są od wieków w naszej kulturze elementem życia naukowego i można w tych sprawach zajmować bardzo różne stanowiska, optować za różnymi filozofiami. Z chwilą wszakże gdy jakiegokolwiek filozofia zostaje podniesiona do rangi ideologii państwowej, dyskusje filozoficzne, przynajmniej w jej kategoriach, kończą się.

Przedstawiłem najważniejsze, jak mi się zdaje, mechanizmy, które zrodziły łysenkizm zarówno jako określone stanowisko w biologii, jak też – szerzej – jako patologiczne zjawisko życia naukowego. Wszystkie one, wprawdzie z różnym nasileniem w poszczególnych okresach, działały w tym samym kierunku – niszczyły intelektualną autonomię nauki, narzucały jej obce kryteria oceny wyników pracy badawczej i odcinały od związków z zagranicą, skazując na zaściankowość; podporządkowywały ją wąsko pragmatycznym celom polityki bieżącej i niszczyły jej mechanizmy samoobronne przed szarlatanami, wymuszały administracyjnie, a nawet policyjnie konformizm społeczności uczonych wobec ośrodków władzy i przekształcały uczonych w posłusznych urzędników, tym lepszych, im posłuszniej wykonywali polecenia, im łatwiej rezygnowali z własnego zdania. W najlepszym razie czyniły z nich doradców technicznych w kwestiach dotyczących metod realizacji celów, których ocena została wyjęta spod ich kompetencji.

Działanie niektórych z tych mechanizmów, jak np. masowy terror, należy dziś do przeszłości. Niektóre inne jednak funkcjonują nadal i powodują analogiczne, choć oczywiście nie tak monstrualne objawy patologiczne. nierozstrzygalny jest bowiem problem, jak jest możliwe skuteczne funkcjonowanie reguł życia naukowego w systemie sprawowania władzy, który z założenia nie toleruje żadnych autonomicznych wobec siebie obszarów i organizacji życia społecznego.



Julian Humeński SJ

Wojskowa służba duszpasterska w powstaniach śląskich (dokończenie)

Działalność duszpasterska

Główną, rzecz jasna, działalnością księży kapelanów powstańczych była posługa religijna. Obejmowała ona troskę o umożliwienie powstańcom uczestnictwa w rannej i wieczornej modlitwie, w niedzielnej i świątecznej mszy św. oraz udzielanie sakramentów św. Do obowiązków kapelanów należało również przyjmowanie przysięgi od zaciągających się w szeregi powstańcze⁵¹, opieka nad chorymi i rannymi, zwłaszcza zaopatrywanie tych ostatnich, często na polu walki i w pierwszej linii. Dla konających powstańców stanowiła ta pociecha religijna zawsze znaczną ulgę, przynosząc uspokojenie, a także często łagodząc fizyczne cierpienia. Dzięki tej posłudze księża mogli później przekazać rodzinie ostatnią wolę zmarłych lub poległych powstańców.

Do zasadniczych obowiązków duszpasterskich księży kapelanów należało odprawianie niedzielnej i świątecznej mszy św. i wygłoszenie kazania. Nabożeństwa poza linią frontu wobec braku kościołów garnizonowych odprawiano w kościołach parafialnych i wówczas były każdorazowo anonsowane rektorom tych świątyń oraz poszczególnym jednostkom powstańczym. Nabożeństwa odbywały się także na terenie jednostek lub też z okazji większych uroczystości na placach publicznych.

Powiadomienia o mającym się odbyć w danym kościele nabożeństwie przysyłał do rektorów świątyń zazwyczaj szef duszpasterstwa, ale też i dowódcy powstańczych oddziałów. Tak np. Wydział Duszpasterski informował katolicką parafię w Szopienicach, że: *Z rozkazu Dowództwa Wojsk Powstańczych odprawi się jutro o godz. 11 w kościele parafialnym nabożeństwo dla powstańców. Uprasza się na tę*

godzinę stawić kościół do dyspozycji – Szef Duszpasterstwa. O mającym odbyć się nabożeństwie powiadamiano również zainteresowanych: NKWPGŚl. Duszpasterstwo, L. dz. 67121 – *Do Baonu Pszczyńskiego – W niedzielę 5 bm. o godzinie 11 odprawia się w kościele parafialnym w Szopienicach nabożeństwo dla wszystkich oddziałów stacjonujących w Rozdzień-Szopienicach i okolicy. Oddziały przemaszerują w szeregach pod dowództwem Komendantów. Na czele oddziałów kroczy orkiestra. Uprasza się odpowiedni rozkaz przesać wszystkim oddziałom Sztabu, Dowództwu Miasta i Etapu. Ks. Nowak mjr. Szef Duszpasterstwa. A oto inne powiadomienie: Jutro, dnia 26 V odprawi się nabożeństwo polowe na placu zabaw przy Komendzie Miasta. Udział wezmą wszystkie formacje stacjonujące w Szopienicach i okolicy – przemaszerują w szeregach pod dowództwem Komendantów. Podczas nabożeństwa zaprzysiężona będzie kompania /.../ Rozkaz rozesłać się do Komendy Miasta, Etapu i wszystkich oddziałów Sztabu. Na czele oddziałów maszerujących przygrywać będzie orkiestra. Prześle się także do Szefa Sztabu Naczelnego Wódza – Szef Duszpasterstwa ks. Nowak mjr. Zdarzało się również, że sami dowódcy jednostek powiadamiali Wydział Duszpasterski o organizowanym przez siebie nabożeństwie. Tak np. Komenda Placu w Szopienicach skierowała tam następujące pismo: *Do Duszpasterstwa na ręce księdza majora Nowaka – W załączeniu przesyła Komenda Placu program jutrzejszego uroczystego obchodu manifestacyjnego z prośbą o wyznaczenie Mszy św. na godz. 1/2 11 na placu sportowym. Zarazem uprasza posłuszenie o wygłoszenie mowy politycznej podczas Mszy św.**

Komenda Placu daje do wiadomości, że o godz. 1/2 9-tej rano obchód manifestacyjny uformowany na placu koszarowym Kompanii Wartowniczej udaje się na cmentarz poległych powstańców, gdzie odśpiewana będzie rota Konopnickiej –

⁵¹ Tekst przysięgi brzmiał następująco: „Przysięgam Bogu Wszechmogącemu w Trójcy Jedynemu i Tobie Polski Góro-Słasku, że szeregu powstańczego dobrowolnie nie opuszczę, że przełożonych moich słuchać i ich rozkazy wypełniać będę.

Przysięgam zachowywać się od kradzieży, rabunku i wszelkiej swawoli, od zdrady i szpiegostwa na rzecz przeciwnika.

Przysięgę tę składam z miłości i wdzięczności dla braci moich poległych, z miłości dla wszystkich rannych, z miłości dla sierot pozostałych, z miłości dla Górnego Słaska, zjednoczonego z Polską, za który walczyć i w razie potrzeby życie złożyć pragnę.

Tak mi dopomóż Bóg. Amen” (CAW-130.1/282).

Komenda Placu z r. Walczyński. Niektóre ważniejsze uroczystości oraz związane z nimi nabożeństwa organizowała sama NKWP, jak to widać z niniejszego pisma, które ze względu na treść przytaczamy w całości: *NKWP Oddział II Sztabu. M. p. 27 VI 21. Bardzo pilne, doręczyć natychmiast. – Dnia 29 czerwca we środę odbędzie się na całym Śląsku manifestacja ludu za pozostawieniem Śląska przy Polsce. Wszystkim Dowódcom polecam natychmiastowym rozkazem podległym oddziałom wziąć udział w uroczystościach, wiecach i pochodach – urządzić odczyty i pogadanki, miejscowości ustroić zielenią i chorągwami – wieczór palić wszędzie ogień – wszędzie działać w porozumieniu z władzami cywilnymi – organizacja w rękach ref. oświatowych. Uroczystości mają wypaść jak najokazalej. Ze względu na bliskość terminu przygotować natychmiast. (–) Lubieniec. Do rozkazu dołączono program uroczystości, w którym naczelne miejsce zajmowała msza św. połowa na placu sportowym: Oddziały ustawią się w czworobok. Orkiestra po prawej stronie ołtarza. Kompania wartownicza wydeleguje jeden oddział jako straż honorową przy bokach ołtarza /.../ Od godziny w pół do dziesiątej będą buścić wszystkie syreny i bić dzwony we wszystkich wiezach /.../ wszyscy znajdujący się na ulicach pójść z odkrytymi głowami...³²*

Bywało i tak, że niektóre oddziały nie powiadomione o nabożeństwie zwracały się same z prośbą o mszę św. lub też o wskazanie miejsca jej odprawiania: *Dowództwo Miasta Rozbark, dnia 27 VI 1921 – Na ręce Przewielebnego Księdza Major Nowak w Szopienicach – Niniejszym prosimy uprzejmie Przewielebnego Księdza o udzielenie pozwolenia na odprawienie Mszy św. połowej w Rozbarku w święto Piotra i Pawła dnia 29 bm. W razie niemożliwego przybycia Przewielebnego Księdza proponowalibyśmy ks. Szulca z Piekar do odprawienia tejże. Komendant Miasta³³.*

Praca duszpasterska wśród wojska powstańczego była ściśle związana z pracą Działu Sanitarnego, gdyż obejmowała opieką chorych żołnierzy pozostających w powstańczych szpitalach. Świadczy o tym m.in. pismo Szefa Sanitarnego skierowane do Szefa Duszpasterstwa informujące o rozmieszczeniu szpitali: *Zawiadamiam celem objęcia Duszpasterstwa, że szpitale wojskowe znajdują się w: Mysłowicach – Szpital Miejski i gwarecki, w Laura Hucie, Siem-*

nowicach – szpital gwarecki, w Bogucicach – szpital Braciszków Miłosierdzia, prócz tego w Lublińcu, Toszku, Sławęcicach i Żorach. Na terenie poszczególnych grup operacyjnych istniały szpitale w następujących miejscowościach: Grupa „Północ” – w Koszęcinie, Lublińcu i Toszku, Grupa „Wschód” – w Dąbrowce Małej, Grupa „Południe” – w Jastrzębiu, Rydułtowach, Bieruniu Starym i Żorach. Główny Szpital Wojsk Powstańczych obejmował: oddział chirurgiczny w Mysłowicach, chorób wewnętrznych w Siemianowicach. Szpitale PCK mieściły się na tyłach w Sosnowcu, Będzinie, Dąbrowie Górniczej, Czeladzi, Częstochowie i Dziedzicach⁵⁴.

Warunki w szpitalach były różne, często brakowało lekarstw, opatrunków, instrumentów chirurgicznych, wyposażenia w odpowiedni sprzęt, a także odpowiednio wyszkolonego personelu pomocniczego⁵⁵. Z wyżywieniem też było nie najlepiej, o czym świadczy pismo szefa duszpasterstwa Grupy „Północ” skierowane do Szefa Sanitarnego NKWP 10 VI 1921 r.: *Z polecenia Szefa Duszpasterstwa NKWP udałem się do Szpitala Powstańców, którzy żalą się, że dostają marny wikt, niedobrze gotowany i niedobrze pachnący /.../ chorzy od miesiąca nie dostali także żołądu i od kilku dni nie otrzymują papierosów. Pomimo starań lekarza polskiego sytuacja się nie polepsza i uprasza się zapobiec ewentualnym przykrościom.* – ks. Wilh. Koppel, kpt. kap. Wojsk. p.⁵⁶

Sytuacja ogólna w szpitalnictwie powstańczym musiała jednak być dobra, skoro zyskała uznanie Szefa Sanitarnego NKWP, w także Komisji Sanitarnej Wojska Polskiego⁵⁷.

Współpraca Duszpasterstwa z władzami sanitarnymi układała się dobrze – szefowie obu służb, ks. mjr F. Nowak i mjr lek. Alfred Kolszewski ściśle współpracowali ze

⁵² Wszystkie zawiadomienia cyt. za: CAW-130.1/282.

⁵³ CAW-130.1/282. Ks. Franciszek Szulc (1877–1958), aktywny działacz plebiscytowy, współpracownik Wydziału Kościelnego PK. Pleb., żarliwy rzecznik przyłączenia G. Śl. do Polski. Długoletni proboszcz w Kochłowicach. Po wkroczeniu Niemiec na Śląsk aresztowany i zesłany do Dachau, gdzie dożył chwili wyzwolenia. Zm. w Rudzie Śląskiej.

⁵⁴ CAW-130.1/282.

⁵⁵ K. Brożek, dz. cyt., s. 135.

⁵⁶ CAW-130.1/267.

⁵⁷ Tamże.

sobą⁵⁸. Niemniej zdarzały się niekiedy sporne kwestie, dotyczyły one jednak nie tyle samej współpracy, ile raczej kwestii organizacyjnych. Chodziło zwłaszcza o to, kto ma pokrywać koszty pogrzebów poległych i zmarłych powstańców. Szef Sanitarny uważał, że Duszpasterstwo. Świadczy o tym jego pismo wysłane do Wydziału Vb Sztabu NKWP l.dz. 189/21, w którym utrzymuje, że *sprawy poległych i zmarłych należą do Wydziału Duszpasterstwa*⁵⁹.

Duszpasterstwo ściśle współpracowało również z PCK, zwłaszcza z jego biurem ewidencyjno-informacyjnym, w poszukiwaniu rannych i poległych⁶⁰. Jednakże i tu zdarzały się sporne sprawy dotyczące kompetencji i świadczeń, czego dowodem może być pismo PCK dla Śląska z 10 VI 1921 r. skierowane do Naczelnego Dowództwa Wojsk Powstańczych: *Coraz częściej przychodzą do nas rodziny po poległych powstańcach prosząc o wynagrodzenie kosztów pogrzebowych i za trumnę. Stoimy na stanowisku, że załatwianie tego rodzaju spraw nie może być zadaniem Czerwonego Krzyża, a raczej powinno należeć do kompetencji Duszpasterstwa Wojskowego. Zwracaliśmy się dotychczas na próżno do Duszpasterstwa w tej sprawie, usilnie przeto prosimy, aby Naczelne Dowództwo zechciało w osobnym rozporządzeniu orzec, któremu Wydziałowi wojskowemu załatwienie spraw pogrzebowych podlega /.../ dotychczas przez nas wyłożone kwoty żądamy z powrotem. Przesyłamy w załączeniu jeden z takich rachunów, który dotychczas nie jest jeszcze uregulowany – Dr Cynar*⁶¹. Na powyższe pismo odpowiedziała NKWP 15 VI ustalając, że: *Koszta pogrzebowe i za trumnę załatwia zaraz ta Komisja Gosp., do której dany oddział, w którym wypadek śmierci zajdzie, pod wzgl. gosp. należy. Koszta pogrzebu z udziałem jednego księdza i zapłata za jedną Mszę św. będą zwrócone, o ile dany ksiądz NIE JEST WOJSKOWYM [podkr. – J. H.]. Za trumnę przyznaje się 200–300 mk. Jednorazowa odprawa pośmiertna wynosi: żołd (bez strawnego) odnośnej szarży za cztery dekady i dodatki rodzinne, przysługujące rodzinie zmarłego za 2 miesiące – Szef Intendentury – Rotowski*⁶².

Wszystkie jednak formalności związane z pogrzebami poległych i zmarłych powstańców, jak sporządzanie wykazów i list, urządzanie nabożeństw, powiadamianie rodzin i odnośnych władz, odsyłanie rzeczy i przedmiotów pozo-

stałych po poległych i zmarłych do ich rodzin wykonywali księża kapelani. Byli oni również zobowiązani do wysyłania protokołów zgonu do Kurii Biskupa Wojsk Polskich, od której otrzymywali odpowiednie formularze zgonu: */.../ Przesyła się 500 arkuszy metrykalnych. Zaznacza się, że po ewentualnym zaprotokółowaniu wypadków śmierci w arkuszach metrykalnych należy je natychmiast odsyłać do Sosnowca lub Częstochowy z poleceniem dostarczenia ich do Kurii Biskupiej WP. Kapelanom podległym należy to polecenie uprzytomnić – w z. Kanclerz Kurii Biskupiej WP (–) (podpis nieczytelny)*⁶³.

Zaznaczyć tu należy, że sprzęt liturgiczny, przynajmniej częściowo, kapelani śląskich wojsk powstańczych otrzymywali również z Kurii Polowej. Świadczy o tym dostarczenie 24 V 1921 r. przez Kurię dwu kaplic polowych, których odbiór potwierdza Szef Duszpasterstwa I VI⁶⁴.

Do Wydziału Duszpasterstwa przysyłano również ze wszystkich Grup powiadomienia o poległych, pozostałe po nich przedmioty oraz pokwitowania otrzymanych w związku z pogrzebem honorariów. Sprawę tę regulował rozkaz NKWP Nr 7, pkt 17. Oto niektóre z tych powiadomień: *D-two Grupy Środkowej, L.dz. 412 – Przesyła się akt zejścia ppor. Ulatowskiego, poległego pod Gliwicami z pociągu pancernego „Lew”*⁶⁵. *Szwadron Żandarmerii na powiat Zabrze, 28 V 21 L.dz. 6921 – Do Duszpasterstwa przy NKWP – 1. Wachm. Waindok, m. zamieszkania Alt Schal-Kowitz, Formacja Szwadr. Żandar. Śmiertelnie ranny 27 V 21 o godz. 11.*

⁵⁸ K. Brożek, dz. cyt., s. 138. Autor podaje błędnie imię ks. mjr. Nowaka, brzmiało ono nie Fryderyk lecz Franciszek. Podobnie B. Reiner, *Powstania śląskie i plebiscyt...*, s. 92.

⁵⁹ CAW-130.1/282.

⁶⁰ K. Brożek, dz. cyt., s. 130.

⁶¹ Rachunek ten wystawiło Dowództwo Miasta w Chebziu 25 V 1921: „Dnia 25 V br. przytransportowano tu dotąd rannego powstańca Krawca Jana z Łabęd, który w nocy z soboty dnia 21 V 21 na niedzielę dnia 22 V br. na dworcu tutejszym zmarł i dnia 23 V 1921 odesłany został do Łabęd, przeto powstała kosztą jak z załączników wynika: 1. za trumnę 410 mk, 2. za oczyszczenie trupa 50 mk, 3. za oddzwonienie 1 mk – razem 461 mk, o której to sumy zwrot prosimy, ponieważ kwota ta z kasy Dowództwa Miasta Chebzia została wypłacona – Komendant i Dowódca Miasta Chebzia” (CAW-130.1/283).

⁶² CAW-130.1/283.

⁶³ CAW-130.1/282.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ CAW-130.1/285.

Walczył za Ojczyznę do ostatniej chwili, otrzymał strzał w głowę. Ostatnie słowa jego: pomśczone się! Zmarł w lazarecie. Księdzem był zaopatrzony. 2. Wachm. Zielonka Bernardyn, Gliwice, Szwad. Żandar. Żabrze. Walczył za Ojczyznę dzielnie, popadł w zbójckie ręce hordy niemieckiej. Zbili kolbami i trupa wzięli te hordy ze sobą⁶⁶. Dowództwo Grupy Wschód. M. p. 16 VI 21. – Major Nowak, Szef Duszpasterstwa przy NKWP. Szopienice, Wołowa 8. Przesyła się spis poległych, do których należą rzeczy przystane do Duszpasterstwa z Dowództwa Grupy Wschód dnia 15 VI. Paweł Kazuch – Bytom, ul. Tarnogórska 47 – 69 mk w portmonetce; Franciszek Mikosz – Ruda, ul. Glue[...] 47 – 74 mk w portfelu. Nieznany – 20 mk w portfelu, 4 notatniki – w z. Szefa Sztabu (podpis nieczytelny)⁶⁷.

Lista poległych od 10 do 25 V 1921 r. nadesłana do Wydziału Duszpasterstwa 9 VI zawiera 24 nazwiska – większość żołnierzy poległa pod Olszowicami 25 V 1921 r.⁶⁸

Wydział Duszpasterstwa potwierdzał często fakt zgonu powstańców: Potwierdza się, że Grabowy Alojzy z Rokitnic lat 19, Komp. IV, Baon I, Pułk V poległ bohaterską śmiercią pod św. Anną dnia 22 maja 1921. Szopienice, 17 czerwca 1921. Szef Duszpasterstwa, ks. Nowak⁶⁹. Tego samego dnia wydano ponadto zaświadczenia o śmierci Adolfa Ludyni lat 19, Antoniego Schaffarczyka lat 23 i Pawła Proba lat 34 – wszystkich z Rokitnic. Polegli oni w walkach pod Górą Św. Anny⁷⁰.

W razie niemożności ustalenia śmierci jakiegoś powstańca Duszpasterstwo zwracało się do jednostki, w której poszukiwany służył, lub do NKWP: NKWP. – Duszpasterstwo – Prosimy o natychmiastowe podjęcie śledztwa o zagubionego pod św. Anną Powstańca Herdzina Wiktora, gdyż do dnia dzisiejszego nie mamy o wyżej wymienionym żadnej wiadomości. Wyżej wymieniony znajdował się także przy Komp. IV, Baon I, Pułk V i zaginął dnia 22-go maja 1921. Zostawił żonę i ośmioro małoletnich dzieci po sobie i przeto prosimy o jaką zapomogę, gdyż oni są najbardziej potrzebni.

Dowództwo Grupy Południowej – Niniejszym proszę stwierdzić, czy poległ p. Emil Mitko z Niedobczyc, ur. 6 VI 1900 w Skrzyszowie pow. Rybnik. Według orzeczeń jego matki walczył M. przy Tarn. Górach lub przy Lublińcu. Między innymi miał on operować w pociągu parcznym „Nowak”⁷¹.

Zwracano się do Duszpasterstwa także o dostarczenie trumien i wieńców: *Dowództwo Grupy Wschód, M. p. 17 V 21 – Do Naczelnej Komendy Wojsk Powstańczych na ręce ks. Nowaka – Uprasza się o wydanie eskortie jednej trumny i trzech wieńców dla poległego powstańca Włodarczyka z Rozbarku. Adiutant D-cy*⁷².

Szef Duszpasterstwa przysyłał również zawiadomienia do rodzin poległych powstańców o ich zgonie, czynił to przez NKWP: *Duszpasterstwo – Do Adiutantury NKWP – Uprasza się o przesłanie załączonych telegramów do rodzin poległych powstańców: Pan Orzeł z Janowic, kapral Jan Orzeł, 7 Komp. III baon, poległ śmiercią bohaterską w walkach pod [nazwa nieczytelna] przed 11 V. Bliższe szczegóły nieznane. Szef Duszpasterstwa ks. Nowak. Nazwiska poległych i zmarłych umieszczało Duszpasterstwo także w organie NKWP „Powstaniec”*⁷³.

Księża kapelani pośredniczyli ponadto w załatwianiu różnorodnych spraw rodzin poległych powstańców zarówno w NKWP jak i w poszczególnych oddziałach⁷⁴.

W związku z pogrzebami zdarzały się niekiedy nieporozumienia co do ich religijnego charakteru. Tak np. ks. Anders, proboszcz z Piekar, złożył skargę do Wydziału Kościelnego, że gdy oczekiwał w oznaczonym miejscu na pochód pogrzebowy, podeszło do niego 4. powstańców oświadczając, że *na rozkaz komendanta nie wolno iść na cmentarz ani krzyżowi, ani proboszczowi*. Zapytani, czy mają w tej sprawie jakieś pismo, odpowiedzieli przecząco. Ks. Anders uznał to za osobistą obrazę, a ponadto za naruszenie kościelnego prawa, żądając równocześnie wyjaśnienia sprawy i satysfakcji⁷⁵. Wydział Kościelny przekazał wyjaśnienie tej sprawy ks. Nowakowi pismem z 18 VI 1921 t.: *Załączony list przesyła nam ks. prob. Anders z Piekar. Przepuszczamy, że Major będzie kompetentnym. Jeżeli nie, to prosimy o poda-*

⁶⁶ CAW-130.1/283.

⁶⁷ CAW-130.1/282.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ CAW-130.1/283.

⁷¹ Tamże.

⁷² CAW-130.1/282.

⁷³ Tamże oraz K. Brożek, dz. cyt., s. 141.

⁷⁴ CAW-130.1/282.

⁷⁵ Tamże.

nie go do odpowiedniej instancji. O ile się domyślić moge, rozchodzi się ks. Andersowi o otrzymanie pewnej satysfakcji ze strony władzy wojskowej, która w pewnym wypadku rzeczywiście niepotrzebnie i niesłusznie wmieszała się do spraw czysto duszpasterskich. Ks. Anders jest Polakiem. Jego domaganie się satysfakcji popieramy najzupełniej. Ks. Lewek⁷⁶.

W przypadku braku polskich kapłanów powstańcy zwracali się z prośbą o duszpasterską posługę do księży niemieckich. Nie zawsze spotykali się z życzliwością. Świadczyć o tym może skarga Szefa Duszpasterstwa, ks. mjr. Nowaka, skierowana do Wydziału Kościelnego, którą znamy jedynie z odpowiedzi, jaką na nią otrzymał: *Mam przed sobą memoriał ks. Majora w sprawie duszpasterstwa nad powstańcami, wręczony przez p. Korfantego. W tymże wylicza ks. Major kilka przykładów nieprzychylnego się zachowania niektórych niemieckich księży wobec powstańców. Niestety nie podano ich nazwisk /.../ Np. „w Miechowicach wprowadzie powstańców poległych pochował, lecz wypowiedział swą wzdargę”. Który z Miechowickich księży proboszczów lub wikarych? „W Myśłowicach usunął kapelan seminaryjny z szpitala nawet bieliznę i przyrządy operacyjne celem utrudnienia leczenia rannych powstańców”. Jak nazywał się ów kapelan? Urząd kapelana seminaryjnego jest nam nie znany⁷⁷. Proszę zechcieć uzupełnić dane przykłady i podać nam dalsze, jeżeli takowe są⁷⁸.*

Zasadniczą sprawę dla księży kapelanów powstańczego wojska stanowiła jurysdykcja kościelna. Chodziło w tym przypadku przede wszystkim o księży przybyłych spoza Śląska, a przecież oni stanowili większość. Sprawa skomplikowała się jeszcze bardziej po wydaniu przez arcbpa wrocławskiego, kard. Bertrama, antypolskiego zarządzenia z 21 XI 1920 r. zakazującego pod karą suspensy *ipso facto incurandae* brania udziału w politycznych demonstracjach i wygłaszania na nich jakichkolwiek politycznych mów; jakiegokolwiek politycznej agitacji, niezależnie czy odbywa się ona za zgodą miejscowego proboszcza, czy też bez niej; wykonywania podczas czynności liturgicznych jakiegokolwiek, nawet pośredniej politycznej agitacji; pozbawiającego księży nie mających jurysdykcji z Kurii wrocławskiej prawa głoszenia kazań; nikt, choćby nawet posiadał zezwolenie do głoszenia kazań, nie może z niego korzystać bez zezwolenia

miejscowego proboszcza⁷⁹. Zarządzenie powyższe w wysokim stopniu utrudniało, a nawet wprost uniemożliwiało prowadzenie działalności duszpasterskiej polskim księżom przybyłym w związku z plebiscytem i powstaniami na teren Górnego Śląska z innych terenów Polski i z zagranicy. Toteż księża kapelani powstańczego wojska wystosowali do ówczesnego papieża, Benedykta XV, za pośrednictwem biskupa Krakowskiego, Adama Sapiehy, następujący telegram: *Sa Sainteté Benoît XV. Veuillez nommer un administrateur temporaire polonais selon la volonté du peuple polonais. Communication avec Breslau est interrompue. Plusieurs chapelains des insurgés sont sans juridiction. Veuillez donner la juridiction à tous les chapelains des insurgés. Salut des âmes depend de Votre Sainteté*⁸⁰. Poparli ich, jak i pozostałych księży przybyszów, również górnośląscy polscy księża wysyłając w ich obronie telegram do kard. Dalbora w Poznaniu: *My księża polscy Górnego Śląska, zgromadzeni dnia 30 XI 1920 r. w Bytomiu, wyrażamy naszym pomocnikom, księżom wszystkich diecezji polskich, szczerą i gorącą podziękę za ich pracę dla ludu górnośląskiego i oświadczamy równocześnie, że z powodu naszej szczupłej liczby dalsza pożyteczna praca tych księży jest nie tylko pożądana, ale nawet konieczna*⁸¹.

W związku z dekretem kard. Bertrama zaczęto ze strony polskiej podejrzewać nuncjusza Achille Rattiego o solidaryzowanie się z nim i sympatyzowanie z Niemcami ze szkodą dla Polaków. Sprawę tę wznowiono po ostatniej wojnie w różnych publikacjach, stawiając pod adresem nuncjusza A. Rattiego i Stolicy Apostolskiej w ogóle formalny zarzut, że podczas plebiscytu na Górnym Śląsku sprzyjała Niemcom. Jednak istniejący dokument w postaci raportu polskiego wywiadu wojskowego rzuca na tę sprawę zgoła odmienne światło. Wywiad ten mianowicie przechwycił pismo niemieckich protestantów Górnego Śląska skiero-

⁷⁶ Tajne.

⁷⁷ Mogli to być księża Gładysza i Gedega, których ks. Lewek wymienia jako niemieckich księży „aroganckich wobec powstańców”. Ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 585.

⁷⁸ CAW-130.1/282.

⁷⁹ Ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 563 i 564; A. Rogalski, *Kościół Katolicki na Śląsku*, Warszawa 1955, s. 250.

⁸⁰ CAW-130.1/283.

⁸¹ Ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 565.

wane do władz w Berlinie, w którym składa swej Centrali raport o następującej treści: *Niemieccy protestanci Górnego Śląska wysłali do ministerium spraw zagranicznych w Berlinie pismo, w którym protestują przeciwko mianowaniu na Górnym Śląsku nuncjusza papieskiego, Rattiego, gdyż jest to uprzywilejowaniem Kościoła katolickiego, przy czym poszczególni nuncjusza Rattiego o przychylność dla Polaków*⁸².

Duszpasterstwo wśród powstańców wyznania ewangelickiego prowadził ks. kpt. (później mjr) Karol Banszel, wyznaczony na to stanowisko przez NKWPGŚI, Oddz. Va 27 V 1921 r.⁸³ Dowodzi tego m.in. rozkaz Milicji Górnośląskiej Nr 5 z 26 VI 1921 r. nakazujący: */.../ celem niesienia religijnej pociechy ewangelickim powstańcom rannym uprasza się o doniesienie o każdym wypadku ранego powstańca wyznania ewangelickiego do Duszpasterstwa NKP – Referat Ewangelicki*⁸⁴. Wprawdzie istniało odrębne duszpasterstwo ewangelickie, jednak ze względu na jednoosobowy jego skład ks. Banszel widnieje zawsze na listach ewidencyjnych katolickiego duszpasterstwa. Ks. kpt. K. Banszel był jedynym duchownym protestanckim oddanym całą duszą sprawie polskiej zarówno podczas plebiscytu jak i trzeciego powstania⁸⁵. W dowód uznania za tę postawę ks. M. Lewek, kierownik Wydziału Kościelnego, udekorował go przyznaną mu przez Naczelną Władzę Górnego Śląska Korfantową Odznaką Plebiscytową⁸⁶. W celu pozyskania dla polskiej sprawy swych współwyznawców ks. Banszel wydawał i redagował przez pewien czas „Nowiny Ewangelickie”, w których nawoływał ich do wierności wobec Polski i do wypowiedzania się za przyłączeniem Górnego Śląska do Macierzy. Pragnąc ich zachęcić do tego, wskazywał w jednym z artykułów na tak znane postacie, jak Naczelnik Państwa Józef Piłsudski, gen. Józef Dowbór-Muśnicki, gen. Juliusz Rómmel, którzy byli protestantami ciałem i duszą oddanymi Polsce⁸⁷.

Działalność charytatywno-społeczna i oświatowo-kulturalna

Działalność charytatywno-społeczna księży kapelanów powstań śląskich była związana w dużej mierze z akcją PCK na Górnym Śląsku i oznaczała przede wszystkim opiekę nad chorymi i rannymi powstańcami oraz ich rodzi-

nami i sierotami po powstańcach, a także nad uchodźcami z terenów niemieckich.

Przy Wydziale Duszpasterskim istniał Wydział Opieki, który gromadził potrzebne środki pomocy (także poza terenem Górnego Śląska), prowadził listę zapomóg dla rodzin po poległych i inwalidów powstańczych oraz koordynował całą działalność charytatywną Duszpasterstwa z Central-

⁸² CAW – t. 20, 388 53/5. Sprawa ta zostanie szerzej omówiona w odrębnym opracowaniu.

⁸³ CAW-130.1 285. Ks. mjr K. Banszel (1890–?), ur. w Sibirze k. Cieszyna. Szkołę podstawową i gimn. ukończył w Cieszynie, filozofię i ewangelicką teologię w Wiedniu. Podczas czeskiego najazdu na Śląsk Cieszyński organizował opiekę nad rannymi polskimi żołnierzami. Brał udział w akcji plebiscytowej i III powst. śl. Po jego zakończeniu pracował w szkolnictwie, a następnie w WP jako kapelan w Krakowie i Lwowie. Tu zastała go II wojna świat., tu też ślad po nim zaginął.

⁸⁴ CAW-130.1 281.

⁸⁵ Ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 591.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ J. Piłsudski był już wówczas członkiem Kościoła katolickiego. Obrzęd dokonał ks. kpt Henryk Czepichall kapelan 1. pp Legionów 27 II 1916 w Karasinie. Odnosny dokument brzmiał: „Wyzreczenie się protestantyzmu przez naszego Komendanta Józefa Piłsudskiego i złożenie wiary rzym.-kat.

Działo się na Wołyniu, pow. Kowelski, dnia 27 (dwudziestego siódmego) lutego 1916 (tysiąc dziewięćset szesnastego) roku, podczas choroby na influencję Nasz Komendant, Józef Piłsudski (Kmdt 1 Bryg. Leg. Pol.) złożył wyznanie wiary rzym. kat. we własnym mieszkaniu na kwaterze, leżąc na łóżku, przede mną, niżej podpisanym Kapelanem 1 pp 1 Bryg. Leg. Pol. w obecności dwóch świadków: Szefa Sztabu 1 Bryg. Leg. Pol. Płka Kazimierza Sosnkowskiego i por. Bolesława Wieniawy-Długoszowskiego. Obaj świadkowie stwierdzili akt własnym podpisem.

Komendant Józef Piłsudski urodził się w Żurowie pow. Świąciany (Litwa) d. 23 XI starego stylu r. 1867 z ojca Józefa i matki Marii z Billewiczów.

ks. Henryk Czepichall

Kapelan 1 pp 1 Bryg. Piłsudskiego.

Katasin, 28 II 1916 r.

Podpisani świadkowie:

Płk Kazimierz Sosnkowski

Por. Bolesław Wieniawa-Długoszowski

Akt spisałem na własne żądanie Komendanta nie w Księdze głównej (Księga czynności) 1 pp, lecz w swoim pamiętniku, aby rzecz cała została w tajemnicy. Ks. H. C.“

Kopia fotograficzna dokumentu znajduje się w Archiwum Instytutu Józefa Piłsudskiego w Nowym Jorku. Do Kościoła protestanckiego Piłsudski należał formalnie 17 lat, od 24 V 1899 do 29 II 1916. Na protestantyzm przeszedł biorąc ślub z rozwódką, Marią z Koplewskich Juszkiewiczową. Dopiero po jej śmierci wszedł w związki małżeńskie z Aleksandrą Szerbińską w kaplicy łaźni kowskiej 25 X 1921 wobec kapłana Naczelnika Państwa, ks. prał. płk. Mariana Tokarzewskiego (zob. W. Jędrzejewicz, *Kronika życia Józefa Piłsudskiego 1867–1935*, t. 1, s. 31, t. II, s. 11. Ks. St. Warszawski T.J., *Studia nad wyznaniowością religijną Marszałka Józefa Piłsudskiego*, Londyn 1978, wyraża odmienny w tej sprawie pogląd, podając w wątpliwość autentyczność dokumentu powrotu Piłsudskiego na tony Kościoła katolickiego, brak bowiem jego oryginału, istnieje tylko odpis; ks. H. Weryński, „Więź”, 7–8 1971, s. 186–192).

nym Komitetem Niesienia Pomocy Powstańcom, który działał od pierwszych dni trzeciego powstania. W jego skład wchodził ks. mjr F. Nowak, szef Wydziału Duszpasterstwa⁸⁸. Wydział Opieki przy Duszpasterstwie współpracował ponadto z Komitetem Doraźnej Pomocy dla Górnego Śląska w Łodzi, z Komitetem Niesienia Pomocy dla Górnego Śląska w Częstochowie i Poznaniu oraz z Towarzystwem dla Zgromadzenia i Przeprowadzenia Opieki nad Uchodźcami narodowości polskiej z państwa niemieckiego i czeskiego, którym kierował ks. Andrzej Zajac⁸⁹: *Duszpasterstwo NKWP L. dz. 33 21 Mp. 25 X 21 – Do komendy Placu – Uprasza się o przekazanie stacji zbiornej dla uchodźców potrzebnych 5–6 ubikacji z kuchnią. Prócz tego 20 łóżek z kompletem – Wydział Opieki*⁹⁰.

Natomiast praca kulturalno-oświatowa była związana z działalnością Referatu Oświatowego NKWPGŚI: *Referat Oświatowy – Do Adiutantury NKWP: We czwartek odbędzie się zebranie wszystkich oficerów, na którym wygłosi ks. mjr Nowak wykład na temat Śląsk pod panowaniem pruskim*⁹¹. Referaty i odczyty wygłaszali dla powstańców także pozostali księża kapelani, celowali w tym zwłaszcza ks. Brandys i ks. dr Rygielski oraz dwaj bracia, księża Woźniakowie.

Zakres działalności Referatu Oświatowego określała instrukcja NKWP precyzując ją w następujących punktach: 1. *Dostarczanie żołnierzom pokarmu duchowego.* 2. *Zaopiekowanie się nimi pod względem wykształcenia ogólnego.* 3. *Wzbudzanie i podtrzymywanie prawdziwego ducha żołnierskiego.* 4. *Szerzenie nastroju patriotycznego.* 5. *Służenie doradą i pomocą w sprawach wchodzących w zakres oświaty.* 6. *Wygłaszanie pogadek i referatów*⁹².

Niektórzy księża kapelani byli również zatrudnieni w szkolnictwie, współpracując ze Związkiem Nauczycieli Górnośląskich, którego współzałożycielem był ks. mjr Emanuel Krzoska⁹³.

Z bronią w rękę

Zdarzało się, że księża kapelani poza swoją duszpasterską i społeczną działalnością chwyтали w razie potrzeby za broń prowadząc powstańców do boju. Dwa zwłaszcza tego rodzaju przypadki nabrały szerszego rozgłosu, wywołując

protest niemieckich księży skierowany do Komisarza Apostolskiego na Górny Śląsk, msgr Jana Ogno Serra⁹⁴. Księżmi tymi byli ks. mjr Jan Brandys i ks. mjr Karol Woźniak.

Ks. J. Brandys na wniosek Dowództwa Wojsk Wielkopolskich został w początkach 1919 r. mianowany przez Radę Naczelną w Poznaniu naczelnym kapłanem POW na Górnym Śląsku. Zostało to jednak przez niemiecki wywiad wykryte, w konsekwencji czego rozesłano do wszystkich powiatów na Śląsku notatkę policji, która w polskim tłumaczeniu brzmi następująco: *Podaje się do wiadomości, że na tutejszym terenie działa w ostatnim czasie polski proboszcz dywizyjny, Jan Brandys, który ok. 1,5 roku był tu kapłanem, a następnie zniknął. Odbywa on podróże agitacyjne, agitując za górnośląską partią narodową Korfanteo*⁹⁵. Spowodowało to często powtarzające się napady niemieckich bojówkarzy na plebanię w Dzierzgowicach, której gospodarzem był starszy brat ks. Brandysa, ks. Paweł Brandys⁹⁶. O jednym z nich donosił polski wywiad 11 VII 1921 r. Nr 46/209/2715: *Z 6 na 7 lipca niemieckie bojówki napadły na Dzierzgowice z za-*

⁹⁴ EPS, s. 68.

⁹⁵ Tamże, s. 223 i 561.

⁹⁶ CAW-130.1 282.

⁹¹ Tamże, 130.1 285.

⁹² Tamże, 130.1/282.

⁹³ Ks. mjr E. Krzoska (1881–1963), ur. w Zaborzu k. Zabrze. Szkołę średnią i studia filozof. i teolog. ukończył we Włoszech. Świecenia kapł. otrzymał w 1909. W czasie I wojny świat. był kapłanem w armii austriackiej, po wojnie wrócił na Śląsk, brał czynny udział w plebiscycie i w powstaniach, pracował również przy organizacji polskiego szkolnictwa. II wojnę świat. spędził na Węgrzech opiekując się internowanymi polskimi żołnierzami i pracując w polskim szkolnictwie. Po wyzwoleniu wrócił na Śląsk, osiadł w Chorzowie, i tam zmarł.

⁹⁴ Ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 587 i 588.

⁹⁵ *Akten der Fürstbischöf. General-Vakaziat – Amst zu Breslau – betreffend den Priester Brandys Johannes*. Repertorium lit. B. No 235, Vol I. – Archiwum Kurii Diecezji Katowickiej (AKDK).

⁹⁶ Ks. P. Brandys (1869–1950), jeden z najwybitniejszych polskich działaczy na G. Śl. i obrońca polskiego ludu w Parlamencie Rzeszy. Współzałożyciel Akademickiego Towarzystwa Studentów Górnoślązaków, potem jego prezes i skarbnik. Kierował i organizował akcje wyborcze w 1906 i 1912. Wziął udział kolejno w I, II i III powst. śl. wspomagając duchowo i materialnie powstańców oraz pozostając w ścisłym kontakcie z polskimi władzami wojskowymi. W czasie plebiscytu parafia dzierzgowiecka kierowana przez niego głosowała w 93% za Polską. Po przyłączeniu części G. Śl. do Polski pędził przez jakiś czas życie emigranta, w końcu został proboszczem w Michałkowicach, otrzymał godność prałata oraz pełnił funkcję posła do Sejmu Polskiego. Po wybuchu II wojny świat. ukrywał się przez całą okupację.

miarem aresztowania ks. Brandysa. W walce, jaka się wywiązała w obronie księdza, raniono kilku Polaków i zabito 2. Niemców⁹⁷. Ks. Brandys zmuszony do ucieczki zgłosił się do Wojska Polskiego i został kapelanem. Na prośbę W. Korfanteo odkomenderowany na Górny Śląsk rozwijał działalność plebiscytową, zaś w chwili wybuchu trzeciego powstania zgromadziła się wokół niego liczna grupa górników (ponad 600 osób) zwana popularnie Grubą Dziergowicką albo Grupą ks. Brandysa. Rozbroiła ona na linii Dziergowice – Bierawa niemiecką policję i stoczyła ciężkie walki z Grenzschutzem i Heimatschutzem, obsadzając prawy brzeg Odry na 50-kilometrowym odcinku od Dziergowic do Bierawy. Ks. Brandys ze swoim oddziałem pospieszył także na pomoc pod Kędzierzyn⁹⁸.

Ks. mjr K. Woźniak, jeden z trzech braci księży powstańców, przybył przed plebiscytem na Górny Śląsk z USA i prowadził akcję na rzecz przyłączenia Górnego Śląska do Polski. W czasie trzeciego powstania sformował swój własny batalion szturmowy, który wchodził w skład grupy Fojkisa⁹⁹. Poprowadził go z niezwykłą brawurą najpierw do ataku pod Katowicami, a później pod Kędzierzynom, gdzie swym nadzwyczajnym męstwem i dobrym kierownictwem przyczynił się do zdobycia i utrzymania Kędzierzyna. W czasie bitwy pod Świętochłowicami i Zabrzem, w której brał udział z bronią w ręku, wykazał również niezwykle męstwo, przyczyniając się do połączenia Górnego Śląska z Macierzą¹⁰⁰.

Ks. Jan Ogno Serra¹⁰¹ zareagował ostro na doniesienia o tym niemieckich księży, zmieniając w radykalny sposób swoje nastawienie do Polaków. W trzecim swoim orędziu do duchowieństwa i katolickiego ludu Górnego Śląska 29 VI 1921 r. pisał m.in.: *Serce wzdyga się na myśl o tym, że trzeba wymienić pewnych mężów, którzy zapomnieli o świętej godności sług Chrystusowych i z których jedni siali nienawiść pomiędzy braćmi, inni lekceważyli władzę prawowitą, inni wreszcie nie wstydzili się chwycić za broń dłońią namaszczoneą Świętym Krzyżem, stanąć na czele zbrojnych szeregów i nawoływać do krwi przelewu /.../*¹⁰² Orędzie to odczuli wszyscy polscy księża jako wyraźną krzywdę, tym bardziej że zarzucano im równocześnie głoszenie błędnych nauk, toteż wystosowali ze swej strony przeciwko stawianym im zarzutom protest ogłoszony w prasie 13 IX 1921 r.¹⁰³

Trzecie powstanie śląskie trwało 2 miesiące. Wzięło w nim udział w różnych jego fazach od 46–50 tys. żołnierzy, w tym około 5 tys. ochotników z terenu całej Polski, przede wszystkim z Poznańskiego i Małopolski. Najbardziej krwawe starcia stoczono w rejonie Koźła i Kędzierzyna oraz pod górą Św. Anny. W sumie w trzecim powstaniu poległo ok. 2 tys. powstańców, rannych zostało ok. 4 tys.¹⁰⁴

W ciągu zaledwie 2 miesięcy zdołano jednak zająć nie tylko teren plebiscytowy, lecz wykroczone również poza jego granice. Wywarło to niewątpliwy wpływ na przyznanie Polsce, wbrew początkowym zamierzeniom Anglii i Włoch, terenów o największym skupisku etnicznie polskiej ludności, choć i ta decyzja nie była sprawiedliwa. Bowiem poza granicami Polski pozostawiono prastare ziemie piastowskie.

Działania bojowe powstańców trwały do połowy czerwca 1921 r., lecz ostatecznie zostały zakończone, wbrew zresztą opinii wojskowych, i nie bez nacisku Sprzymierzonych, 25 VI 1921 r. z chwilą podpisania przez obie walczące strony układu o zaprzestaniu walk. Wobec licznych protestów i niezadowolenia zarówno wojskowych jak i górnośląskiego ludu Wydział Wykonawczy ogłosił 25 VI 1921 r. wyjaśniającą odezwę do Górnoślązaków, podpisaną przez W. Korfantę oraz 6. członków Wydziału¹⁰⁵.

⁹⁷ CAW-130.1/272.

⁹⁸ A. Benisz, dz. cyt., s. 13, 14, 76, 79 i 94; Wiesław Krzysztowicz, *Wyrąbany chodnik*, „Więź” nr 7–8/1969, s. 170–171.

⁹⁹ A. Benisz, dz. cyt., s. 17.

¹⁰⁰ CAW – Zespół Virtuti Militari 78/7558; ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 580; A. Benisz, dz. cyt., s. 17.

¹⁰¹ Ks. prał. Jan Chrzyciel Ogno Serra od grudnia 1920 Komisarz Apostolski na G. Śl., po odwołaniu z tej funkcji nuncjusza Rattiego (późniejszego Piusa XI, przedtem referent prasowy Nuncjatury w Wiedniu). Wydał trzy orządza do duchowieństwa i ludu śląskiego (21 XII 1920; 6 III 1921 i 29 VI 1921). Początkowo życzliwy dla Polaków zniósł osławiony dekret kard. Bertrama z 21 X 1920. Po III powst. Śl. pod wpływem fałszywych donosów niemieckiego duchowieństwa na polskich księży wystąpił przeciwko tym ostatnim. Po decyzji Rady Ambasadorów z 20 X 1921 opuścił G. Śl., wrócił do Rzymu, ale został wycofany z dyplomacji watykańskiej i mianowany kanonikiem przy bazylice Santa Maria Maggiore, na którym to stanowisku zm. w 1956 r. (ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 589).

¹⁰² Ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 609 i n.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ K. Popiołek, dz. cyt., s. 203; M. Wrzosek, dz. cyt., s. 71.

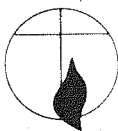
¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Ks. M. Lewek, dz. cyt., s. 600.

Wydział Kościelny jako taki przestał działać 20 X¹⁰⁶, Wydział Duszpasterski przestał istnieć wraz z rozformowaniem powstańczych oddziałów.

Trzecie powstanie górnośląskiego ludu stanowiło wyraz jego zdecydowanej woli walki o ostateczne wyzwolenie i trwałe zjednoczenie Górnego Śląska z Polską. Jednak nastąpiło to dopiero w wyniku II wojny światowej, ale już w zasięgu przewyższającym najśmielsze jego marzenia. Granice Polski stanęły znowu na brzegach Odry i Nysy.

Duchowieństwo polskie Górnego Śląska w swej przeważającej większości odegrało w tych zmaganiach niepoślednią rolę, wykazując narodowy związek z ludem oraz zrozumienie potrzeby wspólnego działania. Dali temu wyraz również księża kapelani powstańczego wojska. Wzorując się na przykładzie kapelanów wielkopolskiego powstańczego czynu i wszystkich wcześniejszych wolnościowych zmaganiach wypełnili swój patriotyczny obowiązek rzetelnie i ofiarnie.



Jacek Bolewski SJ

Wokół maryjnych intuicji Adama Mickiewicza i Czesława Miłosza

Rozpocznijmy od prowokacji, co wydaje się nieuniknione, skoro dotykamy problematyki żydowsko-polskiej. Niniejsze rozważania zostały sprowokowane słowami Cz. Miłosza opublikowanymi niedawno na łamach miesięcznika „Znak”¹. Wbrew pozorom wypowiedź poety nie stanowi jednej z odpowiedzi zamieszczonych w tym samym numerze pisma i dotyczących pytania o polskość. Ktoś, znający najwyraźniej kontekst sprawy, charakteryzuje ten *nie publikowany dotąd wiersz Czesława Miłosza* w następujący sposób: *Napisany pod wrażeniem burzy, jaka przez łamy „Tygodnika Powszechnego” przetoczyła się po opublikowaniu eseju Jana Błońskiego na temat polskiej odpowiedzialności za Holocaust, jest jednym z najgwałtowniejszych ataków na „polskość”, jaki kiedykolwiek wyszedł spod pióra polskiego klerka*².

Swoją wypowiedź Miłosz rozpoczyna od mocnych słów, które z góry określają ton całości:

Bardzo się, moi przyjaciele z „Tygodnika” mylicie.

Wielkie Zwierzę Platona za istotę myślącą bierzecie.

Wielkim Zwierzęciem jest społeczeństwo, zaś kontekst wskazuje oczywiście, że chodzi w szczególności o społec-

¹ „Znak” 40 (1988), nr 3 (394), s. 99–100. Wypowiedź poety nosi tytuł *Do zespołu „Tygodnika Powszechnego”* i jest przytoczona bez żadnego komentarza redakcji. Jej kontekst zdaje się sugerować, że chodzi o reakcję Miłosza na redakcyjną akcję, scharakteryzowaną w tymże numerze pisma w słowach: „Na wiosnę 1987 roku zwróciliśmy się do kilkudziesięciu osób z listem zawierającym pytanie: „Jakie wyobrażenia, stereotypy, skojarzenia historyczne, kulturowe i religijne wiąże Pan z pojęciem polskości?”, próbę uzasadnienia jego sensu i prośbę o odpowiedź – możliwie krótką i ex abrupto” (s. 66). Otóż po zamieszczonych dalej odpowiedziach na to pytanie następuje wypowiedź Miłosza.

² „Tygodnik Powszechny” nr 25, 19.06.1988. Autor podpisany inicjałami jg tak pisze dalej: „Ten wiersz drażni, prowokuje, pobudza do sprzeciwu /.../ Reakcji na wiersz Miłosza przewidzieć nie potrafię, lecz myślę, że będzie ona probierzem naszej dojrzałości i w taki czy inny sposób zweryfikuje słuszność diagnozy Miłosza. Redakcji „Znaku” trzeba pogratulować decyzji opublikowania utworu tak kontrowersyjnego”.

czeństwo, którego polskość jest przedmiotem dociekań sugerowanych przez redakcyjny zespół. Powiedzmy od razu, że interesuje nas nie całość wypowiedzi Miłosza, lecz jedynie ta jej część, która zawiera charakterystykę religijności polskiego społeczeństwa. Zacytujmy tę część w całości:

*Na waszym miejscu nie przesadzałbym z jego katolickością.
Nie przeczę, kocha cudami stynący obraz Królowej Niebios,
Zmienia ją jednak w boginię, bez braci i siostr na ziemi,
Niewiadomego rodu, kraju, języka.
Nie tak jak pewien poeta, który wkłada w jej usta te słowa:*

1

*„Pamięć ludu mego obcisnęła serce moje dwunastu taśmami
płomienistymi
czułam zawsze tkwiące w sercu dwanaście węzłów zawiąza-
nych na pamiątkę ludu mego.*

2

*Żyłam Izraelem i w Izraelu cała, jako oblubieńcem i w
oblubieńcu.*

3

*Przewiewały mię na wskroś westchnienia jego, lzy jego wszyst-
kie ściekły w serce moje. Pełna byłam bólów jego. Ale nadzie-
jami jego jak pierzem porastałam, nosiłam się po Izraelu,
zgdzami jego jak skrzydłami sięgałam Niebios.*

Tyle poeta Miłosz oraz cytowany przezeń *pewien poeta*, czyli Adam Mickiewicz w swoim ostatnim wierszu „Słowa Panny”³. Zauważmy od razu, że Miłosz zacytował jedynie początek tekstu Mickiewicza – tę jego część, którą mógł wykorzystać do ilustracji swej wypowiedzi dla „Znaku”. W dalszych naszych rozważaniach zajmiemy się najpierw analizą wypowiedzi obu poetów, aby w ten sposób wydobyć teologiczne intuicje oraz intencje, jakie im przyświecały. Następnie spróbujemy poszukać pogłębionej odpowiedzi teologicznej na zarysowaną przez poetów problematykę dotyczącą obrazu Maryi.

Intencje oraz intuicje Miłosza

Maryjna wypowiedź Miłosza jest przejawem określonej intencji. Stosownie do mocnych słów użytych przez poetę na

początku moglibyśmy sformułować tę intencję nie mniej dobitnie: Pobożność maryjna przywołana jako jeden z rysów społeczeństwa polskiego ma ilustrować wyjściowe przekonanie o właściwej mu bezmyślności. Poeta nie kwestionuje miłości okazywanej Maryi, zwraca natomiast uwagę na nie przemyślaną do końca formę tego kultu. Znamienne jest przy tym, że początkowe przeciwstawienie uczucia (*kocha*) i braku myślenia w postawie społeczeństwa wobec Maryi zmienia się dalej w inne przeciwstawienie, dotyczące bardziej samej postaci Maryi: obraz Królowej Niebios jest przeciwstawiony obrazowi, którego elementy zgadujemy jedynie jako kontrast pierwszego obrazu, przedstawiającego *boginię, bez braci i siostr na ziemi, / Niewiadomego rodu, kraju, języka*. Innymi słowy, poeta nie widzi w „polskim” obrazie Maryi Jej ziemskich, ludzkich elementów przejawiających się szczególnie w Jej „żydowskim” pochodzeniu i języku. I właśnie w celu uwydatnienia tych ostatnich elementów Miłosz przywołuje słowa Mickiewicza, które ukazują szczególną więź Maryi z narodem izraelskim. Według współczesnego poety słowa wieszczą wskazują te elementy maryjnego obrazu, których brak w przedstawionym przezeń „polskim” obrazie *Królowej Niebios*.

Zauważmy od razu, że w Miłoszowym przeciwstawieniu obu obrazów Maryi stoją naprzeciw siebie dwa stereotypy, jakby dwa modele myślowe, z których żaden nie pokrywa się z konkretnym obrazem przywołanym jako przykład wzięty z rzeczywistości; ani z *cudami słynącym* obrazem Jasnogórskiej Pani, ani z Mickiewiczowskim obrazem Maryi wyłaniającym się z całości „Słów Panny”. Trudno się wprowadzić oprócz wrażeniu, że Miłosz powołuje się na oba przykłady w sposób tendencyjny, gdy zdaje się redukować obraz z Mickiewiczowskiego wiersza do jego pierwszej części albo gdy określa częstochowską ikonę Królowej Polski jako obraz *Królowej Niebios*. Wolno nam jednak przyjąć, że ostatecznie chodzi poecie nie o przeciwstawienie, lecz o głębszą jedność; w tym sensie nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy oba skontrastowane przez Miłosza obrazy *Królowej*

³ Por. najnowszą edycję tego wiersza w: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie. Wiersze 1829–1855*, oprac. Cz. Zgorzelski, Wrocław 1981, s. 95. W edycji tej wiersz odbiega nieco od wersji, którą cytuję Miłosz.

Niebios oraz izraelskiej Panny potraktowali jako wskazówkę, że w całościowym obrazie Maryi musi się znaleźć miejsce dla obu elementów. Dalej zresztą zobaczymy, że również przywołane przykładowo obrazy – jasnogórski i Mickiewiczowski – trudno jest sobie przeciwstawiać choćby w ten sposób, by pierwszemu przypisywać rysy czysto „polskie”, drugiemu zaś „izraelskie”, oba konkretne obrazy są raczej tak bogate, że każdy z nich pozwala dostrzegać w Maryi o wiele więcej niż tylko jeden stereotyp.

Skoro wolno nam przyjąć, że głębszą intencją nieoczekiwanej wypowiedzi maryjnej Miłosza jest troska, aby obraz Matki Bożej był możliwie pełny, to spróbujmy jeszcze wydobyć głębsze intuicje natury teologicznej kryjące się w słowach poety. Pierwszym sygnałem, że wypowiedź wychodząca od *Wielkiego Zwierzęcia* wchodzi w sferę teologiczną, jest wzmianka o katolicyści. Znakiem katolicyści jest dla poety najwyraźniej kult maryjny, gdyż niejako spontanicznie formułuje on swoje uwagi o katolicyści społeczeństwa polskiego w spostrzeżeniach dotyczących jego relacji do Maryi. Krytyczny charakter tych ostatnich spostrzeżeń nie oznacza zatem, by Miłosz nie godził się na istnienie ścisłego powiązania między katolicyścią a maryjnością; jego krytykę należy pojmować raczej w sensie intuicji, że właściwa katolicyść domaga się adekwatnego, równie właściwego przejawu w maryjności. Właśnie w dalszych słowach poety możemy odnaleźć dwie głębsze intuicje dotyczące katolicyści, które z kolei – w zastosowaniu do kultu maryjnego – pozwalają określić prawdziwie katolickie ramy tego kultu.

Pierwsza wyraża się w uwadze wspominającej w kontekście „niebieskich” rysów maryjnego obrazu o jego „ziemskich” elementach. Teologiczny sens intuicji poety możemy sformułować następująco. Katolicyść oznacza powszechność i całościowość⁴, w której również wymiar „niebieski” nie powinien być rozważany w oderwaniu od wymiaru „ziemskiego” czy też w przeciwstawieniu do niego, lecz oba wymiary winny być rozpatrywane jako dopełniające się we wzajemnej jedności i całości. Chodzi nie tylko o to, że niebo w sensie teologicznym nie jest zwykłym przeciwieństwem ziemi, na której żyjemy, i że wobec tego już w obecnym życiu uczestniczymy w obu wymiarach⁵. Istotne jest nadto,

że skoro w Chrystusie droga i cel stanowią prawdziwą jedność⁶, to „ziemskie” elementy prowadzącej do „nieba” drogi są i będą zarazem elementami celu. Te ogólne prawdy katolickiej eschatologii odnoszące się do każdego człowieka oznaczają w odniesieniu do Maryi, że w Jej katolickim obrazie, który uwydatnia „niebieskie” elementy Jej obecnego wywyższenia, nie wolno zapominać o tych rysach Jej „ziemskiego” uniżenia, które zostały przedstawione i przez to uwiecznione w samej Ewangelii⁷.

Druga intuicja poety posuwa się w tym kierunku o krok dalej. Związek katolicyzmu z „ziemią” oznacza w szczególności związanie z tą ziemią, na której – bynajmniej nieprzypadkowo – dokonało się w krzyżowej śmierci życie Jezusa Chrystusa. Chodzi przy tym nie tylko o ziemię izraelską czy palestyńską w biblijnym sensie Ziemi Obiecanej; jeszcze raz istotny jest bardziej ogólny problem teologiczny dotyczący więzi chrześcijaństwa z judaizmem, sprowadzający się ostatecznie do pytania: W jakim sensie w Jezusie Chrystusie i w Nowym Testamencie *wypełnia się* Pismo, które w tej nowej perspektywie nazywamy dzisiaj Starym Testamentem?⁸ W swej wypowiedzi poeta nie zatrzymuje się na ogólnej problematyce, ale od razu odnosi ją do Maryi, podnosząc kwestię właśnie izraelskich elementów w Jej obrazie.

Obie intuicje wiążą się zatem z ważnymi pod względem teologicznym problemami. Skorzystajmy z kolejnej wskazówki, jakiej nam udziela odwołując się do strof Mickiewicza. Nie wystarczy przy tym, jak już wspomnieliśmy, ograniczyć się do tej części utworu, którą Miłosz sam przytacza; potraktujmy raczej zacytowane przezeń słowa podobnie, jak trzeba traktować w Nowym Testamencie cytaty ze Starego – jako wskazówkę odnoszącą się do całości, z której zostały zaczerpnięte wybrane słowa.

⁴ Wskazuje na to już sama etymologia słowa „katolicyzm” od greckiego „kat’holu” – „według całości”, w sensie odniesienia do całości, powszechności. Por. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, s. 353.

⁵ Por. rozważania na ten temat w: J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 253–258.

⁶ Por. słowa Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6).

⁷ Por. końcową część rozważań w: J. Bolewski SJ, *Błogosławieństwo Maryi*, „PP” 7–8/1988, s. 15–30.

⁸ Por. ks. W. Chrostowski, *Kto jest heretykiem?* w: „Tygodnik Powszechny” nr 24, 12.06.1988.

Intencje oraz intuicje Mickiewicza

„Słowa Panny”, z których pochodzi cytat maryjnej wypowiedzi Miłosza, zajmują w twórczości Mickiewicza szczególne miejsce⁹. Powstały one w czasie, kiedy zamknął on już jako poeta, chociaż natchnienie innego rodzaju nadal go nie opuszczało. W tym czasie – po dwóch porywających kursach literatury słowiańskiej na paryskiej katedrze i po pierwszym roku uniesień związanych z Towiańskim – Mickiewicz doświadczał stanów ducha, o których sam zaświadcza w liście do mistrza Andrzeja z 12 X 1842 r.: *W ostatnich dniach /.../ byłem ja w wielkim podniesieniu ducha; przypominałem, że miałem dawniej te stany, ale o nich całkiem straciłem był pamięć i teraz dopiero dziwnie wróciły. Ale było to czucie swobody i mocy, bez żadnej myśli, bez kierunku, bez chęci. Dawniej puściłbym je na poezję, teraz czekam kierunku. W nocy z dnia siódmego na ósmy, po modlitwie do N. Panny, czułem blisko Chrystusa Pana w postaci „Ecce Homo”, lubo o tym pierwiej nie myślałem, a wkrótce obaczyłem gwiazdeczkę, wielką iskrę*¹⁰. Podobnego stanu doświadczył Mickiewicz w następnych dniach, a także w ostatnią noc tegoż października. O ile jednak stan opisany w liście skończył się błahym *objawieniem* słów ducha Napoleona, o tyle dwa kolejne stany miały zdaniem samego Mickiewicza większą wagę: pierwszy zaowocował w słowach, które poeta przedstawił jako „Słowa Chrystusa”, dodając w podtytule „Z objawienia”; drugi zaś został przez poetę uwieczniony właśnie w „Słowach Panny”, o których złożył on dodatkowe świadectwo w liście do Towiańskiego z 3 XI 1842 r.: *W noc przed Wszystkimi Świętymi byłem w mocnym poruszeniu i napisałem kilkanaście wierszy prozą o N. Pannie*¹¹.

W „Słowach Panny” zapisanych zgodnie z tytułem jako słowa wypowiedziane przez samą Maryję, zwróćmy przede wszystkim uwagę na ich teologiczną wymowę. 9 wersetów całości, ponumerowanych przez poetę w taki sposób, jaki jest przyjęty wobec wersetów Pisma Świętego, rozwija treść „Słów” w kilku ściśle połączonych ogniwach. Ich łańcuch możemy tak przedstawić:

- więź Maryi z Izraelem (ww. 1–3),
- uniwersalno-kosmiczne wymiary tej więzi (ww. 4–5),
- Wcielenie Chrystusa (w. 6a),

- więź Maryi z Synem (ww. 6b-7),
- uniwersalno-kosmiczne wymiary tej więzi (ww. 8-9).

W tym miejscu musimy sobie odmówić pogłębionej analizy „Słów Panny”. Ze względu na cel, który sobie wyznaczaliśmy w obecnych rozważaniach, zwróćmy jedynie uwagę na dwa elementy uniwersalno-kosmicznej wizji Maryi. Pierwszy element to Jej więź z Synem. O ile przed Wcieleniem mogła Ona o sobie powiedzieć: *Żyłam Izraelem i w Izraelu cała*, o tyle Wcielenie oznacza dla Niej: *Odtąd żyłam w Synie moim i Synem moim*. To znaczy – jedność z narodem izraelskim przejawia się dla Maryi – przez Wcielenie – w Jej jedności z Synem. W tej mierze zatem, w jakiej Jezus nie znosi swoich więzów z narodem wybranym, ale je *wypełnia*, trwają również więzy Maryi z Izraelem. Do teologicznej problematyki tych więzów jeszcze powrócimy. Dodajmy teraz jedynie, że dla samego poety jedność Maryi z Synem jest właśnie jednym z przejawów uwydatnionego przezeń wymiaru uniwersalno-kosmicznego; wymiar ten, obecny już *implicite* w nadziei Izraela, wyłonił się dalej z Maryi, by najpełniej objawić się w błogosławionym owocu Jej łona – Jezusie.

Drugi element uniwersalno-kosmicznego pojmowania Maryi w „Słowach Panny” to jej więź ze światem i ludzkością. Więź ta jest szczególnym przejawem Jej więzi z Synem; obejmuje całą ziemię i daje się poznać *każdemu dobremu duchowi*. Jest to więź miłości, *rozpromieniającej się* pośród ciemności zła i *roztlaczającej je*. Zauważmy, że maryjna wizja poety styka się w tym miejscu z głośnymi już wówczas widzeniami z rue du Bac w Paryżu. Obraz Maryi przekazany w owych widzeniach i utrwalony na tzw. Cudownym Medaliku przedstawiał Ją jako Niepokalaną Poczetą – depczącą zło i promieniującą na świat światło Bożej łaski. Mickiewicz znał ten obraz i uznawał jego nadprzyrodzone pochodzenie, którego znakiem były dlań właśnie promienie

⁹ W dalszych rozważaniach opieramy się przede wszystkim na: J. Przyboś, *Trzy wizje*, „Twórczość” XI (1955), nr 1, s. 110–120; na ten ważny artykuł poety zostaliśmy naprowadzeni przez J.-Ch. Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz człowiek. Studium psychologiczne*, Warszawa 1987, s. 300–302 oraz M. Jasińska i in. (oprac.), *Matka Boska w poezji polskiej*. Tom I. *Szkice o dziejach motywu*, Lublin 1959, s. 111. Korzystaliśmy także z komentarza Cz. Zgorzelskiego do opracowanego przez niego tomu *Dzieł wszystkich Mickiewicza*.

¹⁰ Cyt. za J. Przybosiem, s. 118.

¹¹ Cyt. za Zgorzelskim, s. 382.

wytryskujące z dłoni Maryi¹². Najbardziej uderza jednak fakt, że w wizji Mickiewicza występuje również szczegół, którego brakuje na obrazie z medalika, gdyż anonimowa wówczas wizjonerka z rue du Bac wspomniała o nim dopiero później, w związku z wykonaniem posągu Maryi; chodzi o to, że Jej promieniujące dłonie nie są puste, lecz obejmują kulę ziemską¹³. Ponieważ trudno przyjąć, by Mickiewicz przejął ten szczegół w „Słowach Panny” ze szczegółów o widzeniu na rue du Bac, dlatego przekazane przez niego słowa Maryi można uznać za przejaw głębszego widzenia i teologicznej intuicji: *Otaczam ziemię dłońami moimi jako niebem błękitnym...*

W ten sposób dochodzimy do punktu, w którym Mickiewiczowski obraz Maryi ze „Słów Panny” najpełniej okazuje swoją zbieżność z obrazem katolickim. Właśnie – katolickim, co w tym przypadku ma oznaczać, że obraz nie ogranicza się wyłącznie np. do rysów Maryi wziętych z Pisma Świętego, lecz zawiera również elementy, które stały się wyraźne dopiero w późniejszym życiu Kościoła, jak Jej Niepokalane Poczęcie czy też szczególna misja wobec świata wyrażona w obrazie obejmowania ziemi dłońmi. Nie oznacza to, by uwydatnionych później rysów Maryi nie można było odnaleźć już w samym Piśmie; obraz wyłaniający się z Pisma jest na tyle pełny, że jest w nim zarysowane wszystko, co z upływem czasu dostrzega się wyraźniej i dokładniej. Katolickość obrazu Maryi w wierszu Mickiewicza przejawia się zatem w jego całościowym kształcie, wolnym od wszelkiej jednostronności; więź Maryi z Izraelem, od której wychodzi wraz z Pismem, przechodzi w więź z całą ludzkością, więź tak powszechną, że zdawać się może już nie ludzką, lecz boską. A jednak, jak zobaczymy, również te elementy obrazu Maryi nie są przejawem wynoszenia jej do roli *bogini*, jak obawia się inny poeta, lecz są wyrazem tajemnicy, którą już Pismo przeczuwa w pochodzącym od Boga stworzeniu i która objawia się w pełni w człowieku – w pełni człowieczeństwa i ludzkości.

Intuicje związane z Pismem Świętym

Więź Maryi z Izraelem, którą obaj polscy poeci uwydatniają, stanowi również istotny element Jej obrazu zarysowanego w Piśmie Świętym. Więź ta obejmuje kilka aspektów.

Pierwszy – najbardziej oczywisty – jest zarazem już w Piśmie najbardziej problematyczny. Chodzi o więzy *ciała i krwi* łączące Matkę z Synem. W najstarszej wzmiance Nowego Testamentu o Maryi, zresztą jedynej, jaką znajdujemy o Niej w Listach św. Pawła, wspomnienie Matki Jezusa ma właśnie wskazać na Jego żydowskie pochodzenie jako *zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem* (Ga 4,4). Ale już tutaj oczywisty fakt, że Jezus jako Żyd musiał być zrodzony przez Żydówkę, ma znaczenie teologiczne. Chodzi nie tylko o to, że „żydowskość” jest związana przede wszystkim z Prawem jako znakiem zbawczej rzeczywistości Starożytności, ale istotne jest nadto według dalszych słów Apostoła, że Jezus tylko dlatego związał się przez swoje pochodzenie z Prawem, *aby wykupić tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać usynowienie*¹⁴. Innymi słowy, więź Syna Maryi z Prawem jest dla Niego jako Syna Bożego drogą do wzniesienia Prawa – czyli do zniesienia jego „niewoli” związanej z ograniczaniem go do żydowskiej litery i wniesienia do niego (albo wydobywania z niego na jaw) ducha wolności, który nie zna granic i tam gdzie jest przyjęty, poświadcza człowiekowi każdej rasy i języka usynowienie go przez Boga. W tej właśnie perspektywie odsłania się sens „twardych” słów Chrystusa pod adresem Matki¹⁵.

¹² Por. świadectwo S. Goszczyńskiego z rozmowy, którą odbył z Mickiewiczem 13 XI 1841, a więc rok przed wizażem samego poety: „Rozmowa między innemi toczyła się o cudach Matki Boskiej, odmalowanej z promieniami wytryskującymi z dłoni /.../ Dziwnie także wpływa ten medal na zdrowie Mickiewiczowej. Wszystko to z polecenia Towiańskiego. Mickiewicz utrzymuje, że malarz tego obrazu musiał mieć objawienie niebieskie; bez objawienia – powiada – nie byłby wpadł na myśl tych promieni, strzelających z dłoni” (A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Wydanie Sejmowe. Tom XVI: *Rozmowy*, Warszawa 1933, s. 169). Rozmowa ta jest przytoczona również w: S. Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, oprac. Z. Sudolski przy współpracy W. Kordaczuk i M. M. Matusiak, Warszawa 1984, t. I, s. 23. Inna jest tutaj jednak data rozmowy oraz jej zakończenie.

¹³ O tym dodatkowym szczególe wspomina wizjonerka (św. Katarzyna Labouré) najpierw w 1839 r. Dopiero 2 lata później zanotowano po raz pierwszy jej wskazówki dotyczące posągu: „Najświętsza Panna lekko trzyma glob na swoich rękach; oświetla go żywym światłem. Ważne jest, by światło to wyraźnie oświetlało ziemię, zwłaszcza przy dłoniach skąd bije światło. Najświętsza Panna z macierzyńską czułością spogląda na biedną ziemię” (cyt. za R. Laurentin, *Powiernica Niepokalanej*, Kraków 1985, s. 135). Odmienność tego obrazu od obrazu rozpowszechnionego na medaliku była powodem, że nowe szczegóły pierwotnego widzenia zostały uwzględnione dopiero pod koniec życia Katarzyny na posągu, który po dziś dzień stoi w kaplicy przy rue du Bac (por. Laurentin, s. 215 nn.).

¹⁴ Ga 4,5. Słowo „usynowienie”, którego użyliśmy, wydaje się nam stosowniejsze od przyjętego w polskich tłumaczeniach „przybranego synostwa”.

¹⁵ Por. w związku z tym nasz wspomniany wyżej artykuł.

Chodzi tutaj o to, by sama Maryja przyjęła, że Jej wyjątkowa więź z Synem przejawia się nie tyle w fizyczno-rasowych więzach *ciała i krwi*, ile raczej w sferze *tych tajemniczych więzi ducha, jakie powstają przez słuchanie słowa Bożego i zachowywanie go*¹⁶.

Ten pierwszy aspekt więzi Maryi z Izraelem, w którym już Pismo ukazuje konieczność wzniesienia się do wymiaru duchowego, wiąże się ściśle z drugim aspektem. Już w Starym Testamencie dostrzegano, że konkretna rzeczywistość Izraela obejmuje zarówno część (na ogół większą), która sprzeniewierza się Bogu i swemu powołaniu, jak i część, która dochowuje wierności, choć bywa ona na tyle znikoma, że zasługuje na miano *reszty*. Ale właśnie owa wierna Bogu *reszta* pozostaje znakiem prawdziwego Izraela, o którym mówią zwłaszcza późniejsi prorocy, widząc w nim znak uniwersalnej nadziei obejmującej wszystkie narody ziemi. Przedstawicielami tej *reszty* a zarazem prawdziwego Izraela są zwłaszcza anawim – poniżeni w oczach ludzi i pokładający całą swoją ufność w Jahwe; o ich wywyższeniu w oczach Boga świadczą dalsze określenia, w których ten prawdziwy Izrael jest nazywany Oblubienicą, przyczystą Dziewicą, Córką Boga. I oto w Nowym Testamencie objawia się, że tę wierną Bogu wspólnotę stanowią ci wszyscy, którzy rozpoznali i przyjęli, że wierność Boga względem Jego ludu wypełnia się w Jezusie Chrystusie. Jest to wspólnota uczniów Chrystusowych – wspólnota Kościoła, do której najpierw zastosowano powyższe określenia; kiedy zaś rozpoznano, że w tej wspólnotcie szczególne miejsce przypadło Maryi, i to nie z racji *ciała i krwi*, ale właśnie ze względu na Jej wiarę, wtedy i Jej postać zaczęto opisywać w kategoriach teologicznych zaczerpniętych ze starotestamentowych prorocत्व. To przeniesienie izraelskiej symboliki na Maryję jest widoczne już w pismach Nowego Testamentu, zwłaszcza w Ewangelii św. Łukasza, gdzie zarówno w scenie Zwiastowania, jak i w hymnie Magnificat jest wiele mniej lub bardziej wyraźnych odniesień do Starego Testamentu¹⁷. W tym sensie można powiedzieć, że obraz Maryi w Nowym Testamencie wywodzi się w całości ze Starego Testamentu; o ile w Chrystusie obecna jest nowość Jego słowa, Jego życia, cierpienia, Krzyża i Zmartwychwstania – nowość oznaczająca także różnicę, *nawet przełom*, o tyle Maryja – *milcząca i wierząca* – jest wyrazem ciągłości, która

dokonuje się w „anawim” Izraela, w ubogich, do których odnoszą się Błogosławieństwa – Błogosławieni ubodzy „w Duchu”. Błogosławieństwa są w gruncie rzeczy rozwinięciem duchowego centrum „Magnificat”: „Strcił z tronu mocarzy, wywyższył poniżonych”¹⁸.

Więc Maryi z Izraelem, o którą tutaj – w drugim aspekcie – chodzi, jest zatem szczególnego rodzaju. Maryja jest jakby uosobieniem Izraela: najpierw tej jego istotnej części, która już w Starym Testamencie zasługuje na miano prawdziwego Izraela, dalej zaś „nowego” Izraela, który obejmuje wszystkich wyznawców Jezusa jako Chrystusa – nie tylko ze „starego” Izraela, ale ze wszystkich narodów. Wymownym obrazem tej relacji, obejmującej z jednej strony staro- i nowotestamentową wspólnotę wierzących, zaś z drugiej strony Maryję – jest apokaliptyczny znak Niewiasty (Ap 12,1 nn.) najpierw rodzącej Mesjasza-Chrystusa, później zaś uczestniczącej w Jego zwycięstwie nad złymi mocami¹⁹. Znamienne jest jednak, że w pojmowaniu tego bogatego w znaczenia symbolu Niewiasty bardziej pierwotne było odniesienie do wspólnoty (Dziewicy Izraela i Kościoła), natomiast narzucające się dzisiejszej wyobraźni odniesienie do Maryi pojawiło się dopiero później. W świetle naszych wcześniejszych uwag oznacza to raz jeszcze, że nowotestamentowy obraz Maryi wyłonił się z zastosowania do Jej postaci starotestamentowych obrazów prawdziwego Izraela, przy czym zanim jeszcze odniesiono te obrazy do Maryi, były one już odnoszone do Kościoła. Innymi słowy, Maryja mogła się stać uosobieniem prawdziwego Izraela-Kościoła, gdyż już wcześniej owa wspólnota wierzących była przedstawiana jako osoba – Oblubienica Boga; późniejsze odniesienie tych rysów do Maryi było zatem przejawem pogłębionego zrozumienia, że właśnie w Niej staje się szczególnie wyraźna – konkretnie uosobiona – istota Kościoła.

¹⁸ Encyklika *Redemptoris Mater* Jana Pawła II, nr 20.

¹⁷ Egzegeci wskazują np., że słowa Anioła do Maryi w scenie Zwiastowania (Łk 1,28–33) ewangelista sformułował paralelnie do słów proroka Sofoniasza odnoszących się do Izraela (So 3,14–17), por. R. Laurentin, *Court Traité de Théologie Mariale*, Paris 1953, s. 25. Jeszcze wyraźniejsza jest obecność starotestamentowych elementów w *Magnificat* (Łk 1,46–55).

¹⁸ J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, s. 29 n.

¹⁹ Więcej na ten temat w: W. Sieg SJ, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*. *Studium egzegetyczno-teologiczne*, Warszawa 1987.

Wskażmy wreszcie trzeci aspekt więzi Maryi z Izraelem, nasuwający się w związku z obrazami Pisma Świętego i wydobyty zwłaszcza w Tradycji Kościoła. Chodzi o wypowiedzi dotyczące Mądrości (Sofija), która jest przedstawiana jako osobowy element w stworzonym przez Boga świecie – jako stworzona na swym początku osoba, dziewczynka igrająca w obliczu Pana (por. Prz 8,30 n.), która nie tylko towarzyszy wszelkiemu dalszemu działaniu Stwórcy, ale nadto jest szczególnym wyrazem upodobania, które znajduje On w swoim dziele. Otóż o tej właśnie tajemniczej osobie ukrytej w stworzeniu powiedziane jest również, że zgodnie z wolą Stwórcy związała się ona najściślej z Izraelem, w którym znalazła mieszkanie i odpocznienie (Syr 24,8–12). W dalszym rozwoju tych wyobrażeń można wyróżnić dwa nurty. Pierwszy jest zauważalny w samym Piśmie. Najpierw już w Starym Testamencie owa tajemnicza osobowa Mądrość związana ze stworzonym światem nabiera cech boskich (por. Mdr 7,12; 9,4); dalszym zaś krokiem w tej ewolucji było dokonane w Nowym Testamencie związanie boskiej Mądrości z Logosem – Słowem, które w Jezusie stało się ciałem (J 1,14). W tym nurcie zatem Mądrość przejawiająca się w świecie jest pojmowana najpierw jako stworzona, następnie zaś jako boska rzeczywistość, by wreszcie znaleźć najpełniejszy wyraz swej bosko-ludzkiej jedności w Jezusie Chrystusie. Drugi natomiast nurt, który rozwinął się jeszcze później w Tradycji Kościoła, odnosił starotestamentowe obrazy Mądrości do Maryi. Nurt ten nawiązywał do wcześniejszych obrazów, w których nie przypisywano jeszcze Mądrości cech boskich, lecz wiązano ją raczej z samym stworzeniem i jego doskonałością. Dodatkowym motywem nasuwającym w związku z tą Mądrością w stworzeniu myśl o Maryi był oczywiście jej „żeński” rodzaj, wyraźny zwłaszcza w Prz 8. W tym świetle jest jasne, że to tradycyjne odnośzenie biblijnych tekstów o Mądrości do Maryi nie stanowi „konkurencji” dla chrystologicznego, a zatem również boskiego pojmowania Mądrości, lecz jest raczej wydobyciem ze starotestamentowych obrazów ich najwcześniejszego sensu. Słusznie przeto w Tradycji, w której dopiero stopniowo dojrzała myśl o Niepokalanym Poczęciu Maryi, o Jej początku nie pokalanym przez moc zła, można było dostrzegać obraz Maryi np. w tych słowach Mądrości: *Pan*

mnie stworzył, swe arcydzieło / jako początek swej mocy, od dawna (Prz 8,22).

Wspomnieliśmy już wyżej, że przejawiająca się w stworzeniu Mądrość była w szczególny sposób związana z Izraelem. Dlatego w świetle późniejszego związania Mądrości z Maryją odsłania się raz jeszcze więź łącząca Ją z narodem wybranym. Znamienne jest, że znowu mamy tu do czynienia z więzią, w której decydujący jest nie tyle „narodowy”, ile raczej uniwersalny element. Świadczy o tym przede wszystkim fakt, że w obrazach Mądrości, które najbardziej nasuwają myśl o Maryi, najistotniejsze jest powiązanie jej z początkiem stworzenia, a więc z najbardziej uniwersalnym spojrzeniem na całą rzeczywistość w samym jej źródle. Dalej zaś trzeba zauważyć, że właśnie ten nurt teologicznej refleksji w Izraelu, który skupiał się wokół problematyki Mądrości, jest przejawem myślenia szczególnie otwartego na dziedzictwo innych kultur. Uniwersalizm refleksji mądrościowej wyraża się nie tylko w faktycznych zapożyczeniach z dziedzictwa kulturalnego narodów sąsiadujących z Izraelem²⁰, ale nadto w duchu, który tę refleksję ożywia, nadając wcześniejszym tradycjom izraelskim formę bardziej zbliżoną do ogólnoludzkiego doświadczenia, poświadczanego również w innych religiach. Możemy zatem powiedzieć, że Tradycja Kościoła odniosła do Maryi właśnie te elementy izraelskiego dziedzictwa, które ze względu na swój uniwersalistyczny charakter najbardziej się nadawały do wyrażenia prawdy o Niej jako Niewieście najpełniej ze wszystkich ludzi (obok Jej bosko-ludzkiego Syna) obrazującej powołanie każdego człowieka, stworzonego od początku na obraz i podobieństwo Boże.

Zakończenie jako powrót do początku

Nasze rozważania o teologicznym sensie więzi łączącej Maryję z Izraelem doprowadziły nas do obrazu-mozaiki o wielu elementach. W zbliżeniu, które było konieczne do określenia tych elementów, chodziło jedynie o pierwszy krok w stronę obrazu Maryi. Trudno się dziwić, jeżeli z na-

²⁰ Dotyczy to np. istotnego w naszych rozważaniach obrazu Mądrości jako dziewczynki igrającej przed obliczem Stwórcy i będącej podmiotem Jego szczególnego upodobania; obraz ten został zaczerpnięty z wyobrażeń egipskich, por. G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, s. 199–209.

szego spojrzenia, skoncentrowanego na szczegółach obrazu nie wyłonił się jeszcze dostatecznie wyraźnie kierunek całości. Zauważyliśmy wprawdzie, że decydującym krokiem w tym kierunku jest przyjęcie perspektywy biblijnej, otwartej w swym uniwersalizmie również na późniejszy rozwój Tradycji. Ale obraz, który się z tej perspektywy wyłania, przedstawiliśmy w naszych rozważaniach tylko w poszczególnych elementach. Następnym krokiem winno być zatem oddalenie się od obrazu, aby elementy dostrzeżone w zbliżeniu mogły odsłonić całość, którą wyrażają. Cofnijmy się zatem – na zakończenie naszych rozważań do początku, to jest do tego obrazu *stynącego cudami*, który wzbudził wątpliwości współczesnego poety polskiego.

Co nas uderza w spojrzeniu na jasnogórski obraz Maryi? Kiedy na niego patrzymy, gdy wywołujemy go w naszej pamięci, poza spojrzeniem samej Matki Bożej trudnym do opisanego pozostają nam w oczach cięcia na Jej twarzy. Te bolesne rysy można nazwać polskim elementem maryjnego obrazu, gdyż wiążą się one z dziejami polskiej ziemi. Są one jakby odpowiednikiem owych 12. taśm płomienistych, które w obrazie maryjnym Mickiewicza wyrażają Jej więź z narodem izraelskim. A zatem nie sposób powiedzieć, że jasnogórski obraz przedstawia oderwaną od ziemi *Królową Nieba...* Dalej zaś – Jej związek w jasnogórskim obrazie z polską ziemią i jej dziejami obejmuje również dzieje wszystkich narodów, których losy miały coś wspólnego z tą ziemią. Czy jest naród, którego by spojrzenie Maryi nie obejmowało albo czy spojrzenie na Maryję w Jej jasnogórskim obrazie pozwala myśleć jedynie o polskim narodzie? Kiedy zatem spoglądając na ten obraz zwykliśmy powtarzać: *Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam*, to powtarzane przez nas słowa zobowiązują do pamięci, która niczego i nikogo nie pomija. Tylko taka pamięć odpowiada prawdziwie katolickiemu – to jest powszechnemu – obrazowi Maryi.

Autour des intuitions mariales d'Adam Mickiewicz et de Czesław Miłosz

Prenant pour point de départ les passages des deux grands poètes polonais relatifs à la Bienheureuse Vierge Marie, l'auteur examine le sens théologique du lien unissant Marie à Israël. Il en arrive à conclure que

l'image néo-testamentaire de Marie surgit de l'application à la Vierge des images vétéro-testamentaires du vrai Israël, ce qui corrobore la conception que c'est en Elle que s'incarne l'essence de l'Eglise.

Obecność Herlinga-Grudzińskiego

Przeczytałem w „Życiu Warszawy” zapowiedź oficjalnego wydania „Innego świata” i naszło mnie wspomnienie.

Wkrótce po trzynastym grudnia władza poleciła oblepić miasto plakatami propagandowymi. Przechodząc koło słupów ogłoszeniowych i parkanów ogradzających rozkopy z konieczności zwracało się uwagę na te plakaty – były jednym z niewielu wówczas zjawisk pobudzających do śmiechu. Szczególnie utkwił mi w pamięci jeden – drzewo zdrady. Na burym tle przedstawiał symboliczne drzewko opatrzone rozmaitymi napisami. Słowa w połączeniu z obrazem tworzyły taki oto, chyba ostrzegawczy, sens: z korzenia dywersyjnych organizacji (CIA) wyrasta pień narodowego zaprzaństwa (Targowica) zwieńczony koroną wrogich nazwisk. Wśród tych ostatnich widniało – na podobieństwo gałązki – nazwisko Gustawa Herlinga-Grudzińskiego.

Nie wiem, ile takich plakatów rozwieszono w całym kraju, ale przypuszczam, że nigdy przedtem Grudziński nie miał w PRL-u równie masowego „nakładu”. Jednak posługiwanie się przez komunistów nazwiskiem pisarza miało wymiar co najmniej paradoksalny. Literatura emigracyjna aż do niedawna była w oczach władz podejrzana, choć stosunek do poszczególnych autorów obfitował w niuanse: inaczej traktowano, powiedzmy, Mrożka, inaczej Gombrowicza, a jeszcze inaczej – Miłosza. Grudziński uchodził za wyjątkowo czarną owcę i pod tym względem mógł być konkurować tylko Józefem Mackiewiczem. Nie da się ukryć, że przez prawie cztery dekady administratorzy i ideolodzy PRL-owskiej kultury uczynili wystarczająco wiele, aby Grudzińskiego wymazać z pamięci zbiorowej – taki pisarz miał nie istnieć. I rzeczywiście, poza niewielkim, elitarnym środowiskiem czytelników i specjalistów, którzy mieli dostęp do paryskich wydań Instytutu Literackiego, nie istniał. Autor plakatu trafił więc w próżnię, uprzednio wytworzoną przez swoich zleceniodawców.

Sam Grudziński w przedmowie do „Dziennika pisanego nocą 1980–1983” wspomina o innym, równie paradoksalnym aspekcie swojej krajowej recepcji. *Zaraz po wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce – pisze – telewizja francuska nadała dla ilustracji pełny warszawski dziennik telewizyjny. Umundurowany spiker odczytał w nim szereg komunikatów z placu boju, po czym zapowiedział reporterską migawkę z nielegalnej drukarni w Warszawie, odkrytej i splądrowanej w brawurowym nalocie przez jeden ze zwycięskich oddziałów ludowego wojska. Na ekranie pokazano trzy zdobyte szturmem książki gotowe do kolportażu, wśród nich mój „Dziennik”.*

Ten cytat sygnalizuje jedno ważne zjawisko – niezależnie od oficjalnej zmowy milczenia twórczość Grudzińskiego, podobnie

jak twórczość wielu innych zakazanych pisarzy, emigracyjnych i krajowych, docierała do czytelników dzięki oficynom wydawniczym drugiego obiegu. Ich zasługi są oczywiste i nie wymagają osobnych tłumaczeń. Mniej natomiast oczywiste jest coś innego – sytuacja literatury skazanej na byt podziemny i pokątny. Nie tyle mi chodzi o zasięg, ile o styl odbioru takiej literatury. Cięży nad nią aura politycznej sensacji, która znakomicie skrzywia perspektywę lektury. Dzienniki, eseje czy opowiadania Grudzińskiego, naznaczone piętnem „nielegalności”, bywały traktowane – i to nierzadko – jako swego rodzaju argumenty wspierające krytykę komunizmu, co niestety nie spłycało ich rzeczywistą wartość. To kolejny paradoks – wielkiej miary pisarstwo zostało sprowadzone do roli narzędzia i politycznie sfunkcjonalizowane. Grudziński wyklęty przez władzę jako antykomunista, właśnie jako antykomunista – i bodaj tylko tak – był odbierany w drugim obiegu. Rzec by można, iż oficjalna kłątwa wyznaczyła pole interpretacyjne niezależnej recepcji.

Zjawisko to miało w sobie coś z resentymetu zniewolonych; resentymetu, który w obrębie literatury determinował w gruncie rzeczy nie-literackie hierarchie, znowu powtarzając jak w lustrzanym odbiciu zasady oficjalnego życia kulturalnego. Niezależna giełda, skazana niejako na nieautentyczność, ignorowała autentyczne wartości, stawiając zwykle na efektowne frazesy i krzykliwe stereotypy. Pisarze, którzy nie mieścili się w owych stereotypach, nie mieli szans. Myślę tu o Stempowskim, Jeleńskim, Bobkowskim, Vincenzie, Czapskim, Odojewskim, Wojciechu Karpińskim... Owszem, wielu z nich nawet wydano w drugim obiegu, ale ważne było przecież nie kogo wydano, lecz kogo – i jak – czytano, kto wpływał na styl myślenia.

O tym zjawisku pisał kiedyś Gombrowicz polemizując z Miłoszem z okazji wydania „Zniewolonego umysłu”: *Zadanie sztuki poważnej jest inne – i ona albo pozostanie na wieki tym, czym była od początku świata, to jest głosem jednostki, wyrazicielem człowieka w liczbie pojedynczej, albo zginie. W tym sensie jedna strona Montaigne'a, jeden wiersz Verlaine'a, jedno zdanie Prousta są bardziej „antykomunistyczne” niż oskarżający chór jaki stanowią. Są swobodne – są wyzwalające.*

Myślę, że na Grudzińskiego trzeba spojrzeć przez owe zdania Gombrowicza. Nie dlatego, że Gombrowicz i Grudziński mają cokolwiek wspólnego w sensie artystycznym czy myślowym. Autor „Wieży” w przeciwieństwie do autora „Kosmosu” jest niesłuchanie oszczędny, zdystansowany, mało skłonny do manifestowania swojej osoby, zupełnie pozbawiony Gombrowiczowskiego ekshibicjonizmu (zresztą komponowanego), egotyzmu czy narcyzmu. Chyba też inne tradycje literackie są mu bliskie: Dostojew-

ski, Kafka, Conrad, Stendhal. Chociaż, jak się dobrze zastanowić, pewne imperatywy pisarskie w jakiś sposób łączą obu autorów. W każdym razie możliwość takich głębokich związków odczytywałbym z paru wypowiedzi Grudzińskiego. Oto przykłady: *Pisać bez żadnych zahamowań, słuchać sumienia i głosu wewnętrznego, nie licząc się z żadnymi względami zewnętrznymi. Albo: Dobry powieściopisarz czy nowelista treścią ukrytą w FORMIE wyraża swój stosunek do życia. Ma o życiu niewiele nowego do powiedzenia WPROST po tym, co zostało już powiedziane przez jego poprzedników; ale modulacją głosu, rytmem prozy, tonem narracji, dystansem i ustawieniem wobec opisywanego przedmiotu, wydiera jeszcze Wielkiej Tajemnicy swój drobny okruch.*

I jeszcze jeden cytat: *Jest coś w rodzaju podskórnego strumienia religijności, bez którego literatura jest uboga. Gdzie wchodzi w grę sprawa poważna, tam zawsze można doszukać się pytań religijnych. Jakkolwiek sam demonstracyjnie ogłaszał się ateistą, Gombrowicz stawia pytania prowadzące dalej, poza naskórkową rzeczywistość. Żadna literatura poważna nie może ignorować tych pytań.*

Otóż to: literatura poważna. Cokolwiek łączy Grudzińskiego z Gombrowiczem, to owa powaga w rozumieniu literatury. W przeciwnym razie – gdy o literaturze nie myśli się poważnie – nie warto pewnie pisać ani czytać. I tego właśnie stanu powagi zdaje się nie znać panujący w Polsce styl recepcji, dla którego jedyną miarę stanowi skala politycznego frazesu.

Ostatnio o Herlingu-Grudzińskim można już czytać w gazetach i tygodnikach. Pierwsze opinie, sprzed paru miesięcy były jeszcze ostrożne: znakomity pisarz, choć do polskich realiów nastawiony nieprzychylnie. Z czasem te asekuracyjne zastrzeżenia zostały wyciszone. Dziś nawet telewizja upomina się o Grudzińskiego, z uporem podnosząc hasło, że literatura polska jest jedna i niepodzielna, bez względu na to, gdzie powstaje. Tempora mutantur...

Przyrodzony sceptycyzm każe mi jednak odnosić się do owych odmian czasu z pewną nieufnością, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy literackie. Obecność Herlinga-Grudzińskiego w środkach przekazu – jakkolwiek jeszcze połowiczną – trzeba uznać za pozytywny aspekt liberalizacji. Ale dostrzegam tu niebezpieczeństwo – podejrzewam, że Grudziński, skazany dotąd na frazes antykomunistyczny, padnie teraz ofiarą frazesu antystalinowskiego. Promocja „Innego świata” zdaje się dowodzić, że ta książka zostanie wciągnięta w tryby antystalinowskich rozrachunków, które, jak sądzę, są wyrazem złego sumienia socjalizmu. „Inny świat”, jeśli rzeczywiście zostanie opublikowany, będzie – a w każdym razie może – pełnić rolę propagandową à rebours, co znowu wytworzy sytuację pozornego odbioru. Znamiona tej sytuacji już widać. Grudziński pojawia się w zapowiedziach wydawniczych obok Solżenicyna,

Wata, Czapskiego; już wydano Orwella, Miedwiediewa, niebawem ukaże się książka Natalii Ginzburg. Zarazem wydaniem sezonu księgarskiego jest pisana jakby na zamówienie powieść Rybakowa „Dzieci Arbatu”; ludzie stali po nią w długich kolejkach do księgarń. Świadczy to o społecznej potrzebie prawdy, o konieczności dokonania raz na zawsze sprawiedliwego bilansu krzywd. To zrozumiałe.

Ale właśnie ze względu na ową potrzebę wypada zwrócić uwagę na pewne niebagatelne niuanse: co innego prawda, a co innego to, co za prawdę uchodzi lub jest za taką podawane; czym innym są także dokumentalne relacje, świadectwa i wspomnienia, czym innym historyczne, polityczne lub publicystyczne analizy i syntezy, a jeszcze czym innym jest literatura. Ta ostatnia wymaga osobnego traktowania, rządzi się własną hierarchią, a poddawana politycznym czy ideologicznym aktualizacjom, traktowana instrumentalnie traci swój sens, który w wypadku wielkich pisarzy polega zawsze na odśłanianiu *długo odważanej i cierpianej prawdy* o losie człowieka; losie, który bez względu na takie czy inne okoliczności sprowadza się do elementarnych kwetii ludzkiej egzystencji, moralnej odpowiedzialności i metafizycznego oczekiwania. O tak rozumianych powinnościach literatury, o tak zakreślonym horyzoncie literackiego poznania Grudziński pięknie pisał w swoim „Dzienniku”: *Tysiące współczesnych nam piór młóć żwawo rzeczywistość, jak gdyby nie było w niej żadnej już tajemnicy. Odzyskanie centrum między rzeczywistością a tajemnicą, i przywrócenie literaturze jej wagi i godności, zależy od chęci i woli pisania na przekór wszystkiemu w języku, którego każde słowo stara się dać odpowiedź na pytanie stawiane nam codziennie przez nieznanego sędziego.*

Żle by się doprawdy stało, gdyby Grudziński dotychczas nie wydawany z powodów politycznych, miałby być obecnie z tych samych powodów wydawany – jako sensacja rozgrzeszająca złe sumienie władzy i zarazem pożywna dla zgłodniałych prawdy, a przetrąconych przez historię czytelników. Taka perspektywa lektury stawiałaby – chciałoby się powiedzieć: znowu – literaturę polską w jakimś przedśionku wielkich problemów. Nie chcę przez to powiedzieć, że stalinizm, komunizm, totalitaryzm nie są wielkimi problemami. Zresztą sam Grudziński nigdy ich nie unikał, nigdy nie preferował jakiegoś piękno duchostwa czy eskapizmu, nigdy nie był skłonny do tak zwanej sztuki czystej. Przeciwnie: w „Dzienniku pisanym nocą” od 1970 r. towarzyszy krytycznie bieżącym wydarzeniom, uprawia świetną eseistykę rusycystyczną i sowietologiczną, promuje książki i pisarzy, którzy pokazują prawdę o zniewolonym świecie, wreszcie od wielu lat redaguje paryską „Kulturę”. Jednocześnie wszystkie swoje komentarze

o charakterze aktualnym dopełnia głęboką i uniwersalną refleksją, docierając do samej esencji bytu i ustanawiając jakąś rozumną proporcję między tym, co w losie człowieka akcydentalne a tym, co ujawnia niezmienną i nie zawsze jasną istotę tego losu.

Ta, powiedziałbym, wielogłosowość twórczości Grudzińskiego pozwala mu unikać łatwych klasyfikacji czy stereotypów, nawet wtedy, gdy wypowiada się na tematy mocno stereotypami obciążone. Nie bez znaczenia jest tu podwójna perspektywa widzenia świata: Polaka i zarazem emigranta mieszkającego na Zachodzie. Grudziński jest przez to bogatszy, wyczulony na wielość i zmienność zjawisk. Może dlatego daje literaturze polskiej coś, co należy w niej raczej do rzadkości: otwarcie, swobodę, głębię i komplikację. I jeszcze to, o czym sam tak mówi: *Afirmacja życia szuka całego jego bogactwa przy całym jego dramatyzmie. Jeżeli pisarz tego nie ma i nie stara się zrozumieć metafizycznego wymiaru rzeczywistości, to może nawet mieć talent, ale zawsze będzie mówił niewiele o tym, co dzieje się wokół niego i w nim samym.*

Otóż, pisząc o zapowiadany wydaniu „Innego świata” obawiam się, że ten najgłębszy wymiar uprawianej przez Grudzińskiego literatury zostanie przegapiony i zatupany pośród sensacyjnej wrzawy. A „Inny świat” – jak 30 lat temu napisał już Ignazio Silone – *jest nie tylko świadectwem, lecz także dziełem literackim. Książki poświęcone polemice politycznej mają krótki żywot; żyją tak długo, jak długo trwają okoliczności, które wywołały polemikę. Ale jeśli książka dotyka dna cierpienia ludzkiego, jeśli ogląda je oczami litości i odtwarza środkami sztuki, przeżywa ona na pewno i staje się częścią składową dziedzictwa duchowego, które ludzkość przekazuje sobie z pokolenia na pokolenie. Książka Herlinga posiada właśnie te rzadkie zalety. Opis faktów jest w niej prosty, trzeźwy i kryształowo czysty; napięcie uczuciowe tym intensywniejsze, im bardziej kontrolowane i trzymane na łańcuszku. Mimo wszystkich potworności, o których opowiada, jest to książka pełna litości i nadziei.*

Pośród tej długiej litanii obaw i wątpliwości chciałbym na koniec umieścić kilka optymistycznych słów. Od 1983 r. redakcja dominikańskiego miesięcznika „W drodze” sukcesywnie publikowała opowiadania Herlinga-Grudzińskiego; parę miesięcy temu wydawnictwo OO. Dominikanów zebrało te opowiadania w tom, który ukazał się w nakładzie 30 tys. egzemplarzy. To prawda, że książkę można było kupić tylko w księgarniach katolickich i przykościelnych kioskach; to prawda, że nie wywołała żywszych komentarzy i przeszła dziwnie cicho, nie zwracając uwagi recenzentów. To tylko świadczy o chorobie, która toczy rynek czytelnicy i krytyczny – wielka literatura ginie we wrzawie, jaką wywołują niewydarzone bestsellery. Ale wszystko to razem nie

zmienia faktu, że te opowiadania istnieją, są w kraju dostępne. I będą zdobywały czytelników, choćby i pomału.

Opowiadania Grudzińskiego spośród wszystkich jego utworów chyba najpełniej wyrażają owe fundamentalne kwestie, o których była już mowa wcześniej. Pokazują człowieka rzuconego w sytuację graniczną czy ostateczną, człowieka stawiającego elementarne pytania i nie otrzymującego odpowiedzi, wreszcie – człowieka wydanego samotności i cierpieniu i jak Hiob zachowującego godność, choć wiara i nadzieja są nieustannie narażone na próbę rozpacz.

Grudziński opisując, jak jeden z jego bohaterów przyjmuje *z od wagą i rezygnacją podwójny krzyż cierpienia i samotności*, powiada: *Wspaniały przykład dany naszej płucziwej epoce i bliski każdemu, kto za najgodniejszy wyraz nieszczęścia uważa nie skargi i żale, lecz milczenie. Milczenie, co czerpiąc soki żywotne z siły ducha, otwiera ramiona samotności i jedynie od Boga oczekuje zapłaty*. Jest to ton rzadko spotykany we współczesnej literaturze polskiej: oszczędność, powściągliwość stylu idzie tu w parze z jakąś Conradowską surowością moralną. Grudziński niczego nie ułatwia i nie upraszcza, nie pociesza i nie potępia. Widzi człowieka tragicznego, skazanego na wieczne rozdarcie między wielkością a nicością, pytającego pod milczącym niebem o sens własnej egzystencji i patrzącego cierpieniu prosto w oczy.

Gdybym miał wskazać cytat z opowiadań, który zdaje się syntetyzować przesłanie Grudzińskiego, otworzyłbym na pierwszej stronie opowiadanie „Pieta dell'Isola”. Jest tam motto, które Grudziński wybrał z listu Franza Kafki: *Jesteśmy opuszczeni jak zablakane dzieci w lesie. Kiedy stoisz przede mną i patrzysz na mnie, co wiesz o moich bólach i co ja wiem o twoich? A gdybym padł przed tobą na kolana i płakał i opowiadał, co wiedziałbyś o mnie więcej niż o piekle, które ktoś określił ci jako gorące i straszne? Już dlatego my ludzie powinniśmy stać naprzeciw siebie tak zamysłeni i współczujący, jak przed wejściem do piekła*.

Pisarstwo Grudzińskiego jest wędrówką przez piekielne kręgi: historii, polityki, choroby, szaleństwa, natury; w samym ich centrum tkwi człowiek – *najniższy krąg nieszczęścia*. Obecność tego pisarstwa przywraca literaturze polskiej zagubione ogniwo – metafizyczny wymiar.

Janusz Majcherek

Racjonalizm – wolność – demokracja

K. R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, red. nauk. i wstęp prof. Klemens Szaniawski, przeł. Tadeusz Korcyc, Biblioteka Kwartalnika Politycznego „Krytyka” (Biblioteka Kwartalnika Politycznego „Krytyka” jest wydawnictwem drugiego obiegu – przyp. red.), NOWA, Warszawa 1987. Tom I *Urok Platona*, ss. XVI+314, tom II *Wysoka fala prorocztw: Hegel, Marks i następstwa*, ss. IV+354.

„Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie” – podstawowa obok „Logiki odkrycia naukowego” praca filozoficzna Poppera – jest dziełem niezwykłym i obrosłym legendą. Bardzo szczególne były już warunki jego powstawania. Wyrosło ono z badań Poppera nad metodologią nauk społecznych (prowadzonych równoległe z badaniami nad metodologią nauk przyrodniczych), niejako na marginesie obszernej rozprawy „Nędza historycyzmu” (opublikowanej w latach 1944–45, zaś w formie osobnej pozycji książkowej w 1957 r.), w końcowym efekcie znacznie przerastając rozmianami i doniosłością ową rozprawę. Pisane było przy tym w trudnym dla Poppera okresie pracy w Nowej Zelandii, przy nadmiernym obciążeniu zajęciami dydaktycznymi i ograniczonym dostępie do zasobów bibliotecznych. Był to bowiem okres II wojny światowej. „Spółeczeństwo otwarte” nie było jednak w żadnej mierze próbą intelektualnej ucieczki od okropności wojny. Wręcz przeciwnie – Popper wyraźnie traktuje swoje dzieło jako wkład do toczącej się wojny; jako próbę wytropienia intelektualnych korzeni dramatycznych wydarzeń, jakie miały wtedy miejsce. To m.in. zadecydowało, iż „Spółeczeństwo otwarte”, chociaż na pierwszy rzut oka wygląda na standardową monografię uniwersytecką opatrzoną olbrzymią liczbą rozbudowanych przypisów, jest napisane w tonie bardzo drapieżnym, znacznie odbiegającym od tonu pozostałych prac Poppera, który i tak jest przecież znany ze swego katerycznego stylu. Jest to, rzec by można, osobista rozprawa autora z intelektualnym dziedzictwem przeszłości w zakresie filozofii społecznej, próba demitologizacji i krytycznego sądu wpływowych rozwiązań Platona, Hegla czy Marksa, osądu, w którym nierzadko mowa o *najbezzczelniejszych wnioskach, bełkotliwych banałach, pretensjonalnym żargonie, szarlatanerii*, gdzie wprost akcentuje się uczucia pogardy i przerażenia wobec niektórych rozwiązań problemów społecznych. To właśnie brak szacunku dla Arystotelesa, jaki Popper miał rzekomo zamanifestować w swym

dziele, stał się jednym z powodów komplikujących i opóźniających wydanie tej ukończonej na początku 1943 r. pracy (ostatecznie ukazała się ona w 1945 r. w Londynie nakładem George Routledge & Sons Ltd.).

Warte zasygnalizowania są kierunki recepcji „Społeczeństwa otwartego” w okresie powojennym. Jeśli chodzi o publikacje, to ze względu na swój demaskatorski charakter wywołało ono przede wszystkim obszerne, książkowe próby obrony „szarganych świętości”: Platona (R. B. Levinson) oraz Marksa i marksizmu (M. Cornforth); szeroko dyskutowano również z poglądem rozwinętym w zakończeniu dzieła, że historia sama w sobie nie ma żadnego sensu. Często były próby przypisywania tej pracy roli przede wszystkim politycznej. Czynili tak zwłaszcza ideolodzy marksistowscy, widząc w „Społeczeństwie otwartym” jedną z sił napędowych powojennej kampanii antykomunistycznej na Zachodzie, jedną z podstaw teoretycznych epoki zimnej wojny.

Pozostawiając na uboczu te skądinąd ciekawe zagadnienia warto powrócić do podstawowych idei, które przyświecały Popperowi w jego filozofii społecznej. Dobrą okazją ku temu jest fakt, iż po „Logice odkrycia naukowego” (1977) i „Nędzy historycyzmu” (1984) „Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie” jest kolejnym dziełem tego autora, które w całości zostało udostępnione czytelnikowi polskiemu.

*

Zdaniem Poppera najdonioślejszym konfliktem intelektualnym naszych czasów, a być może i moralnym, jest konflikt między racjonalizmem a irracjonalizmem. Cała filozofia Poppera jest wielką opcją na rzecz RACJONALIZMU, na rzecz postawy, która w rozwiązywaniu problemów daje pierwszeństwo rozumowi, tzn. jasnej myśli i doświadczeniu, a nie – jak irracjonalizm – uczuciom i namiętnościom. Racjonalizm, powiada autor „Społeczeństwa otwartego”, *to gotowość do uważnego przyjmowania krytycznej myśli i do uczenia się z doświadczeń. Jest to postawa gotowości do uznania, że „ja mogę się mylić, ty możesz mieć rację, i wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy”* (t. II, s. 170).

Postawa racjonalna ma więc wyraźnie społeczny charakter. To nie tylko opieranie się na własnym, indywidualnym doświadczeniu i myśli, lecz gotowość i umiejętność korzystania z doświadczeń i myśli innych. Każda osoba jest traktowana jako potencjalny dostarczyciel informacji i argumentów, jak ktoś, z kim można wspólnie zbliżyć się do prawdy. Nie znaczy to wszelako, że rozum i postawa racjonalna są wytworem społeczeństwa, klasy czy narodu, czyli jakiegos ponadjednostkowego kolektywu. Społeczność racjonalności polega wyłącznie na jej międzypodmiotowym charakterze.

Jest też postawa racjonalna postawą powszechną, którą może zająć każda jednostka ludzka. Rozum nie jest, jak chciałby Platon, „władzą”, którą ludzie posiadają w różnym stopniu i rozmaicie ją rozwijają. Różne są zdolności umysłowe poszczególnych ludzi, lecz postawę racjonalną może zająć każdy. Zasada się ona bowiem jedynie na otwartości wobec doświadczenia i argumentacji, nie zaś na jakiejś swoistej intuicji intelektualnej dostępnej wyłącznie wybranym.

Ważne znaczenie dla Popperowskiej wersji racjonalizmu ma rozróżnienie między racjonalizmem prawdziwym a fałszywym (pseudoracjonalizmem). Ten ostatni cechuje się niezachwianą pewnością, że osiągnięto się poznanie prawdziwe i jest się w posiadaniu niezawodnych metod zdobywania wiedzy. To postawa typowo dogmatyczna, prowadząca raczej do pouczenia innych i wytykania im błędów niż do uczenia się od innych i korygowania własnych poglądów.

Racjonalizm prawdziwy to przede wszystkim świadomość własnych ograniczeń, tego, jak mało się wie, jak wiedza ta jest niepewna i jak zawodne są metody jej zdobywania. To świadomość tego, że doświadczenie i argumentacja prawie nigdy nie rozwiązują raz na zawsze problemów, chociaż, z drugiej strony, tylko one pozwalają zbliżyć się do prawdy. Innymi słowy, racjonalizm prawdziwy to postawa sokratejska.

Wiarygodność racjonalizmu prawdziwego znacznie wzmacnia wzięcie pod uwagę ograniczeń samego racjonalizmu. W tej materii z kolei ważne jest rozróżnienie między racjonalizmem krytycznym i niekrytycznym (wszechogarniającym). Ten ostatni utrzymuje, że każde bez wyjątku twierdzenie, które nie da się wesprzeć doświadczeniem lub rozumowaniem, powinno być odrzucone. Prowadzi to w konsekwencji do wniosku, że powinna zostać odrzucona owa podstawowa zasada racjonalizmu, gdyż nie można jej udzielić takiego wsparcia nie wchodząc w błędne koło. Słowem, nie da się uzasadnić racjonalizmu bez jego uprzedniego założenia. Niekrytyczny racjonalizm jest więc zdaniem Poppera nie do utrzymania; jego sprzeczność można wykazać za pomocą jego własnej broni.

Obronić się daje jedynie racjonalizm krytyczny, który przyjuje, że racjonalizm opiera się ostatecznie na akcie wiary – wiary w rozum. Jest to akt decyzji, w którym, jak pisze Popper, *możemy wybrać jakąś postać irracjonalizmu, choćby nawet skrajną czy samowystarczającą. Ale możemy też wybrać krytyczną formę racjonalizmu, który szczerze przyznaje się do swego źródła – irracjonalnej decyzji (i w tym zakresie przyznaje pewne pierwszeństwo irracjonalizmowi)* (t. II, s. 175)*.

* Kwalifikowanie tej decyzji jako irracjonalnej było przedmiotem wielu dyskusji. Por. np. A. O'Hear, *Karl Popper*, London 1980/1982, s. 147–153.

Taki charakter owej pierwotnej decyzji nie znaczy wcale, iż jest to wyłącznie rzecz gustu, która nie ma większego znaczenia praktycznego. Jest to bowiem decyzja moralna, która wpływa na postawę życiową i stosunek do innych ludzi. Dla przykładu, zaprezentowany tu racjonalizm jest ściśle związany z przekonaniem o jedności ludzkości. Irracjonalizm również można powiązać z takim przekonaniem (choćby zakładając powszechność podstawowych uczuć i namiętności), lecz równie dobrze może się on łączyć z tezą o istnieniu wybranej grupy ludzi, którzy są predestynowani do rządzenia i kierowania innymi. I właśnie tego typu rozważania – rozważania następstw zajęcia postawy racjonalnej i irracjonalnej – mogą dopomóc w dokonaniu owego podstawowego wyboru.

Nie rozwijając szerzej dociekań Poppera w tej mierze, warto jedynie podkreślić, że krytyczny, świadomy własnych ograniczeń racjonalizm nie jest, jak chcieliby niektórzy krytycy, „filozofią radosnej niewiedzy”, rozwiniętą wersją sceptycznego hasła „nie wiemy i wiedzieć nie będziemy”. Nie rezygnuje się w nim bowiem z prawdy jako z celu poznania oraz z przekonania, że całościowo wzięte wysiłki poznawcze ludzkości coraz bardziej zbliżają się do jej osiągnięcia, lecz akcentuje się jedynie brak kryteriów, które pozwalałyby raz na zawsze stwierdzić prawdę i opierając się na niej, móc podejmować dalekosiężne działania, nie zważając na doraźne konsekwencje i na rozwiązania innych. Popperowski racjonalizm jest więc sprzeciwem wobec autorytaryzmu w poznaniu i działaniu.

Aby jednak postawa racjonalna i sam jej wybór nie był czymś iluzorycznym, człowiek nie może być bytem do końca zdeterminowanym ani przez przyrodę, ani przez społeczeństwo i dzieje. Nieprzypadkowo więc dyskusje z rozmaitymi wersjami determinizmu oraz obrona indeterminizmu i wolności zajmują tak wiele miejsca w dziełach Poppera. W „Społeczeństwie otwartym” został poruszony jeden aspekt tego bogatego kompleksu zagadnień – WOLNOŚĆ człowieka w dziejach. Ową wolność wyraźnie kwestionuje pogląd określany przez Poppera mianem historycyzmu, wedle którego istnieją ściśle prawa kierujące rozwojem społeczności ludzkich i pozwalające przewidywać przyszły bieg wydarzeń. „Społeczeństwo otwarte” jest w swej istocie, jak zaznacza autor we wstępie, właśnie historią powstania i wpływu niektórych ważniejszych form historycyzmu. Jedną z najstarszych i najprostszych jest doktryna narodu wybranego, którą można streścić w tezie, że Bóg wybrał jeden określony naród jako narzędzie swej woli i ten naród zawładnie nieuchronnie w przyszłości całą ziemią. Bardziej rozbudowanymi i filozoficznie wyrafinowanymi postaciami historycyzmu są systemy Platona, Hegla i Marksa. Platon był przekonany, że tak jak cały świat rzeczy zmiennych, będąc

niedoskonałym odbiciem niezmiennych idei, jest skazany na stopniowo postępującą zagładę, tak też każda zmiana społeczna jest złem, upadkiem (prawo powszechnej degeneracji). Dlatego dla Platona państwo wolne od niebezpieczeństwa zmiany jest państwem najlepszym. Jest to państwo Złotego Wieku, państwo – jak powiada Popper – *zatrzymane w rozwoju* (t. I, s. 18). Według Hegla z kolei jednostka jest poddana biegowi dziejów, których każda następna faza jest lepsza od poprzedniej, gdyż dzieje to nic innego jak rozwój i samouświadamianie się ducha absolutnego, który dokonuje się dialektycznie (teza, antyteza i ich zniesienie, czyli synteza). Natomiast według Marksa dziejami rządzi prawo ekonomiczne – to walka klas o dominację w społeczeństwie, w której ostatecznie zwycięży klasa robotnicza, dając początek społeczeństwu bezklasowemu.

Wszystko to, zdaniem Poppera, są doktryny złudne, gdyż nie ma żadnych praw rozwoju historycznego i nie można dokonywać dalekosiężnych przewidywań odnośnie do przyszłego biegu dziejów. Są to ponadto doktryny zgubne moralnie, jako że niweczą podstawy troski i odpowiedzialności człowieka za własne czyny. Trudno się temu dziwić, skoro wszystko i tak zmięra do z góry ustalonego stanu, zaś wolne działania ludzi mogą polegać jedynie na opóźnianiu albo przyspieszaniu kolejnych faz, lub też na „łagodzeniu bólów porodowych”.

Niepowodzenia prorocत्व historycystycznych pozwalają utrzymywać, że w sprawach ludzkich wszystko jest możliwe. To jednostki przez swoje wolne decyzje określają kształt przyszłego społeczeństwa i nadają kierunek przemianom historycznym. W związku z tym dzieje jako pewien układ faktów nie mają żadnego sensu. Nie znaczy to jednak, że są absurdalne, że prowadzą donikąd. Po prostu fakty jako takie nie mają sensu, mogą go nabrać tylko dzięki ludzkim decyzjom. *I chociaż historia* – powiada Popper – *nie ma sensu, możemy nadać jej sens* (t. II, s. 210). Takim właśnie nadanym sensem może być walka o społeczeństwo otwarte.

Co kryje się pod tym pojęciem? Społeczeństwo otwarte to społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji, czyli po prostu społeczeństwo DEMOKRATYCZNE. Popper nie wika się w próby definicyjnego ujęcia demokracji; jest to zgodne z jego postawą metodologiczną, wedle której nadmierna dbałość o definicje wcale nie prowadzi do zwiększenia precyzji, lecz do pustego werbalizmu. Dokonuje jedynie rozróżnienia między dwoma rodzajami rządów. Pierwszy można usunąć bez przelewu krwi, i to jest gwarantem jego demokratyczności, zaś drugiego nie, co wskazuje, iż jest to tyrania. W społeczeństwie demokratycznym muszą więc istnieć instytucje kontrolujące działanie rządu i zdolne go

zmienić bez użycia siły. W konsekwencji każda grupa, która dochodzi do władzy drogą zastosowania przemocy i która nie stwarza owych instytucji kontrolujących, staje się, niezależnie od swoich intencji, tyranią.

Według Poppera dotychczasowe wielkie filozofie społeczne głosząc prymat kolektywu nad jednostką kierowały się w swoich poszukiwaniach pytaniem: Kto powinien rządzić? Prowadziło to do konstrukcji idealnego modelu rządów, gdzie rolę niczym nie ograniczonych władców zyskiwali filozofowie (Platon), wola ludu (Rousseau), monarcha stojący na czele państwa narodowego (Hegel) lub klasa robotnicza (Marks). Pytanie to jest z gruntu rzeczy niewłaściwe, prowadzi ostatecznie do proklamowania takiej lub innej formy tyranii. Wysiłki filozofów społeczeństwa powinny być kierowane nie tym pytaniem, lecz pytaniem: Jak można władzę ukrócić? Nie ma bowiem rządów idealnych, które nie popełniają żadnych błędów. Ważne jest więc zapewnienie efektywnego sposobu wychwytywania tych błędów i wprowadzania korektur.

Jeśli połączy się to przekonanie z tezą o nieprzewidywalności przyszłości oraz z faktem istnienia nie zamierzonych (nie planowanych) konsekwencji ludzkich działań, staje się zrozumiałe, dlaczego Popper tak mocno przeciwstawia się wprowadzaniu zmian wedle zasad całościowej, utopijnej inżynierii społecznej, a darzy zaufaniem stopniową (częstkową) inżynierię społeczną.

Czym jest owa inżynieria utopijna? Podkreśla ona, że aby racjonalnie przeprowadzić zmiany w społeczeństwie, należy wpierw wytyczyć ostateczny cel, do którego winniśmy dążyć – jakiś ideał państwa – i w świetle tego ideału podejmować poszczególne działania, które będą nas zbliżały do realizacji owego ideału.

W myśl inżynierii stopniowej doskonałe społeczeństwo czy idealne państwo jest czymś tak bardzo odległym, zaś jego realizacja tak bardzo wątpliwa, że należy skupić się raczej na doraźnych działaniach likwidujących istniejące aktualnie cierpienie ludzkie. Popper pisze: *Inżynier stopniowy naszego typu będzie więc raczej wyszukiwał i zwalczał największe i najbardziej palące zła społeczne, niż wyszukiwał i walczył o największe dobra ostateczne* (t. 1, s. 114).

Na podstawie tej charakterystyki można wysunąć dalsze powody odrzucenia inżynierii utopijnej, a przyjęcia inżynierii stopniowej. W inżynierii utopijnej łatwo bowiem usprawiedliwić odkładanie działania na późniejszy termin – dogodny do realizacji obranego ideału. Łatwo też w niej usprawiedliwić wzrost cierpień i nieszczęść, twierdząc, że są one koniecznymi środkami prowadzącymi do ostatecznego celu, którym jest dobro ludzkości (*nie można zrobić omlotu bez rozbicia paru jaj* – jak mawiał jeden z aż nazbyt dobrze znanych polityków). Ponadto nauczeni doświadczeniem wiemy, pisze Popper, że *nawet najlepsze chęci uczynienia nieba*

z ziemi prowadzą w rezultacie do uczynienia z niej piekła, jakie jeden człowiek przygotowuje dla innych (t. I, s. 120).

*

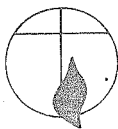
„Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie” jest już zaliczane do kanonu klasycznych dzieł z filozofii społecznej. Chociaż nie zawsze chcemy się zgodzić, ażeby wszystko, co złe w tej dziedzinie uosabiali Platon, Arystoteles, Fichte, Hegel i po części Marks, a to, co dobre m.in. Sokrates, Kant i Russell, chociaż uderza swą powierzchownością i fałszywym osądem charakterystyka filozofii takich postaci, jak Jaspers czy Whitehead, są to jednak mimo wszystko rzeczy marginalne dla głównych tez broniących przez Poppera.

Owe tezy, z których podstawowe zostały powyżej skrótowo zaprezentowane, są dzisiaj dosyć powszechnie przyjmowane i wzięte w oderwaniu stały się wręcz banałami. Dlatego nie zadowala już samo ich powtarzanie, przy zachowaniu takiego samego jak w „Społeczeństwie otwartym” stopnia ogólności i abstrakcyjności rozważań. Kiedy zaś zechcemy zejść na poziom bardziej szczegółowy i konkretny, okaże się, że Popper argumentując na rzecz racjonalizmu, wolności i demokracji zakładał, iż bronione przez niego wartości są bezkolizyjne. Innymi słowy przyjmował, że da się bez większego wysiłku pogodzić hołdowanie ideałom tolerancji, krytycznego dystansu wobec tradycji, równości, braterstwa itp. (zwraca na to uwagę m.in. L. Kołakowski). Faktycznie nie jest to takie proste, chociażby dlatego, że zagwarantowanie realizacji niektórych z tych wartości w życiu publicznym wymaga istnienia instytucji, które same nie będą przestrzegały tych wartości (np. wojska). Można więc nieco paradoksalnie powiedzieć, że istnienie państwa demokratycznego jest uzależnione od tego, czy znajdzie się dostateczna liczba osób, które będą potrafiły zrezygnować z postawy krytycznej i demokracji. Kiedy obecnie broni się demokracji, należy bliżej rozwinąć, o jaką demokrację chodzi i jak będzie ona ograniczona, czyli zdolna zaradzić konfliktom wartości i zagwarantować realne funkcjonowanie państwa demokratycznego.

Jeśli natomiast z większym spokojem i dystansem podchodzimy dziś do całości rozważań zawartych w „Społeczeństwie otwartym”, jest to wynikiem nie tylko tego, że obecna sytuacja polityczna świata nie jest tak dramatyczna, jak w okresie powstawania owego dzieła. Bierze się to przede wszystkim z bardziej problematycznego widzenia relacji, które zachodzą między filozoficznymi teoriami społeczeństwa a faktycznym biegiem wydarzeń politycznych. Popper był bowiem przekonany o wręcz przyczynowym oddziaływaniu teoretycznych rozwiązań na życie polityczne. I to był chyba zasadniczy powód, dla czego z taką pasją atakował Platona jako

głównego sprawcę zła totalitaryzmu, dlaczego tak emocjonalnie podchodził do Hegla, w którym widział źródło nacjonalizmu i faszyzmu. Wydaje się, iż jest to zbyt skrajne i uproszczone postawienie sprawy, podobnie jak zbyt uproszczone jest rozwiązanie przeciwne, gdzie cała sfera intelektualnej działalności człowieka jest sprowadzana do nadbudowy stosunków ekonomicznych czy też do rezultatu uwarunkowań genetycznych. Nie ma jakiejś prostej zależności między myślą polityczną czy filozofią społeczną a działaniami konkretnych polityków czy mężów stanu. Niejednokrotnie inspirują, motywują i ukierunkowują one ich działania, ale często stanowią jedynie usprawiedliwienie, ad hoc dorobione wyjaśnienie dla podjętych już kroków. Właśnie do aktywności na obszarze filozofii społecznej stosuje się bardzo dobrze teza Poppera o niezamierzonych konsekwencjach ludzkich działań – nigdy bowiem nie wiadomo, jak i w jakim stopniu stworzone teorie wpłyną na faktyczny bieg wydarzeń.

Tadeusz Szubka



Prostaczek czyta filozofa

Innocenty Maria Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987

Na szczęście nie musi, ba – nie powinien czytać go na klęczkach, choć filozof jest osobą duchowną i do tego owianą mgiełką barwnej legendy w polskim guście. Książeczkę zaś napisał poważną i jednocześnie podszytą śmiechem. Szczupłą objętościowo, lecz penetrującą rozległe obszary myśli argumentami, które a to zachwycają lapidarną trafnością, a to irytują apodyktycznością; gdzie odkrywczość, banał i herezja sąsiadują ze sobą, zaś głęboka treść nie wzdraga się przed ubraniem w popularną formę językowej prostoty.

„Sto zabobonów” ojca Bocheńskiego jest więc utworem prowokującym już w pisarskim zamiarze, skoro czytamy w przedmowie, że *filozof jest z powołania obrazoburcą*, skoro autor wyznaje: *Byłem zaś ślepym zwolennikiem wielu spośród wymienionych tutaj zabobonów* (niestety, nie pisze których). No i wreszcie ufając, że większość zabobonów omówionych w tym słowniku zainteresuje także nie-fachowego filozofa – ośmiela do zachwytów, skojarzeń i wybrzydzań każdego. Owszem – każdą! Zwłaszcza jeśli weszła lub wkrótce wejdzie w szacowny wiek matrony. W „Krótkim filozoficznym słowniku zabobonów” pod hasłem **KOBIETA** czytamy bowiem – bez zdziwienia w końcu – że *kobieta nie jest człowiekiem niższego rodzaju, że dzieci są jej pierwszym i podstawowym powołaniem, lecz także – i to już z sympatycznym zaskoczeniem – zdania następujące: Mniemanie, że młoda KOBIETA powinna zajmować się sprawami, które z natury rzeczy leżą poza jej głównym zadaniem, jest więc zabobonem. Społeczeństwa, które zmuszają KOBIETY np. do stałej pracy zarobkowej poza domem są prawdopodobnie skazane na zagładę. Ale sytuacja matrony jest zupełnie odmienna. Dlaczego? Otóż według o. Bocheńskiego wydaje się, że natura ludzka osiąga szczyt właśnie w KOBIECIE, a mianowicie w tzw. matronie, tj. kobiecie po klimakterium. Wówczas dzieje się coś, co wygląda na chęć wynagrodzenia kobiety za wszystko, co uczyniła dla gatunku w młodości: matrona jest rodzajem nad-mężczyzny. Trzeba zupełnie nie znać historii i być ślepym na to, co się wokół nas dzieje, aby móc temu zaprzeczyć.*

Zaczynam od cytatów z hasła nie najważniejszego w słowniku zabobonów, ale bardzo dla niego charakterystycznego, bo ilustruje ono, jakim stylem, w jakie schematy i jaką mentalność uderza autor. A wali on generalnie w mentalność współczesną, inaczej –

w światopogląd człowieka masowego, co oczywiście nie jest równoznaczne z tzw. prostym człowiekiem, by odwołać się choćby do świetnych analiz Ortegi y Gasset. Mentalność ukształtowaną (choć już i nieco rozczarowaną) przez idee oświeceniowego racjonalizmu; uwiedzioną (ale i zawiedzioną) obietnicami postępu, zorientowaną scjentycznie, sceptycznie i relatywistycznie, lecz z tego zorientowania częstokroć całkiem zdezorientowaną i w efekcie poszukującą wyjścia z nowoczesnych błędów w głupstwach – zabobonach klasycznej, by tak rzec, ciemnoty. O. Bocheński zalicza do zabobonów zarówno RACJONALIZM głoszący, że *rozum, tj. doświadczenie i wnioskowanie wystarczają, aby znaleźć odpowiedź na wszystkie pytania, jakie człowiek może sobie postawić*, jak też IRRACJONALIZM i jego pochodne, czyli obok oświeconego zwalczają też ciemne głupstwo.

Czy zawsze trafnie? Sprawa to mocno dyskusyjna, ale też kto chce prowokować, ten zbytnim skrupulantem w wyważaniu myśli być nie może. Kompetentni naukowo krytycy „Stu zabobonów” mogliby nie bez powodzenia wyklócać się o to np., czy jest i czym jest FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA, a także bronić FILOZOFII NOWOŻYTNEJ, której autor nie tylko stanowczo odmawia wartości pozytywnych (ułaskawiając jedynie Hume’a i Leibniza), ale widzi w niej jedną z głównych przyczyn ogłupienia ludzkości, czyli właśnie plagi zabobonów. Dodaje przy okazji – może nie bez racji – że filozofia nowożytna nie stworzyła *żadnej godnej ten nazwy filozofii miłości*. Ale – księżo profesorze! Jakże wspaniałą filozofię obowiązku, powinności stworzył Kant! Bliski winien on być autorowi słownika choćby jako przeciwnik relatywizmu etycznego, a także ze względu na mistrzowską lapidarność wskazań, gdy np. mówi o godziwości norm, które godzi się publicznie wyznawać, bądź poucza: *Postępuj wedle takiej tylko zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym*. No tak, ale o. Bocheński pod hasłem ETYKA pisze, że *filozof jako taki nie może przepisywać ludziom, jak mają się zachowywać, to jest moralizować*. Jak go zwał, tak zwał. Niech moralizuje jako nie-filozof, lecz „prywatna osoba”, niemniej nie ulega dla mnie wątpliwości, że żylibyśmy w lepszym świecie, gdyby zamiast „ukąszenia heglowskiego” właśnie przez Kanta została naznaczona świadomość luminarzy kilku ostatnich pokoleń.

By pozostać jeszcze w kręgu zabobonów etycznych. Nie przekonuje mnie zbytnio przekorne odbieranie ALTRUIZMOWI jego znaczeń pozytywnych i dodawanie ich EGOIZMOWI. (Egoistycznie trzeba tylko dbać o własne zdrowie, chorując zatruwamy bliźnim życie.) Zbyt jednostronne znajdują też zaopiniowanie przez o. Bocheńskiego UTOPII, gdy twierdzi, że w dziejach *odgrywały prawie zawsze złowrogą rolę*. Prawda – potencjalna rzeczywistość, jaką jest

utopia, realizuje się często w postaci przeciwieństwa swego celu, zaś wina owego dramatu zawarta bywa już w samej jej treści, nie tylko w metodach realizacji. Ale czymże byłoby nasze myślenie o przyszłości bez utopii? Dobre skutki też one jednak przynoszą, tyle że skutki złowrogie są – rzecz można – chętniej wykrywane i łatwiej policzalne.

Zupełnie i stanowczo nie zgadzam się natomiast z zabobonem ostatnim: **ZWIERZĘTA**, gdy czytam, że *powinniśmy unikać okrucieństw wobec ZWIERZĄT, nie ze względu na same ZWIERZĘTA, ale dlatego, że okrucieństwo wobec nich paczy ludzki charakter i prowadzi do okrucieństwa wobec ludzi*. Pogląd to dziwny, a poza tym nasuwający podejrzenie, iż autor przy literze „z” zapomniał, co napisał był pod literą „a”, mianując zabobonem **ANTROPOCENTRYZM**, i pod literą „h” – **HUMANIZM**, gdzie jest tak bardzo przeciwny wynoszeniu się człowieka nad inne stworzenia. Człowieka będącego wszak częścią przyrody, a jeśli mającego *mowę, rozum, technikę, kulturę*, to nie wyłącznie, bowiem *wiele wyższych zwierząt posiada je także, choć zwykle w niższym stopniu niż my*. Niekonsekwencja to dziwna, błąd natomiast (zabobon!) wielki. Nie wolno być okrutnym wobec zwierząt po prostu i przede wszystkim dlatego, że zwierzęta cierpią i gdyby nawet zadawanie im cierpień nie degenerowało, lecz uszlachetniało człowieka, też byłoby złem. Że w pewnych sytuacjach mniejszym złem – to już kwetia osobna.

Wróćmy jednak do głównych zabobonów słownika, tych wyhodowanych i rozkwitłych w atmosferze scjentyzmu, paradoksalnie karmionych zarówno sceptycyzmem jak i naiwną wiarą w postęp; zabobonów, które otwierając przed człowiekiem rzekomo nieograniczone możliwości w efekcie zaczęły go ograniczać, tłumić, redukować.

Czy skutecznie i ostatecznie? Tutaj – może na przekór uzasadnionej skądinąd prawicowej modzie, będącej wszak zdrową reakcją na bezmiar ogłupień lewicowej proveniencji, oceniałabym (prostaczek ocenia historię...) tę wielką lekcję ludzkości jako w pewnym sensie pożyteczną. Ściślej – nadającą się do spożytkowania i też jako lekcję, której w nowożytnych czasach nie sposób było uniknąć. Jako wielkie doświadczenie zrodzone bardziej z rozwoju wiedzy niż mądrości, bardziej z hasła wolności niż braterstwa, a zapewne też tyle z zagubienia moralnego, ile z moralnej wrażliwości. (Przy zabobonie **SOCJALIZM** czytamy, że zyskał on powodzenie z dwóch powodów: *troski o biednych i upośledzonych oraz zazdrości wobec bogatych i uprzywilejowanych*.) Przez tę lekcję lewicowo-racjonalistyczną świat musiał przejść i niewątpliwie po jej zaliczeniu może być mądrzejszy – zwłaszcza o znajomość błędnych dróg i ślepych zaułków, o niebłądą w końcu wiedzę, w jaki sposób trudnych dylematów ludzkiej egzystencji **NIE DASIĘ** rozwią-

zać. Zdziwienie budzi więc we mnie zarówno odnawianie owym doświadczeniom pozytywnych znaczeń, jak też anachroniczne zatrzymanie się na nich, niezdolność do ich przekroczenia. Gombrowicz mówiąc o tym, co go ukształtowało, stwierdził: *Działal też na mnie wolterianizm, ale ten autentyczny, osiemnastowieczny; dwudziestowieczny uważam za marny. Anatol France to trup*. Inaczej, może bardziej zaściankowo rzecz ujmując, zauważyć warto, że u nas Boy (przy wszystkich płyciznach, które trafnie, choć nie w pełni dostrzegał Irzykowski) wniósł do polskiego życia umysłowego na pewno ożywcze skandalizowanie i nie „zaliczyć” Boya w społecznej edukacji byłoby wielką szkodą. Ci jednak (a jest takie środowisko – poboyowisko), którzy zatrzymali się na Boyowskim racjonalizmie i Boyowskie recepty obyczajowe z całą powagą zalecają dziś, Boyowską mentalność wciąż lansują – wydają się przy całej ich pretensji do nowoczesności mocno anachroniczni.

Następna kwestia. Otóż postanie „Stu zabobonów” mimo niechęci autora do relatywizmu odbieram jako myśl znacznie określona właśnie kontekstem historycznym; zapewne w innych czasach, przy innych proporcjach składników potocznej świadomości inny także zestaw pojęć uznałby on za szczególnie ogłupiający. I chyba nie jest to tzw. nadinterpretacja omawianej książeczki. Co zaś do SCEPTYCZMU, jednego z głównych zabobonów, to czy autor sam tej cechy zupełnie pozbawiony sporządziłby taki właśnie zestaw głupstw i błędów? Sceptycyzm bowiem o. Bocheński definiuje arbitralnie, wyłącznie i upraszczająco jako *zabobon polegający na tym, że się we wszystko wątpi*. Oczywiście taki sceptycyzm jest idiotyzmem, samolikwidującym się zresztą, gdyż radykalny sceptyk musi wątpić także w racje własnego wątpienia. Na tak surowy wyrok na pewno nie zasługuje sceptycyzm metodyczny: Wstrzymaj się od sądu, dopóki nie masz pewnych kryteriów prawdy. Trzeba by się też spierać z autorem słownika, gdy pisze, że *sceptycyzm znajduje zawsze zwolenników w okresach rozkładu społecznego. /.../ Natomiast gdy społeczeństwo jest zdrowe i twórcze, nie spotykamy w nim zwolenników tego zabobonu*. Ach doprawdy! „Zdrowe i twórcze” społeczeństwa państw totalitarnych ugniatano nie bez powodzenia na twory idealnie pozbawione wady sceptycyzmu. Ale z drugiej strony... Otóż trudno nie dostrzec, że kryzysy duchowe społeczeństw totalitarnych różnią się zasadniczo od kryzysów duchowych społeczeństw liberalnych. W nich to sceptycyzm – nie tyle pozwaczy, naukowy, ile potoczny, praktyczny – jest faktycznie groźnym a też wściekle irytującym zjawiskiem. W połączeniu z pragmatycznym relatywizmem, z przyzwalającą tolerancją nie szacunku, lecz obojętności, jest on właśnie wszechogarniającą i wszechunieważniającą obojętnością. Wobec bliźniego, wartości wyższych i sensu egzystencji. Jest to sceptycyzm nie

poszukiwań, ale lenistwa umysłowego i moralnego; niechęci do stawiania pytań zasadniczych i braku łaknienia prawdy.

Zauważyć można pół żartem, że ci praktyczni sceptycy dnia codziennego są poniekąd wiernymi uczniami założyciela i mistrza sceptycyzmu, Pyrrona. On to – według znanej opowieści – idąc ze swym nauczycielem Anaksarchem, gdy ten wpadł do głębokiego rowu, obojętnie poszedł dalej, co nauczyciel pochwalił ponoć jako wierność zasadom. O Pyrronie piszą, że był zawsze człowiekiem skrajnie obojętnym (dziś nazwano by go może psychopata), historyjka ta zaś potwierdza moje podejrzenie, że teorie, które człowiek wybiera lub tworzy, częstokroć są tylko alibi, racjonalizowaniem czy idealizowaniem naszych naturalnych skłonności.

Jak liczni potomkowie Pyrrona nie znają swego antenata, tak i liczni obywatele współczesnego świata, którzy nigdy nie czytali Comte'a są duchowymi spadkobiercami POZYTYWIZMU. Najśluszniej o. Bocheński nazywa go zabobonem, bo też jest pozytywizmem współtwórcą mentalności wyjątkowo aroganckiej w swoim lekceważeniu wszystkiego, co wykracza poza nauki empiryczne, jest zabobonem pomniejszającym, redukującym człowieka – smutnym. Zauważyć tu jednak warto, że w świadomości Polaka pozytywizm ma najczęściej inne znaczenie. Nie filozoficzne, lecz historyczno-społeczno-polityczne. Jako przeciwieństwo romantyzmu i powstań, jako ugoda i praca organiczna, nie Comte, lecz Prus i Świętochowski.

Dostrzegając i doceniając wyczulenie o. Bocheńskiego na współczesność czytelnik jego dziwić się może poniekórym hasłom: że też autorowi chce się zwalczać również poglądy przebrzmiałe, prawdy bez wyznawców, pojęcia jeśli nawet symbolizujące nadzieje milionów, to już nie dziś. Po co tępić obecnie choćby zwolenników ANARCHIZMU? Ostatni, sprzed 20 lat, z powodzeniem odnaleźli się w zwalczanych w młodości instytucjach; pod szczytkami służb porządkowych zniknęło piękne hasło: *Cata władza dla nikogo*, zaś ci nieliczni potomkowie 68 r., którzy jęli się metod terrorystycznych, najdalej są bodaj od szlachetnych utopii XIX-wiecznych anarchistów, choć bliscy metodami niektórym ze swych „ojców założycieli”. Z innej beczki: czy SOLIPSYZM miał kiedykolwiek tylu wyznawców i tak interesującą treść, by warto było wskazywać na jego bezsensowność?

I tu uwaga. Aby głupstwo nazwać zabobonem – zwłaszcza w tak szerokim znaczeniu tego słowa, jakie nadaje mu o. Bocheński – wierzyć w nie musi zapewne znacząca grupa ludzi. Znacząca liczbowo bądź wagą swego autorytetu. Na pytanie zaś, dlaczego w danym czasie i miejscu pewne głupstwa się plenią, gdy inne znikają – też nie zawsze łatwo odpowiedzieć. U nas wiara w SPIRYTYZM, NUMEROLOGIĘ, a także w REINKARNACJĘ zdarza się raczej wyją-

kowo, choć podobno – jak pisze autor – ten ostatni zabobon, skądinąd nie najstraszniejszy, wyznaje blisko 30% Francuzów. Jeśli jednak można przypuszczać, że te i im podobne znalazły się w słowniku urochę w charakterze ciekawostek umysłowych, to już niewątpliwie z całkiem innych i całkiem poważnych przyczyn figurują w nim takie pojęcia, jak: **DIALEKTYKA**, **EKONOMIZM**, **KLASA**, **KOLEKTYWIZM**, **KOMUNIZM**, **MARKSIZM**, **PROLETARIAT**, **SOCJALIZM**, **TOTALITARYZM**. Wprawdzie są to już, choć w różnym stopniu, zdetronizowani władcy (europejskich zwłaszcza) mózgów, niemniej skutki ich panowania... Które i jak trwałe?

Oto pisze o. Bocheński, że w imię **DIALEKTYCZNEGO** zabobonu prześladowało się i prześladowuje się jeszcze ludzi zabijając ich nieraz. *Zabobon DIALEKTYCZNY jest jednym z najbardziej złowrogich, jakie znamy.* Czy to jeszcze prawda? W „Polityce” (nr 24/1988), piśmie, w końcu, drukowanym pod marksistowskim zawołaniem, prof. Jurgen Habermas, sławny przedstawiciel szkoły frankfurckiej, co najmniej sceptycznie oceniając współczesne znaczenie marksizmu, a zwłaszcza dialektyki (*Czasami wydaje mi się, że już tylko tu na Zachodzie jakieś resztki lewicy coś tam jeszcze z Marksa przejmują*), powiada tak: */.../ sądzę, że ta tradycja jest bezpłodna już od lat dwudziestych. Zatem właściwie nikt z nas dojrzałych po drugiej wojnie światowej nie mógł traktować materializmu dialektycznego zbyt poważnie.* I dalej, że w jego środowisku już w latach 30. */.../ dogmatyczne przeciwstawienie nauki burżuazyjnej i marksistowskiej odrzucono jako bezsensowne.* Bezsensowne – jak dla kogo. W wydanej u nas w 1977 r. encyklopedii „Filozofia a nauka” (skądinąd pożytecznej i solidnej) autor hasła „Dialektyczna metoda badań” używa tak precyzyjnych naukowo określeń, jak np. *wpływ na współczesnych myślicieli ze strony burżuazji i innych sił wstecznych, choć – pociesza nas – umysłowość burżuazyjna zatraciła obecnie na terenie nauki, zwłaszcza humanistyki, a także na terenie działalności społecznej, siłę wyobraźni.* Jak widać, zaniechawszy mordowania w imię dialektyki, już się nią co najwyżej i coraz rzadziej oglupia, czyli wczorajszy to już może zabobon? Podobnie jak **EKONOMIZM**, bo i ktoś dziś twierdzi, że *zaspokojenie potrzeb materialnych pociąga za sobą automatycznie zaspokojenie wszystkich innych i szczęście ludzi?* *Innym zabobonem jest wierzenie, że ludzie są w pierwszym rzędzie, jeśli nie wyłącznie, związani ze swoją KLASĄ* – pisze o. Bocheński, by przy hasle **PROLETARIAT** wytykać zarówno całkiem obumarły nonsens o ciągłym zubożeniu robotników, jak i ów ozywający czasem – o ich szczególnie postępowej roli w dziejach świata.

Do tej samej grupy zanikających zabobonów należą **KOLEKTYWIZM**, **KOMUNIZM**, **TOTALITARYZM**. Ich zbieżność merytoryczną autor podkreśla twierdząc, że *KOLEKTYWIZM* *znaczy z jednej strony*

*tylę co „komunizm” w szerokim słowa znaczeniu. Z drugiej strony oznacza pogląd ogólniejszy, a mianowicie przyznawanie bezwzględ-
nego pierwszeństwa zbiorowości, społeczeństwu przed jednostką
ludzką. /.../ KOLEKTYWIZM podporządkowuje więc jednostkę całko-
wicie zbiorowości, jego pełnym wyrazem jest totalitaryzm. I znowu:
Gdzie dziś szukać wyznawców totalitaryzmu, więc i kogo przeko-
nywać, że wyznaje ten zabobon? Skompromitowany moralnie,
przegrany politycznie, wyjaśniony naukowo i przedstawiony arty-
stycznie, został ostatnio (w swej wschodniej odmianie) pozba-
wiony nawet pieprzka niecenzuralności, skoro w piśmie
„Sowietskaja Kultura” można było przeczytać, że *Stalinowi udało
się stworzyć idealne państwo totalitarne /.../*. Niedawna polemika
między Passentem, Kisielem i Turowiczem to jakby zabawne
postscriptum kończące temat. Zabawne, choć może i znaczące, bo
jak nazywać przejawy totalizmu (a też innych zabobonów) avant
la lettre oraz jak je tropić, jeśli się pojawią udając, że nie są sobą?*

Wracając do hasła KOLEKTYWIZM – z ulgą stwierdzam, że o. Bo-
cheński nie nazwał zabobonem jego przeciwieństwa, czyli indywi-
dualizmu, które to pojęcie obarczano (według mnie w sposób
nieuprawniony) wyłącznie negatywnymi znaczeniami. Czyż persoa-
lizm nie jest w istocie rodzajem indywidualizmu? Postrzeganie
indywidualizmu i kolektywizmu jako równie groźnych wydaje się
nieporozumieniem, bo też z indywidualizmu zło MOŻE wyrosnąć,
zaś z kolektywizmu – MUSI. Jest on ze swej natury i niemoralny,
i nieracjonalny społecznie.

„Sto zabobonów” to rodzaj traktatu na temat wielkich pomyłek,
ale i pospolitych głupstw, w tym także znikających lub tych, które
wyparte z nauki pętają się w potocznej świadomości albo już po-
grzebane odżywają znów w nowej wersji, z nowymi uzasadnie-
niami. Oto np. zabobon ASTROLOGIA. Wolter pisał, że *nadejdą
czasy, gdy lud przejrzy szalbierstwa wszystkich astrologów*, lecz dziś
widzimy, jak po całej rewolucji naukowo-technicznej lud chętnie
słucha właśnie astrologów. Zabobonu traktującego RELIGIĘ jako
opium dla ludu już się od pewnego czasu nie głosi zarówno na
Zachodzie jak i na Wschodzie, ale są i takie otumanienia; które
nieobecne w jednych częściach świata jeszcze zdrowo żyją w in-
nych, by w jeszcze innych rodzić się dopiero – przykładem NACJO-
NALIZM. Uwzględniając jakby tę geografię zabobonu o. Bocheński
pisze, że *w Polsce człowiek ma tak często wybór tylko między
dwoma rodzajami zabobonów, tymi głoszonymi przez partię i tymi,
którym hołdują ciemni katolicy*. Otóż nie! Przy całym kryzysie
podaż tego towaru jest u nas bogatsza, trwa import z całego
świata.

Skoro historia mentalności jest też historią rodzenia się, trwania
i zmięchu błędnych pojęć, to należy też zapytać: Jakie przekona-

nia wejdą w ludzkie umysły na miejsce oczyszczone z dotychczasowych błędów? Nowe prawdy czy może nowe zabobony? Obserwujemy np. obecnie, jak Kartezjusz najwyraźniej wychodzi z mody; nie bez racji uznano Kartezjański kostium umysłowy za przyciasny i kępujący. Racjonalistyczną spuściznę Oświecenia zaczęto obwąchiwać nieufnie i dziś raczej trzymanie się stereotypu ciemnego średniowiecza jest znakiem ciemnoty. Ale przecież prosta zamiana znaczeń, zmienność intelektualnych mód, to nie wyjście z mroku zabobonów. Duchowe dziedziczenie dokonuje się z reguły pokrętnie, często nieswiadomie, często nawet wbrew woli spadkobierców. Jeśli od pewnego czasu świadomość współdziedziczenia wartości chrześcijańskich upowszechniła się wśród ludzi obojętnych religijnie, to wierzący jakby mniej chętnie dociekali prawdy o swej dzisiejszej tożsamości. Zniesmaczony nie tyle ideami, ile ideologią lewicową współczesny chrześcijanin rzadko dostrzega fakt (mało wszak zaskakujący), że chrześcijaństwo takie, jakie jest teraz, stanowi rezultat TAKŻE przetrwania i racjonalizmu, i Oświecenia, i lewicy, i rewolucji nawet. Można oczywiście zauważyć, iż te znów czerpały wiele ze źródeł Ewangelii, ale nie można wykluczyć, że nasi wnukowie sięgną do Kartezjusza z satysfakcją odkopywania niesłusznie zasypanego źródła.

Trzeba odrzucać zabobony z dumą, że się przezwyciężyło kolejne głupstwa, ale i wdzięczną pokorą, gdyż posłużyły ludzkości choćby jako ćwiczenia umysłowe. Zwłaszcza że liczne z nich – powtórzymy – nie mogły nie zaistnieć! Nie sposób było „urwać się” z zadanej przez historię lekcji, takiej np. jak POSTĘP i związane z nim złudzenia symbolizujące niejako ostatnie parę wieków ludzkiej nadziei i aktywności. To nie mogło się nie zdarzyć wobec odkryć naukowych i geograficznych, niebywałego rozwoju techniki, szalonego przyrostu wiedzy i powstania społeczeństw masowych z ich zadufaniem, ale też zagubieniem w świecie wartości.

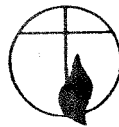
Na szczęście, co nauka popsuła – chce naprawić nauka. W miejscach wymiecionych z zabobonów postępowo-racjonalistyczno-mechanistycznych mamy oto nową fizykę i nową etykę. Zawrotną karierę (choć bardziej w słowach niż w praktyce) robi ekologia. Trwają poszukiwania *nowej świadomości i nowego paradygmatu*, a także *alternatywnych sposobów życia*. Zamiast dialektycznego weszło w modę holistyczne ujmowanie zjawisk; zamiast tak tępionego przez o. Bocheńskiego sceptycyzmu – myślenie lateralne.

Konsumpcyjno-przyzwalające społeczeństwa zachodnie zaczynają odczuwać głód wartości absolutnych i co subtelniejsza konwersacja nie obejdzie się dziś bez „sacrum”, jak doborowy księgozbiór bez Dostojewskiego, Szestowa, Bubera, nowego Kołakowskiego. Ale właśnie! Na Zachodzie mentalność sakralna miałyby zastąpić bądź uzupełnić mentalność liberalną, podczas gdy

u nas akurat fascynują się ludzie liberalizmem bez zastrzeżeń. I znów geografia. Oto Zachód importuje filozofie Wschodu, lecz dla Wschodu (choć niezupełnie tego samego...) import zachodniej myśli ma być ozdrowieńczym przeszczepem. Oderwała się na dobre „wolność” od „równości”; tu wołają o demokrację, gdzie indziej są już nią zdehumorowani; tu głośno o pluralizmie, tam nikt o takich banalach nie wspomina.

Kwestia zatem ostatnia. Czy czas znów unieważni znaczenie tych pojęć, które obecnie zajmują miejsca wymienione z dawnych zabobonów? Czy wejdą one do nowego słownika, oby jeszcze napisanego przez o. Bocheńskiego? Efektowna byłaby odpowiedź twierdząca. Odpowiedź skromniejsza, choć bardziej optymistyczna (i nie relatywistyczna zabobonnie!) podsuwa jednak nadzieję. Nadzieję, że zwłaszcza te wartości i pojęcia, które tak dziś znacząco wiążą się z tęsknotą do prawdy i absolutu, z szacunkiem dla praw jednostki i praw przyrody, są czymś trwałym, bezwzględnym i zawsze cennym. Czymś, co tylko głupota i zadufanie mogłyby opatrzyć mianem zabobonu.

Maria Molek



W zgodzie z naturą i wiernymi

Kościół Św. Jacka w Straszynie k. Gdańska

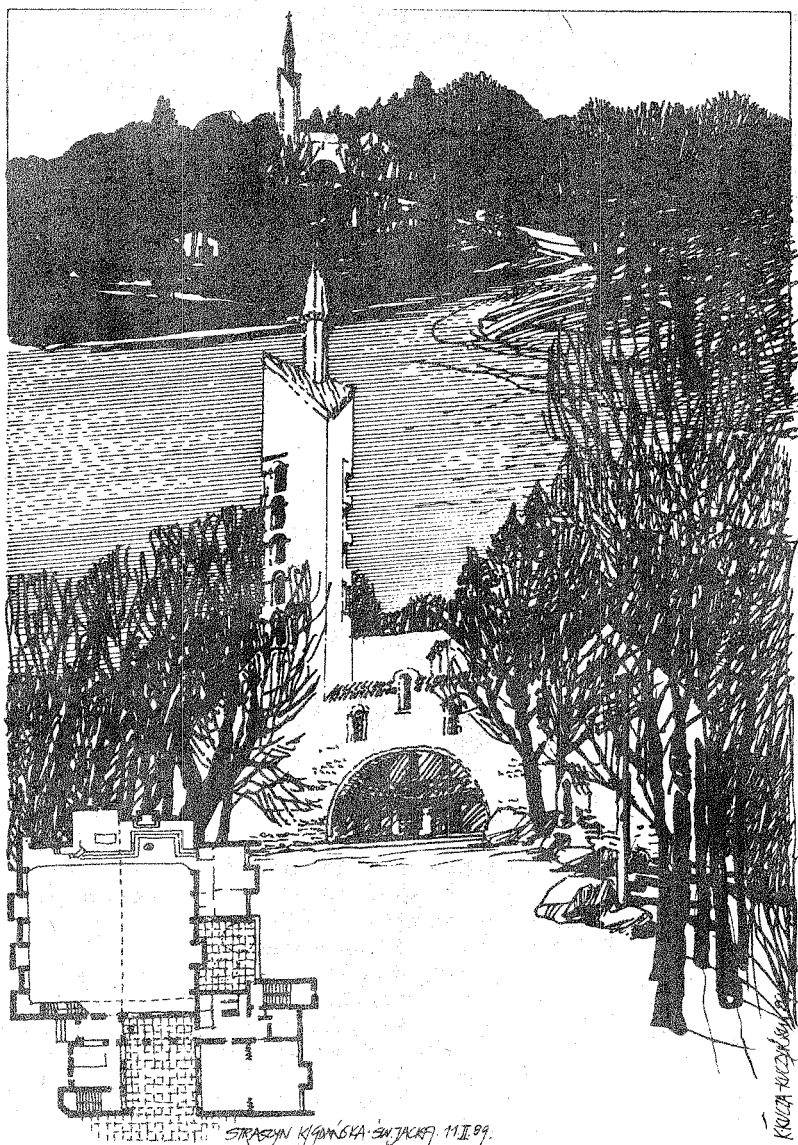
Nieczęsto zdarza się napotkać współczesną architekturę sakralną wpisaną w pejzaż tak, jak dawne wiejskie świątynie czy samotne klasztory. Trudno sobie również wyobrazić tak doskonałe przykłady tej symbiozy, jak zasiedziały na wzgórzu drewniany kościółek w Grywałdzie, wtopione w wapienne podkrakowskie skały opactwo tynieckie czy królująca nad Uchaniem fasada polskiego baroku.

Logiczna symbioza architektury dawnych świątyń z pejzażem wynikała zarówno z założeń ideowego prymatu i kolejności realizacji (świątynia – wieś), jak i z niejako wrodzonej umiejętności pogodzenia się z przyrodą i pokory wobec niej. Pomimo hasła ekologicznego stosunku do krajobrazu nasza cywilizacja wpoila w nas podświadome mniemanie o wyższości techniki budowania nad warunkami naturalnymi. Do zaufania w siłę pomników architektury dołączyła się w naszej polskiej sytuacji politycznej przypadkowość samych lokalizacji świątyń, które – często wymuszane na władzy – znajdują się na peryferiach.

Nic więc dziwnego, że stając przed pierwszym w moich relacjach kościołem na ziemi gdańskiej od pierwszego z nim kontaktu zostałem porażony właśnie tym wspaniałym odczuciem, jakiego doświadczam w Grywałdzie, Tyńcu, Drohiczynie. A że było to działanie świadome, może uświęcone, niech świadczą piękne i osobiste słowa architekta-autora wypowiedziane w imieniu wszystkich budowniczych świątyni podczas jej konsekracji 28 VIII 1988 r.: *I chyba nikt nie ma wątpliwości, że krajem szczególnie umiłowanym przez Boga są piękne Kaszuby, okolice Gdańska, pełne wzgórz, lasów i jezior. A na ziemi tej czyż jest równie piękne miejsce na kościół Boży, jak to wzgórze w Straszynie? Łagodny stok okolony potokiem z kępą starych drzew, wzniesionych nad pofalowaną okolicą pól, lasów i domów w ogrodach. Wielki patron tej ziemi, św. Jacek, na pewno pomógł Księdzu Proboszczowi znaleźć i uzyskać to miejsce. On to, zakonnik i dominikanin, będący wspaniałym uosobieniem mądrości, skromności i odwagi, był opiekunem całej budowy, natchnął ludzi zapalem, odwagą i wytrwałością, pomógł im znaleźć klimat duchowy tego jedyne miejsca...* Są to słowa prawdy nie tylko o urodzie miejsca, ale i o pokornym podejściu twórcy do jego zadania. Myślę, że nie bez znaczenia jest tu również zgodność osiągniętego efektu z osobą autora. Szczepan Baum, warszawianin z urodzenia, który cały swój kapitał zawodowy poświęcił ziemi gdańskiej, autor pamiętnego i symbolicznego dla pierwszych

współczesnych świątyń polskich kościoła we Władysławowie z równie zręcznie wtopionym w nową architekturę starym kościołem, później twórca wielu gdańskich osiedli i obiektów świeckich – po ponad 30 latach koronuje doświadczenia i przeżycie dzieła sakralnego tym pięknym i skromnym kościołem dla Straszyna. Bo przecież każdy kościół winien być „dla”.

Zalesione wzgórze, na którego południowym stoku rozłożył się kościół, było od 1603 r. cmentarzem rodziny gdańskich patrycjuszów, von Tiedemannów, którzy tu mieli swój dwór i miejsce spoczynku rodu. Fakt ten upamiętnia łacińskim (jednak!) tekstem tablica w kruchcie. Drogowskazem świątyni – tak jak zawsze przed wiekami – jest smukła 36-metrowa wieża. Nie ma wątpliwości, dla jakiego regionu została zaprojektowana. Kontrast iglicy, zwieńczenia i nagle przejście w masyw, to echo sylwety Gdańska, Elbląga – echo Pomorza. Łagodnemu podejściu towarzyszy najpierw krzyż misyjny, potem kapliczka z kamienną figurą św. Franciszka. Prawie romańska w nastroju i fakturze, na tle drzew w ażurze białego prześwitu obramowania, jest dziełem rzeźbiarza-samouka, równocześnie poety piszącego po kaszubsku – Zygmunta Bukowskiego z Mierzeszyna. Jej prostota jest odpowiednim wprowadzeniem w założenie kościoła nawiązujące poprzedzającym nawę wirydarzem do założeń klasztornych związanych z tradycją patrona parafii. Białe, gruboziarniste tynk i wtopione weń nieregularne kamienie z okolicznych pól jednoznacznie określają estetykę świątyni. Po takim wprowadzeniu nie zaskakują surowością granitowe głazy narzutowe wykorzystane jako podstawa mensy ołtarza, chrzcielnica i kropielnica. Wnętrze nawy zostało oparte na kompozycji ciemnego drewna stropu, białych ścian i zamykającej prezbiterium czołowej ściany z surowej cegły. Głównym jej elementem jest negatyw krzyża z wąskich szpar wypełnionych zwykłym bezbarwnym szkłem, przez które delikatnie prześwitują gałęzie okalających wzgórze drzew. Ten krzyż żyje naturą i tylko czerwony kwadrat szkła na skrzyżowaniu ramion przywołuje pamięć Ofiary. Taka bardzo trudna i ryzykowna przestrzennie decyzja – tutaj sprawdziła się. Tak samo jak wspomniane już naturalne głazy, dobierane i wykańczane przez Piotra Nowekę, czy polichromowana, drewniana postać św. Jacka – dzieło Z. Bukowskiego. Wykonana w ciemnej ceramice delikatna Droga Krzyżowa autorstwa Kazimierza Kalkowskiego z Sopotu zamyka niejako główny układ kompozycji sacrum. Nie mam żadnej wątpliwości co do oceny sakralnych walorów tego wnętrza – powstało jedno z najlepszych rozwiązań tej skali, sprzyjające wszelkim chyba formom indywidualnego i zbiorowego przeżywania liturgii. Dopełnieniem opisu staje się fakt realizacji całości w ciągu tylko 5 lat – od kwietnia 1983 do sierpnia 1988 r. Stało się to możliwe



STRASNY KRAMSKA - SUTAKA 11. II. 89.

Kościół Św. Jacka w Straszynie k. Gdańska

autorzy

architektura – Szczepan Baum

elementy rzeźbiarskie – Kazimierz Kalkowski, Zygmunt Bukowski, Piotr Nowek

inwestor – ks. Cezary Annusewicz

dane ogólne

powierzchnia użytkowa – 1200 m²

powierzchnia nawy – 480 m²

pojemność nawy – 1400 wiernych

dzięki bardzo dużej, bezpośredniej pomocy parafian przy budowie i również dzięki pomocy finansowej fundacji katolików niemieckich, zainicjowanej przez Jana Tucholskiego, którego rodzina pochodziła ze Straszyna. Myślę, że te fakty stanowią najlepszy dowód na przyjazne obecnie współistnienie, bywało wrogich sobie, nacji. Ten czas dzisiejszy, zaskakujący – to autokar pełen polskich Niemców czy niemieckich Polaków w dniu konsekracji, to przyspieszony powrót do Gdańska konsekratora, bpa Tadeusza Gocławskiego, udającego się na kolejne negocjacje strajkowe. Tak to nasze budowanie w pięknym pejzażu spleta się z trudną codziennością.

Niech kończą moje opisanie nowej świątyni na wspaniałej ziemi gdańskiej słowa Szczepana Bauma. Należy mu się to. *Stanie się kościół również pamiątką tych trudnych dni sierpniowych, które przecież zbliżyć nas muszą do ostatecznego zwycięstwa /.../ Jest bowiem cały Kościół Boży i ta nasza skromna świątynia także widomym znakiem zwycięstwa życia nad śmiercią i prawdy nad klamstwem...*

Konrad Kucza-Kuczyński

książki

Święta poufałość

Jiří Langer

*9 bram do tajemnic
chasydów*

przeł. z ang. Anna Golewska

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak,
Kraków 1987, ss. 322

Nie ma chyba drugiej religii, w której rygor litery tak kontrastowałby ze swobodą interpretacji i praktyczną niekonwencjonalnością. Tę przewrotną zależność ujawnia Jiří Langer w swojej pełnej wdzięku i łagodnej melancholii książeczce. Martin Buber w „Opowieściach chasydów” rejestrował wysublimowaną mądrość ich dogmatów, nagą prawdę świętości ich cadyków. J. Langer tę świętość ukazał nie tylko w blasku modlitwy i odświętnego uniesienia, nie tylko w aureoli czystej wiary, ale także w szarych odcieniach codzienności, zaglądając chasydom pod suknie, w kąty ich domostw, w ich garnki i talerze, w ich łóżka, w całkiem prywatne zakamarki duszy. Niecodzienna musiała być pasja i determinacja tego praskiego Żyda, który jako młody chłopak, przewyciężając opór obcej kultury, obyczaju, języka, dotarł tuż przed I wojną światową do sedna, do samej podszywki chasydzkiego folkloru i jak nikt inny, żaden z bliż-

szych sąsiadów chasydzkich gmin, zadał sobie trud zrozumienia i przeżycia własnym doświadczeniem fenomenu chasydzkiej mistyki, a jeszcze utrwalił jej specyfikę w literackim kształcie.

Brat Jiřego, pisarz František Langer, mówi w przedmowie do książki o jej wartości dokumentarnej: *Od czasu, gdy brat mój tam mieszkał, przez miasta, wsie, całą krainę chasydów – Bełż, Ropczyce, Leżajsk, Kock i wiele innych miejscowości – przewaliło się więcej fal wojny, niż gdziekolwiek indziej w Europie. /.../ Wszystkie maleńkie wioseczki, w których świętobliwi rabini panowali w imieniu Boga, wszystkie bóżnice i uniwersytety w nędznych, niziutkich chatkach – wszystko zostało zmienione w ruiny i pogorzeliska. /.../ Być może są jeszcze wśród Żydów w Izraelu czy Nowym Jorku garstki starych chasydzkich wiernych zachowujących zwyczaje przywiezione z dawnych domów. Ale są to już tylko reminiscencje przeszłości. Mistyczna rzeczywistość świata chasydów nie może utrzymać się ani pod błękitnym niebem Izraela, ani w zgietku ulic Brooklinu. Tylko biedna, prowincjonalna Galicja stwarzała warunki, w których mogła rozkwitnąć niepowtarzalna, egzotyczna w swej prostocie i naturalności społeczność religijna oparta na absolutnej równości i wolności wiernych wobec Boga, opisana po raz ostatni przez J. Langera w warstwie obyczaju, moralności i wiary.*

Dla tych, którzy szukaliby w „9 bramach” teologicznych rodowodów i filozoficznych uzasadnień chasydyzmu J. Langer przygotował strawną definicyjną pigułkę: *Chasydyzm to spopularyzowana Kabala. Jest to ludowy, po*

części dogmatyczny panteizm przepojony mistyczną magią idei rabinackiego neoplatonizmu i subtelnie przepojony wątkami pseudopitagorejskimi, a wszystko to genialnie zaszczerpione na starym pniu judaizmu starotestamentowego. Uf! Mnie, laikowi w dziedzinie teologii, ta przyprowadzająca o zawrót głowy syntetyczna dawka teorii wystarcza całkowicie, chociaż nie bez zaciekawienia prześledziłam bogactwo genealogii i symbolicznych powiązań chasydyzmu z wszystkimi nieomalże religiami świata, którą to zależność wyklada Langer pokrótce przed rozpoczęciem właściwej opowieści. Dla zainteresowanych stroną anegdotyczną i poznawczym konkretem, a także wyrafinowaną prostotą formy, książka Langer otwiera się wraz z *pierwszą bramą*, spoza której wygląda świątobliwy reb Szołem z Bełza inaugurując pochód chasydzkich osobistości przez kolejnych 9 bram.

Największą wartością tej książki jest dyskretny acz wyszukany humor języka Langer wydobytą z opowieści chasydów jawny humor ich świętości. Przykazanie radości istnienia jako podstawowy i ostateczny imperatyw religii chasydów oddziałuje poprzez opisy ich przygód i prawd wiary także na czytelnika, znacząc go tym szczególnym darem nie kończącego się uśmiechu i wyrozumiałej aprobaty. Bo owe gawędy o chasydzkich świętych musimy przyjmować na wiarę, bez możliwości jakiegokolwiek logicznej czy rzeczowej weryfikacji. Zmyślenie jest dopuszczalne, a nawet pożądane w baśniowej poetyce opowieści. Prawda i nieprawda są jednakowo święte, gdy dotyczą myśli i uczynków duchowych

przewodników pobożnego ludu, którzy co krok propagują idee jakby żywcem przeniesione z epoki greckiego hedonizmu: *Jeżeli nie znajdujesz żadnej przyjemności na tym świecie, choć tak o nią zabiegasz, to co? Wydaje ci się, że dana ci będzie choć odrobina szczęścia na tamtym świecie, jeżeli tu nie uczyniłeś najmniejszego wysiłku, by je osiągnąć?* Chasydzi przy całym swoim powszednim ubóstwie, przy całej wierności rytmom świąt, obrzędów i postów starają się w każdym, nawet drobnym zdarzeniu dnia codziennego dostrzec światelko radości dopasowując odwieczne prawdy do wymiarów własnej oczyszczonej z grzechu racjonalizmu i przesadnej dyscypliny egzystencji. W ten sposób np., podpierając się nieomylnym w każdej sytuacji Talmudem, sankcjonują nałóg palenia tytoniu: *„Niech wszystko, co robisz, będzie tylko i wyłącznie po to, by sprawić przyjemność Niebiosom!” To oczywiście odnosi się także do palenia, przede wszystkim do palenia. Wszak dym rzeczywiście wznosi się ku niebu. Radość jako obowiązek, jako absolutny rygor istnienia zastępuje chasydom i kodeks etyczny, i chrześcijański dekalog praktycznie eliminując z ich życia i pojęcie grzechu, i jego personifikacje. Świątobliwy Jasnowidz z Łublina radując się wesołością rozpustnika nauczał: Wiedźcie bowiem, że gdy Kusiciel namawia człowieka do grzechu, nie tyle chodzi mu o to, by biedak naprawdę zgrzeszył, ile by się tym zamartwiał, by dręczyło go sumienie i smutek duszy, który przychodzi po grzechu. Kusiciel właśnie tego chce. Bo smutek to największe zło na świecie.*

Talmud przywoływany jako miara najwyższa sprzyjał programowej

szczęśliwości chasydów. To on dawał ich religijnym praktykom magiczną siłę i życiową atrakcyjność będąc najdoskonalszym scenariuszem istnienia: *Jedź i pij, i pospiesz się z tym! Albowiem świat, z nim się wszak pożegnamy, jest jak orszak weselny. Tak prędko nas mija. Chwytajmy więc szybko, co się da!* W świecie chasydów co chwila dzieją się cuda za sprawą modłów świątobliwych rabinów, a zwyczajni śmiertelnicy zdobywają wieczność dzięki zasługom doczesnym niezbyt uciążliwym w praktyce. Królestwo niebieskie mają w zasięgu ręki niemalże. Mało się zresztą mówi o tym pośmiertnym bytowaniu, skoro obcowanie z Bogiem na co dzień jest u chasydów regułą. Skoro spotykają Gó w codziennym śpiewie i tańcu, skoro wszystkie, nawet te najbardziej prozaiczne czynności są formami bezpośredniego z Nim kontaktu.

Poufałość chasydów w stosunkach z Nieskończonym zda się nie mieć granic. W bezpośredniości i niekonwencjonalności swojej wiary potrafią łamać prawa i hierarchie, jak ów najbiedniejszy z biednych, nie dopuszczający do świadomości istnienia zła, Zusja. Taką przekorną skargę wnosi na niego rabbi Nathan Adler z Frankfurtu, wielki przyjaciel chasydów: *Ci polscy Żydzi są naprawdę okropni. Jacy natrętni! Jak się pchają! No, pomyślcie tylko: ile razy moja dusza unosi się do nieba, zawsze już z daleka widzę, jak ten Zusja stoi przed bramą niebieską. Jeden tylko Pan Bóg wie, jakim sposobem ten człowiek tam trafia, ale ile razy ja przychodzę, on już tam jest. Doprawdy, ci polscy Żydzi, strasznie się pchają.* Humor stanowi tu jedyną rękojmnię wiarygodności. Śmiech wart jest szalbierstwa, towa-

rzyskiego nadużycia, nawet skandalu, przekonuje rebe Majlech z Leżajska talerzem rozlanej zupy wymuszając na Panu Bogu interwencję natury politycznej, więcej, prowadząc dochodzenie przeciw samemu Najwyższemu oskarżonemu przez Mojsze Wolfa, ojca córki na wydaniu, *o niechronienie swego ludu Izraela na gorzkim wygnaniu; o dozwalanie cesarzom i możnym tego świata, by wynajdowali prawa, którymi nas zniewalają i stwarzają takie warunki, że on, Mojsze Wolf, nie może wydać córki za mąż.* Proces przeciw Panu Bogu kończy się oczywiście korzystnie dla powoda.

Takie i tym podobne historie z życia chasydów rozbijające to naiwną, to żartobliwą intencją desakralizacji sakrum i mitologizacji profanum stanowią pikantną ornamentykę książki J. Langer, która jest przecież przede wszystkim pochwałą chasydzkiej duchowości w jej mistycznych, ponadziemskich wymiarach. Owe nie stoniące od zmysłowych i rzeczowych szczegółów biografie świątobliwych mędrców służą uogólnieniu wyznawanej przez chasydów wiary w duchową naturę materii. *Według chasydyzmu – wyjaśnia we wstępnym rozdziale J. Langer – cała materia jest pełna nadprzyrodzonych „iskier” świętości Boga i czysto ludzkie czynności, takie jak jedzenie, picie, kąpiel i spanie, taniec i akt miłosny, są odmaterializowane i uważane za najważniejsze w służbie Boga.* Wszystkie więc gesty poufałości wobec Boga są wyrazem świętości i realizacją najwyższego porządku świata. Transcendencja nie dokonuje się w nieokreślonej przestrzeni wszechświata, ale wprost na kartach świętej Tory znakowanej żydowskimi rękami, gdzie wybucha

biały płomień na czarnym płomieniu. Księga „Tikunin” tak interpretuje sens kabalistycznych znaków: Wydaje się, że są małe i nic nie znaczące. Lecz gwiazdy na niebie także wydają się z daleka małe i nieważne, a jednak w rzeczywistości to są wielkie światy.

Analogicznie z ludzkimi duszami. Niby nieistotne, a bez nich i sam Bóg przestałby istnieć. *Iskrzące punkty żydowskiego serca* to według rebe Majlecha metafora świata, w którym to, co ludzkie i przemijające może się zrównać godnością i rangą z tym, co Boskie i wieczne w akcie nieustannego stapiania się duszy z nieskończonością.

Adriana Szymańska

„Więc, co słyszać w Polsce“

Stanisław Barańczak

Atlantyda i inne wiersze z lat 1981–1985

Wydawnictwo Puls, Londyn 1986,
ss. 59

Nie zapominajmy, że Stanisław Barańczak jest poetą. Znaczy to wiele w okolicznościach, gdy sprawy kultury zostały przełamane problematyką polityczną, zaś Polacy wybijają się ku niepodległości. Po długich przygotowaniach i poetyckim namyśle

przedstawił on kolejny zbiór swoich wierszy z lat 1981–85 pt. „Atlantyda”. Początkowo nieufnie odnosiliśmy się do nich. Po pierwszym przejrzaniu tomu odłożyłem go na półkę zniechęcony publicystycznością frazy, suchością literackiego tonu*. Było to jednak mylne wrażenie, wynik dawniejszych krytycznych uprzedzeń. Gdy bowiem głębiej czytałem się w teksty, doznałem – najzwyczajniej – wzruszenia. Spoza chłodno brzmiących zdań począłem wydobywać emocje zupełnie niespodziewane. I teraz wiem, poezja Barańczaka, choć niejedno ma imię, zawsze poszukuje możliwości dotarcia do czytelnika, zaś jej powodem jest świat. Brzmi to oczywiście, niemniej wymaga dodatkowych wyjaśnień. Świat nie może być rozumiany jedynie w sposób, jeżeli mogę tak powiedzieć, ontologiczny, ponieważ uzyskuje znaczenie dopiero w sytuacji, gdy staje się miejscem samorealizacji człowieka, umożliwia zaistnienie „człowieka historycznego”. Jednostka oderwana od światomego przeżywania historii umiera, nie rozumie, dokąd zmierza i jakie zadania wyznacza dziś czas. Niemniej doświadczenie lat ostatnich podpowiada (Barańczak mówi o tym ze smutkiem), iż polskie życie, dzieje się w głębi historii złej, objętej przemocą totalitaryzmów, które nie przyznają się do niczego, i w imię partykularnych satysfakcji niszczą naród: „*Kiedys po latach, Historia przyzna nam rację*” / *Ale Historia niczego nie przyzna, nie przyzna / się do niczego, Historia nie odezwie się ani słowem* („Kiedys po latach”, s. 13).

Poeta reaguje na wszelkie przejawy społecznej, narodowej, wreszcie osobistej krzywdy stając po stronie cier-

piących, bitych, samotnych. I choć poezja nie zmniejsza konkretnego zła historii, może wspierać walczących o prawdę. Pomaga w uświadamianiu zagrożeń. Każe przedkładać wartości ewangeliczne nad egoistyczne. Porusza sumienia i – gdy zbliża się do arcydzieła – przynosi nadzieję na godną przyszłość. Mimo zagrożeń, sugeruje poeta, skarbem i zarazem szansą człowieka jest życie duchowe, które przezwycięża nicłość, jest najbardziej ludzkim sposobem obecności i – w konsekwencji – bywa „miejszem” osiągnięcia religijnej prawdy płynącej z kart Objawienia, ale o tym Barańczak zdaje się mówić ostrożnie, przypuszczając ledwie: *To przecież tylko nicłość. Jakże takie nic / ma stanąć pomiędzy nami. Na złość, na zawsze zapiszę / tę kreskę na tęczęwce...* („Grażynie”, s. 12). A świat ma swoje racje zatrzymując człowieka na poziomie radosnej konsumpcji. Autor „Dziennika porannego” dostrzega w tym zjawisku wielkie zagrożenie. Zanik metafizycznej wrażliwości doprowadza przecież do całkowitego unieruchomienia duchowego wymiaru życia. Przy winie i zakąskach nie można dyskutować na poważne tematy. Otóż to! Przypatrując się temu nowemu światu widzi on własne nieprzystosowania, naturalne niejako odmienności. Pisarz wyrósł w otoczeniu spraw i wydarzeń TUTAJ niezrozumiałych, wręcz niepojętych, przyuczony od dzieciństwa, że *nie można być tym, kim się chce* („Résumé”, s. 22). Dlatego uczy się w nim dopiero poruszać, pokonując plemienne ograniczenia, polityczne determinacje. Lecz historia ma nad nim (nad nami) przewagę, gdy zmusza do życia odwróconego, z nieustannym pytaniem: Bić

się, czy nie bić, służyć (...) władzy, czy podjąć strajk? Cały polski naród trwa pod presją tych konieczności. Jesteśmy społeczeństwem dyletantów, przenikliwie zauważa, ponieważ każdy z nas czyni nie to, co do niego należy. Gubimy się w domysłach, politycznej wieloznaczności niszcząc – przy tym – poczucie jednoczącej wspólnoty. W ten sposób poeta dopisuje swój głos w dyskusji dotyczącej problemu tzw. polskości. Cóż naprawdę znaczy, tylekroć podawana w wątpliwość, chociażby przez Gombrowicza, kategoria polskości? Pytanie ważne dla ludzi skazanych na tułaczkę i biedę. Polska to naród, któremu się nie powiedło, ale czy bywamy tak rubasznymi i nonszalanccy, jak chciał Krasiński, albo poddajemy się sarmackiej melancholii, jak domniemywał trochę później Wyspiański? Chyba nie, raczej łączy nas tęsknota za prawdą demokracji, wolności. *Nieuleczalna choroba nadziei, nielogiczna miłość do tych, a nie innych miejsc* wyróżnia nas, naznacza osobistym piętnem, a – ośmielam się przyjąć – związane z religią chrześcijańską przydaje dobra i nadziei. Wiara jest wyborem, który wielu dyktuje sytuacja historyczna, nie zaś duchowa konieczność zniewalająca do kochania Boga, jak pisał Pascal. Dlatego poeta chciałby we wszystkim widzieć etyczne uczciwe powody i motywacje. Bo – ostatecznie – jedynie wartości zgodne z prawdą, dobrem i pięknem przynoszą szczęście. Nie znosi on kompromisów, zaś czystość poetyckiego (życiowego) tonu wydobywa pomijając komplikacje językowe, czy „miespodzianki symbolizacyjne”. Interesuje go natomiast pewien „ruch sensów” przynoszący ową, wedle słów Jakob-

sona, *wartość nadana* czyli poetyckość. Dzięki temu (przy pewnym intelektualnym wysiłku) nawiązujemy porozumienie z autorem podobnie jak my uwikłany w trudny proces odnajdywania „Polaka w Polaku”. Poezja tu omawiana zastawia jednak określone pułapki. Odwołując się do wspólnych przeżyć i doświadczeń politycznych łatwo doprowadza do porozumienia na poziomie publicystycznych emocji. Każdy odnajdzie w poetyckich opisach swoją sytuację totalitarnego zniewolenia, odczuje ciężar, który dźwiga z powodu utraty autentycznych wartości kultury, braku wiary w ocalające dobro spotkania z innym człowiekiem, modlitwy, zaufania w stałe prawa, etyczne nakazy zapisane w naturze i Bożym prawie. Taki odbiór, tylko takie czytanie prowadzi do nieporozumień. Niszczy największą wartość poezji Barańczaka – tajemnicę ukrytą pod zewnętrzną warstwą literackiego opisu. Gdyby nie (trudno tu o właściwe określenie) „metafizyczne coś”, uniwersalny wymiar sugerowanych światów, głos poety nie brzmiałby tak doniosłe. Poezja, nie wolno o tym zapomnieć, wyczerpać się nie może w znaczeniach, które płyną z treści pojęć. Sięga głębiej dotykając tych momentów ludzkiej egzystencji, które tworzą się ponad jednostkowymi ograniczeniami. Staje się niezależnym sposobem poznania, darem języka, pamięci, wiary, ducha, Boga. O tym Barańczak zdaje się przekonany. Stąd jego otwarcie na tajemniczy (bo niespodziewany) wymiar słowa poetyckiego.

Język poetycki mówi inaczej niż najbardziej nawet precyzyjny język mowy codziennej. Bywa odświętny, uroczysty, w związkach rytmu i sym-

bolu powołując do życia „niewyrzalne”. Określenia zależą od wyznawanego światopoglądu, ale ich źródło pozostaje to samo – powiedzieć w taki sposób, aby móc odsłonić jakiś aspekt nieskończenie poznawalnego świata. Poeta jest więc przewodnikiem, stróżem tajemnicy, stróżem bytu, jak chętnie mawiał Heidegger. Barańczak zapewne zgodzi się na przywołaną tradycję, choć pisze w świadomym sprzeciwie wobec takich założeń. Ukrywając w głębokiej strukturze wierszy prywatne marzenia tym bardziej chciałby poruszyć serce i ducha, uczucie i rozum. Poezja jest poezją, przypomnijmy jeszcze, gdy potrafi zaangażować zarówno ciało i ducha, gdy panuje nad swoim głównym tworzywem – językiem.

Tutaj Barańczak pozostaje mistrzem nad mistrzami. Sztukę posługiwania się słowem opanował w stopniu niemal doskonałym. Chyba nie ma wśród polskich twórców (nawet Miłosz nie posiada takiego daru) pisarza o tak wielkiej wynalazczości językowej. Tworzy on zupełnie niewiarygodne zbitki zdaniowe. Metafory są oryginalne, niemal po Leśmianowsku odkrywcze. Marzeniem tej poezji jest jej rola, tak nazwę, interwencyjna. Zobaczcie, jacy jesteście – zdaje się mówić. – Oto wasze słabości, troski i bóle, którym nie potraficie sprostać. Oto wasz kraj (mój kraj), w którym coraz trudniej żyć. Oto wasze nadzieje: znaleźć Atlantyde, miejsce spokoju i zgody ze sobą. Dla wielu stała się nią Europa Zachodnia. Barańczak podaje swoją interpretację emigracji i powiedzmy od razu – nie są to uprzejmości i tony pojednawcze. Zauważa słabości wygnającej tułaczki, choć dostrzega w emigracji także spo-

sób na głębsze rozumienie polskości. Osiągnięcie tego wymaga jednak zdwojonego wysiłku, szalonej miłości. Tylko wielcy patrioci mogą opuszczać swój kraj i tylko oni mogą używać słowa „wypnanie”. Ciśnienie rzeczywistości polskiej jest przeogromne. W omawianych wierszach istnieje ciągle napięcie pomiędzy estetyką a polityką. To umowne określenia. Chcę przez nie powiedzieć, że poeta stara się ograniczać literacką formą emocje swojego kontaktu z rzeczywistością, niemniej czy to w ogóle możliwe? Kroczy po krawędzi tego, co literackie i tego, co życiowe. Z łączenia się i wzajemnego przenikania owych porządków rodzi się poetycki świat włączony w tajemniczy ruch sensów, poddający się im, niekiedy zaś idący jakby pod prąd niespodzianych znaczeń. Pamiętajmy – bywa tak, iż poeta nie jest w stanie zapanować nad żywiołem poetyckiej mowy. Wtedy głos wiersza – dla niego również – jest niespodzianką i wtedy osiąga miarę pełną.

Barańczak żyje konkretem, ani na chwilę nie opuszcza jego widzialnych obszarów. Zasada ta odnosi się do każdej wielkiej poezji. Niemniej jest to konkret, by rzecz tautologicznie, bardziej konkretny, dający konkretne wyniki interpretacyjne, tzn. – taka bowiem potrzeba chwili – świadom estetycznych konieczności wpływa na ludzką działalność. Opisując rzeczywistość nabiera cech wydarzenia moralnego. To jeszcze jeden problem tej książki. Etyka czy poetyka? Skoro dotyka nas cierpienie – wypada pisać? Może wystarczy współcierpiąca obecność...

Poezja Barańczaka – wewnętrznie zwichrzona, pocięta „estetyką”, „ety-

ką”, „depoetyzacją” – nie daje w tym względzie jednoznacznej odpowiedzi. Pomaga tylko zrozumieć, iż nadchodzi czas naszego ocalenia.

ks. Jan Sochoń

* Dałem temu wyraz w artykule poświęconym twórczości Adama Zagajewskiego, zob. *Pomniki istnienia*, „PP” 3/1989.

Antologia Vaticanum II z kluczem

abp Jerzy Stroba

Zadania wyznaczone przez Sobór Watykański II

Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań
1988, ss. 253

Lektura tej książki przede wszystkim prowokuje do postawienia pytania o kryteria, na podstawie których winno się dokonywać antologii soborowych dokumentów. Choć bowiem jej tytuł oraz grafika strony tytułowej sugerują spotkanie z autorską monografią, to jednak mamy w tym przypadku do czynienia z kolejną antologią dokumentów Vaticanum II. Pytanie o przyjęte kryteria, będące podstawą przedstawionego wyboru oficjalnych tekstów II Soboru Watykańskiego – poza innymi względami – jest o tyle ciekawe, że zdaje się wyrastać z pewnej dyskusji, która miała miejsce w ramach Komisji Episkopatu Polski ds. Realizacji Soboru. Wspomina o tym autor we wprowadzeniu do

omawianej książki. Wyraźnie mówi, że w pierwszych latach po Soborze, kiedy wystąpił z propozycją zebrania zadań wyznaczonych przez Vaticanum II, projekt nie został przyjęty przez tę Komisję, która ostatecznie podjęła decyzję wydania streszczenia nauki soborowej.

Ten sam ślad sygnalizowanej przez abpa J. Strobę dyskusji odnajdujemy w przedmowie do innej książki, która ukazała się w dwu wydaniach jako owoc prac Komisji Episkopatu, pt. „Nauka Soboru Watykańskiego II w zarysie”. Redakcją książki zajął się z mandatu Komisji jej członek i zarazem kierownik Instytutu Tomistycznego w Warszawie, dominikanin, o. prof. Bernard Przybylski. Autor przedmowy, ówczesny abp poznański Antoni Baraniak, równocześnie przewodniczący Komisji Episkopatu ds. Realizacji Soboru, wyjaśnia: *Idea książki powstała i dojrzała w dyskusjach Komisji Episkopatu do Spraw Realizacji Soboru Watykańskiego II. Komisja ta postanowiła w swoim czasie opracować, na użytek głównie Episkopatu, normy i dyrektywy zawarte w dokumentach Soboru i będące wytycznymi dla posoborowej odnowy. W trakcie prac ukazały się jakby dwa nurty soborowej myśli, ściśle ze sobą związane: jeden ideowy i doktrynalny, a drugi praktyczny i normatywny. Pragnąc oba te nurty zachować, wysunięto projekt opracowania dzieła, które dawałoby w zarysie wykład całej nauki Soboru, zebranej we wszystkich dokumentach i ułożonej według idei naczelnych oraz wiodących. Dzieło winna cechować wierność wobec myśli Soboru. Sobór sam ma przemówić w nim swoją autentyczną prawdą i swoim duchem¹.*

Do tej samej myśli zdaje się powracać Nadzwyczajny Synod Biskupów zwołany z okazji 20 rocznicy zakończenia Vaticanum II, kiedy w dokumencie końcowym poucza: *Teologiczna interpretacja nauki Soboru powinna mieć przed oczyma wszystkie dokumenty jako takie i w ich wzajemnym powiązaniu, aby w ten sposób stał się możliwy poprawny wykład pełnego sensu wypowiedzi Soboru, nieraz bardzo złożonych. Szczególną uwagę należy poświęcić czterem wielkim konstytucjom soborowym, które stanowią klucz do interpretacji pozostałych dekrétów i deklaracji. Nie wolno oddzielać charakteru pastoralnego dokumentów od ich wagi doktrynalnej, tak jak nie jest uprawnione odrywanie ducha od litery Soboru².* Przytoczone oświadczenie Synodu jest swoistą odpowiedzią na pytanie o kryteria interpretacji dokumentów soborowych, nieustannie powracające od chwili ich opublikowania. Powodem zasadniczego nieporozumienia jest mylna opinia, jakoby II Sobór Watykański był soborem czysto duszpasterskim. Tymczasem – jak zwraca na to uwagę ks. prof. Cz. Bartnik – *był on przede wszystkim pierwszym w historii soborem eklezjologicznym. Był on jakąś zbiorową refleksją Kościoła katolickiego nad sobą samym i nad swoimi relacjami do świata. Był to szczególnie wybuch świadomości kościelnej, który przerodził się w wielki, teoretyczny i prakseologiczny traktat o Kościele³.*

Ogłoszona przez abpa J. Strobę antologia tekstów ostatniego Soboru stanowi kolejny wkład w dzieło przybliżenia polskim katolikom bogactwa soborowych postanowień. Zrodzona z bardzo konkretnego zapotrzebowania, jakie przyniósł zainicjowany

w archidiecezji poznańskiej Synod – już drugi od czasu zakończenia Vaticanum II, jest pomyślana przez autora jako pomoc dla parafialnych zespołów synodalnych. Z założenia ma ułatwić zrozumienie dokumentów soborowych i dopomóc w ustaleniu na ich podstawie tematów do pracy. Książka dzieli się na 16 rozdziałów, z których każdy koncentruje się na zadaniach wyznaczanych przez kolejny z 16. soborowych dokumentów. W ramach poszczególnych rozdziałów wspomniane zadania są przedstawione w odniesieniu do wyliczonych na początku adresatów, np. Kościoła, wszystkich członków Kościoła, Urzędu Nauczycielskiego i Pasterskiego Kościoła w ogólności, Stolicy Apostolskiej, konferencji episkopatów, biskupów ordynariuszy, kapłanów-duszpasterzy, katolików świeckich, profesorów, seminariów, wydziałów, adresatów szczególnych itp. Przy wyliczaniu kolejnych zadań sformułowano najpierw ich tytuł i podano numer punktu odpowiedniego dokumentu soborowego, a następnie zamieszczono fragment oryginalnego tekstu, w którym – według autora antologii – można się doczytać określonego wcześniej zadania. Otrzymaliśmy w ten sposób zbiór cytatów uporządkowanych wokół ustalonych wcześniej adresatów i wyrażonych z nazwy zadań. Całość książki zamyka 1,5-stronicowy indeks podmiotowy. Ten bardzo ogólny wykaz, skupiony na 12. podmiotach, pod nazwą każdego z nich wskazuje przyjęty w antologii numer dokumentu soborowego wraz z podanymi w pracy numerami zadań.

W kontekście tak skomponowanego wyboru oficjalnych tekstów II

Soboru Watykańskiego z całą ostrością powraca poruszony na początku problem przyjmowanych w punkcie wyjścia kryteriów. Jest prawdą, że każda antologia nosi znamiona pewnego subiektywizmu podyktowanego przyjętymi założeniami. Omawiana praca abpa J. Strobry zdaje się podporządkowana względem praktycznym, wśród których na czoło wysuwa się decyzja wyjścia naprzeciw konkretnym zapotrzebowaniom parafialnych zespołów synodalnych. Pragnienie ukazania konkretnych zadań wyznaczonych przez Vaticanum II zdominowało omawianą antologię do tego stopnia, że zaginęły w niej te fragmenty soborowych wypowiedzi, które mając charakter bardziej teoretycznych rozważań zawierają jednak wyraźne zadanie. Jako przykład można przytoczyć fragment Dekretu o działalności misyjnej Kościoła. Autor antologii dwukrotnie cytuje punkt 21 tego dokumentu. Najpierw fragment tego punktu znajdujemy jako zaadresowany do kapłanów-duszpasterzy (66 nr zadania zatytułowanego „Współpraca ze świeckimi w młodych Kościołach”). Kolejny fragment punktu 21 Dekretu znajdujemy jako zaadresowany do katolików świeckich (81 nr zadania zatytułowanego „Zadania świeckich w młodych Kościołach”). Nie przytoczono natomiast fragmentu początkowego 21 punktu wspomnianego Dekretu, gdzie znajdujemy bardzo ważne i istotne dla rozumienia sprawy zdania: *Kościół nie jest naprawdę założony, nie żyje w pełni ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeżeli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat. Ewangelia bowiem nie może zapuścić głębokich*

korzeni w umysłach, w życiu i pracy jakiegoś narodu bez czynnego udziału ludzi świeckich. Dlatego już przy zakładaniu Kościoła należy przywiązywać jak największą wagę do tworzenia dojrzałego, chrześcijańskiego laikatu⁴.

Podobne pominięcia można znaleźć w II rozdz. książki, ukazującym zadania wyznaczone przez Konstytucję dogmatyczną o Kościele. Nie znajdujemy tam np. w ogóle punktu 30 Konstytucji, gdzie m.in. czytamy: *Wiedzą mianowicie pasterze, iż nie po to ustanowieni zostali przez Chrystusa, aby całe zbawcze posłannictwo Kościoła w stosunku do świata wziąć na siebie samych, lecz że ich zasadniczym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi oraz charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła*⁵.

Również w rozdz. XI, mającym zebrać zadania wyznaczone przez Dekret o apostołstwie świeckich, z obszernego punktu 2 cytuje się jedynie ostatnie zdanie (w antologii opatrzone tytułem „Apostołstwo świeckich jako zaczyn w świecie” i oznakowane liczbą 25), które stwierdza: *Ponieważ właściwością stanu ludzi świeckich jest życie wśród świata i spraw doczesnych, Bóg wzywa ich, by ożywieni duchem chrześcijańskim sprawowali niczym zaczyn swoje apostołstwo w świecie* (s. 173). Brakuje natomiast wcześniejszych, choćby tych, z których dowiadujemy się, że: *Istnieje w Kościele różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa. Apostołom i ich następcom powierzył Chrystus urząd nauczania, uświęcania i rządzenia w Jego imieniu i Jego mocą. Jednak i ludzie świeccy, stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej,*

*prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie. I rzeczywiście sprawują oni apostołstwo przez swą pracę zmierzającą do szerzenia Ewangelii oraz uświęcania ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych, tak że ich wysiłek w tej dziedzinie daje jawnie świadectwo o Chrystusie i służy zbawieniu ludzi*⁶.

Na kanwie lektury rodzi się ogólnejsze pytanie o możliwość stworzenia na podstawie dokumentów II Soboru Watykańskiego tak pomyślanego wykazu zadań bez równoczesnego naruszania integralnego nauczania tego Soboru. Trzeba by sobie wyjaśnić w punkcie wyjścia, czy głównym celem Soboru było pragnienie wypowiedzenia tak szczegółowo sformułowanych zadań, czy raczej stawiał on sobie za cel wskazanie pewnych zasadniczych linii i kierunków odnowy życia Kościoła, co nie wyklucza także pojawienia się w licznych przypadkach bardzo precyzyjnie wyrażonych powinności. Udzielenie odpowiedzi na te pytania nie jest zapewne łatwe, ale pozwala pełniej zrozumieć zasadnicze trudności, jakie napotykał autor tak pomyślanej antologii.

Pewną niedogodnością publikacji jest brak wszechstronnej pomyślanych indeksów. Zamieszczenie jedynie niewielkiego i bardzo ogólnego indeksu podmiotowego sprawia, że znalezienie poszukiwanych wypowiedzi Soboru na konkretny temat wymaga wertowania wielu stron książki. Prosiłoby się opracowanie – może obszernego – ale jednak bardzo potrzebnego indeksu zadań, skoro taki tytuł nadano antologii i skoro

w tekście każde zadanie określono z nazwy. Dużą pomocą byłby także indeks tekstów soborowej dokumentacji wybranych do antologii.

Niełatwo w sposób jednoznaczny zakwalifikować tę książkę. Jej charakter wymyka się z całą pewnością standardowym ocenom. Należy docenić inicjatywę skomponowania swoistego wykazu soborowych tekstów inspirujących do konkretnego działania. Jednakże na temat spełnienia założeń tkwiących u podstaw tej inicjatywy wypowiedzieć się mogą najpełniej członkowie zespołów synodalnych, dla których ma ona być pomocą w pracy. Parafrazując słowa autora umieszczone we wprowadzeniu do publikacji należy życzyć jej użytkownikom, aby okazała się *pomocna także w innych okolicznościach*.

ks. Adam Przybecki

¹ *Nauka Soboru Watykańskiego II w zarysie*, Poznań 1986, s. 7.

² *Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje Tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata. Relacja końcowa z Nadzwyczajnego Synodu Biskupów*, pkt 1.5, „Przegląd Katolicki” nr 4/1986.

³ Czesław S. Bartnik, *Vaticanium II jako wydarzenie historyczne i doktrynalne*, w: *W dwudzieste stulecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja – doświadczenie – perspektywy*, Lublin 1987, s. 45.

⁴ *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, s. 709.

⁵ Tamże, s. 203.

⁶ Tamże, s. 581–582.

Kultura „społeczeństwa konsumentów“

Piotr Kowalski

Parterowy Olimp

Rzecz o polskiej kulturze masowej lat siedemdziesiątych

Wrocław 1988, ss. 200

Uznając trafnie, że stwierdzenie *występowania pewnego kulturowego zjawiska oznacza potrzebę postawienia pytania o jego społeczne znaczenie i mechanizmy nim rządzące* (s. 131), P. Kowalski w książce opatrzonej niezwykle wymownym tytułem, sygnalizującym wielość sprzeczności, z jakimi uporać się musi badacz, a które warto poznać m.in. dlatego, że ich pojęcie otwiera drogę do zrozumienia części przynajmniej zjawisk znamienych dla dzisiejszej kultury polskiej, zajął się złożonym zespołem problemów znamienych dla polskiej kultury masowej lat 70. Choć autor nie podjął wywodów w specjalny sposób uzasadniających wybór tego okresu i nie przeprowadził osobnej argumentacji periodyzacyjnej, lata, którymi się zajął, stanowią wyraźnie fazę wyodrębnioną i zarazem definitywnie zamkniętą w dziejach kultury polskiej, na marginesie zaś tego faktu rodzi się refleksja, iż rzadko się zdarza w badaniach o charakterze historycznym, by okres tak chronologicznie mało odległy z taką specyficzną łatwością poddawał się obiektywnym uogólnieniom. Wielkie przemiany, jakie zaszły w polskim życiu zbiorowym począwszy od lata 1980 r., stanowią w historii kultury polskiej

granicę tak wyraźną, że z perspektywy kończącego się ósmego dziesiątka lat naszego wieku widać wyraźnie i ostro, iż wtedy właśnie definitywnie kończył się okres tzw. literatury Polski Ludowej, jak rzecz nazywano nie tylko w podręcznikach szkolnych, czasem zresztą taki tytuł noszących. W refleksji nad literaturą i kulturą w latach 60. i 70. zastanawiano się nieraz nad tym, gdzie przebiega granica współczesności – wyodrębniając literaturę i kulturę Polski Ludowej jako fazę samodzielną i odrębną, dla różnych celów, nie tylko badawczych, usiłowano datę startową owej współczesności dziwnie odciągając w czasie wstecz. Jeden z historyków literatury twierdził z całym przekonaniem, że *rok 1905, a nie 1918, stanowi datę przełomową w kulturze polskiej. Rok 1905, nie 1918, jest początkiem do dziś trwającego cyklu historycznego w naszej literaturze. Rok 1905 jest prologiem wieku XX u nas, jest – mimo że prawie nikt tego nie pamięta – rzeczywistym progiem współczesności*. Inny z badaczy jeszcze śmieiej projektował rozumienie współczesności jako swoistego *tekstu bez granic*, by do pojęcia współczesności móc włączać te wszystkie, nawet historycznie odległe, zjawiska, które się w niej aktualizują. Nie można wykluczać, że pomysły takie opierały się na szlachetnych intencjach: otwieranie granic współczesności i obejmowanie tym pojęciem zjawisk faktycznie odległych w czasie, a zatem już historycznych, stwarzało w refleksjach nad kulturą i literaturą osobliwą szansę poszerzania, pomnożenia metod badania owej współczesności, pozwalało bowiem na stosowanie do tzw. literatury (i kultury) Polski Lu-

dowej metod badania użytecznych np. w ocenach dwudziestolecia. Bywał to jednak i pozór, skoro przy okazjach takich akcentowano także, że *bliższe nam, niż dwudziestolecie wyrosłe z roku 1918, są fermenty ideowe z okresu 1905*. Otóż przełom lat 80. całkowicie obalił zasadność tych spekulacji i odsłonił niecelowość manewrów ujawniając, iż są one tylko grą pozorów, manipulacją i w istocie mistyfikacją. W nagłym błysku wydarzeń współczesność sama siebie zdefiniowała, dramatycznie wręcz ukazując, że rozgrywa się hic et nunc. Czy się to komu podoba, czy nie, rzeczywistość życia sama dobitnie wykazała, że w badaniach nad formami życia literatury i kultury w kraju granica między historią a współczesnością przebiega właśnie z początkiem ósmego dziesiątka lat, co tym wyraźniej pozwala widzieć obecność kiepskich relikwów przeszłości we współczesności życia kulturalnego, czego najlepszym dowodem jest telewizja.

P. Kowalski o kwestiach tych nie pisał, ale doskonale zdawał sobie z nich sprawę i czyniąc przedmiotem swej analizy zagadnienia kultury masowej w Polsce lat 70. najważniejszym przedmiotem swej uwagi uczynił ogromny kompleks sprzeczności pomiędzy teoretyczną refleksją nad kulturą w tamtych latach, niejednokrotnie woalującą oficjalne założenia polityki kulturalnej, acz i często werbalizującą je wprost, a rzeczywistym kształtowaniem się oblicza kultury masowej tego czasu. Jego książka jawi się zatem jako praca historyka badającego okres już zamknięty i dzięki temu owe sprzeczności są tu jawniej widoczne. Wnikliwe analizy autorefleksyjnych wypowiedzi o polskiej

kulturze masowej prowadzą tu do ustalenia, iż w myśl oficjalnej polityki kulturalnej *kultura masowa w warunkach socjalistycznych skupiona jest na wzorotwórstwie, wychowywaniu, kształceniu, eliminowaniu postaw szkodliwych* (s. 21). Wynika z tych analiz także osobliwy obraz samozadowolenia takich autorefleksji. Rzecz można, iż w rozważaniach nad ową kulturą masową konstatuje się, że Polska rośnie w siłę, ludzie żyją dostatniej, zaś kultura masowa przez środki masowego oddziaływania szerzy oświatę, prowadzi szeroko pojętą pracę wychowawczą, udziela rzetelnej informacji oraz dostarcza, godziwej rozrywki (por. s. 21). Świadomość tych wartości pozwalała na zdystansowane i pełne spokoju traktowanie, uchodzących w myśl realizowanej strategii za negatywne, takich cech kultury masowej, jak jej komercyjność z wszystkimi możliwymi implikacjami. Zarazem jednak (i autor zwraca na to baczność uwagę), znamionną cechą ówczesnej autorefleksji kultury masowej było dostrzeganie szeregu „wad” w postawach zbiorowych uczestników kultury masowej. Ale i te wynaturzenia w owej autorefleksji osobliwie były osławiane: telewizja traktowana jako samoistna instytucja tę miała wadę, że „podlizywała się” publiczności, inne zaś skrzywienia były tłumaczone np. przez pryzmat patologii społecznych. I choć autor syntetycznych wniosków na temat owej autorefleksji nie formułuje (a szkoda), to przecież jednak z jego głębokich i bardzo subtelnie, obiektywnie i taktownie prowadzonych analiz wyłania się obraz bardzo wyraźny, w swej arkadyjskości niemal zabawny. Dworska krytyka (tego terminu Ko-

walski nie stosuje) opisuje współczesną kulturę masową w kategoriach decydenckich oczekiwań, w takich samych kategoriach ujmując zjawiska o tyle negatywne, że niezbyt zgodne z intencjami twórców polityki kulturalnej. Stojąca na wysokim koturnie naukowej refleksji i cenionej publicystyki „autorefleksja” kultury masowej lat 70. była w istocie dość bliska odkrycia jej słabości, a jednak uczynić tego ani nie potrafiła, ani nie chciała.

Równie ważna – tak dla historii naszej kultury jak i dla analizy jej dzisiejszej współczesności – jest druga, obszerniejsza część książki Kowalskiego, przynosząca dokładną analizę przede wszystkim mechanizmów odbioru różnych wytworów kultury masowej lat 70. Nie będąc w stanie stworzyć pełnej monografii zagadnienia, autor skupił tu uwagę na zjawiskach najbardziej frapujących ogromną publiczność – konsumentów kultury masowej, ogarnął jednak w dokładnych analizach i napomknieniach niezwykle szeroki krąg zjawisk. Z metodologicznego punktu widzenia bardzo tu jest ważne, że stosując instrumentarium metodologiczne stworzone przez wybitnych i najwybitniejszych badaczy kultury i kultury masowej Kowalski niemal stale ich metody koryguje, modyfikuje, udoskonala i adaptuje do specyficznych warunków polskich, okazuje się tu bowiem raz jeszcze, że ontologia badanego przedmiotu decyduje o sposobach jego poznawania. I tak np. świetne analizy Morina i Hoggarta wyjaśniające mechanizm współczesnego gwiazdorstwa znajdują tu uzupełnienie i dopełnienie związane z pararealitycznymi skłonnościami kultury polskiej (s. 132). To właśnie dzięki

temu analizy prowadzone przez Kowalskiego wyjaśniając dogłębnie specyfikę polskich zjawisk, nadają jego sądom istotną wartość diagnostyczną. Co przy tym ważne, nie idzie tu tylko o uchwycenie sposobów sterowania kulturą i polityką kulturalną, lecz także o następstwa oddziaływania rodzimej tradycji kulturalnej, jakby wbrew intencjom twórców owych programów wprowadzających do tekstów kultury i przede wszystkim mechanizmów ich odbioru masowego elementy specyficzne, w ostateczności powodujące rozmiękanie się intencji i skutków.

Otóż to, co w książce Kowalskiego jest najbardziej pasjonujące, to właśnie precyzja obrazu tego rozmiękania się intencji i rzeczywistych skutków. Na niejednym miejscu autor dochodzi do – doskonale argumentowanych – wniosków o w gruncie rzeczy „obcych klasowo” ideałach formułowanych przez teksty kultury masowej. Wygląda na to, jakby reguły odbioru kultury masowej wyłamywały się z ram indoktrynacji, co działo się nie tylko za sprawą apriorycznych odbiorczych intencji, ale za sprawą rzeczywistego kształtu owych tekstów kultury masowej. Świetnie to widać u Kowalskiego na przykładzie analizy seriali telewizyjnych czy w omówieniu sposobu funkcjonowania filmów historycznych. Może jednak najwyraźniej rzecz dostrzec można w ślicznym rozdziale końcowym („Obraz sportowych herośców”), ukazującym antynomie między rzeczywistością sposobu istnienia i odbioru sportu wyczynowego a jego życzeniowymi projekcjami tworzonymi w publicystyce sportowej i różnych literackich próbach ujmowania tej problematyki.

Pisanie historii kultury lat tak nieodległych, niezależnie od faktu, że stanowią one epokę już zamkniętą, bardzo jest trudne, z wielu zresztą względów. Dystans czasowy umożliwia łatwiejsze budowanie hierarchii ważności zjawisk (z tym Kowalski poradził sobie świetnie), pozwala też na wyraźniejsze dostrzeganie przemian zachodzących w czasie. W ujęciu Kowalskiego kultura masowa lat 70. (wyłączywszy wstępny rozdział dotyczący autorefleksji) jawi się jako zjawisko synchroniczne, gdy w istocie proces jej dojrzewania i narastania miał charakter dynamiczny i dynamika ta była najsilniejsza właśnie w latach 70., apogeum swe ów proces rozwojowy osiągnął bowiem około 1978 r. Tego Kowalski nie pokazuje, jak również nie pokazuje arcyciekawych pierwszych sygnałów załamania się monolitu (choćby i pozornego) owej kultury masowej, a przecież było to zjawisko uchwytne. Ciekawym sygnałem tego zjawiska a zarazem jego przejawem była recenzja Czesława Hernasa z antologii poezji robotniczej Jana Szczewieja. („Na zamówienie”, „Polityka” 11/1980), inną zapowiedzią była akcja warszawskiego „Politechnika” *odkrywania Bieszczadów po raz drugi*, uważny zaś badacz dopatrzyłby się z pewnością większej liczby znamiennych przejawów tego zjawiska (np. wzrost znaczenia drugiego obiegu w literaturze). Czy jednak można mieć o to do autora pretensję? Być może wyraźniej by się pewne zjawiska zarysowały, gdyby jawniej zostały wpisane w ramy pozornych zmian w naszym życiu zbiorowym zachodzących od początku lat 70. i owych sygnałów autentycznych zmian pojawiających się od początku

1980 r. Czy jednak tak rzecz ujmując P. Kowalski nie musiałby pisać zupełnie innej książki? Na to pytanie trudno znaleźć obiektywną odpowiedź i może sam autor wie najlepiej, jak jest naprawdę. Niezależnie od zasadności bądź bezasadności tych pytań trzeba jednak przyznać, że dokonał Kowalski rzeczy prawdziwie godnej uwagi: wykorzystując bardzo bogaty materiał, zrekonstruował Olimp polskiej kultury masowej lat 70., by jawnie ukazać, że nie wzniosł się on ponad poziom parteru. Tytułowa metafora jest tu kwintesencją diagnozy, ważność zaś tej diagnozy polega i na tym, że otwiera ona perspektywę na stokroć większe jeszcze antynomie polskiej kultury masowej naszego dziesięciolecia. Dlatego warto tę książkę czytać, ceniąc obiektywizm i spokój ujęcia problemów niezwykle złożonych.

Jacek Kolbuszewski

Kruszenie pancerza

Christofer Nolan

Under the Eye of the Clock

Weidenfeld and Nicolson, London 1987

20 VIII 1977 r. w Dublinie partia Fianna Fail odzyskała kontrolę nad senatem, w Indonezji miało miejsce trzęsienie ziemi o sile 8,9 stopnia w skali Richtera, liczba bezrobotnych

w Irlandii przekroczyła 250 000 osób, zaś Christopher Nolan nauczył się zginąć.

Eksperymenty z maszyną do pisania i prętem przytwierdzonym do opaski na jego czole trwały już blisko 3 lata. Bezskutecznie, daremnie; matka chciała zaniechać bezowocnych wysiłków, lecz Eva FitzPatrick z Centralnej Kliniki Rehabilitacyjnej uważała, że nadal jest szansa i nie dawała za wygraną. Wypróbowała działanie nowego leku (Lioresal), który miał spowodować rozkurczenie zastygłych mięśni kalekiego dziecka i umożliwić mu lepszą koordynację ruchów. Wtedy też, właśnie 20 VIII, mając 11 lat, Christopher Nolan napisał swój pierwszy wiersz – „I Learn to Bow” (Uczę się zginąć). Był to jeden z kilkunastu wierszy, które ułożył w głowie, w myśli, w sobie przez poprzednie 8 lat i które zwykł gromadzić w pamięci w nadziei, że któregoś dnia znajdzie się **JAKIŚ SPOSÓB**, by z wnętrza jego kalekiego ciała przenieść je na papier.

JAKIŚ SPOSÓB. Jakiś sposób, bo Ch. Nolan na skutek uszkodzenia centralnego układu nerwowego, którego doznał przy narodzinach, zachowując normalną (ponadnormalną?) sprawność umysłową, skazany został na nieprzemijający paraliż obejmujący swym zasięgiem mięśnie kończyn, twarzy, krtani i języka. Skazany został na życie w inwalidzkim fotelu. Skazany został na niemożność wykonywania jakichkolwiek bardziej złożonych, skoordynowanych ruchów. Nie – nie mógł ani mówić, ani pisać. Skazany został na dożgonne milczenie. To znaczy – **MOGŁOBY SIĘ ZDĄWAĆ**, że został na nie skazany. On sam wierzył bowiem zawsze, iż odnajdzie

się jakiś pomost, który połączy jego świat ze światem innych ludzi; przypuszczał, że – dzięki wytrwałości i nieustannym ćwiczeniom – stanie się nim jego lewa ręka. Było jednak inaczej. Zaaplikowany mu przez E. Fitz-Patrick Lioresal dopomógł przełamać barierę sprzecznych impulsów nerwowych zamieniających każdy najlepiej nawet przemyślany ruch w niekontrolowaną drżączkę. Teraz potrafił już spokojnie wykonywać skłony głową. Na głowę, na czoło założono mu szeroką bawełnianą opaskę, do opaski przymocowano plastikowy pręt skierowany pod niewielkim kątem w dół, zaś na biurku ustawiono ciężką elektryczną maszynę do pisania.

Odtąd, wykonując krótkie, zdecydowane ruchy głową, Christopher końcem plastikowego pręta mógł trafić w jej klawiaturę; najpierw próbował trafiać, potem – po około dwóch tygodniach – trafiał już bezbłędnie. Pojedyncze, mozolne litery zaczęły składać się na sylaby, sylaby poczęły tworzyć słowa, te zaś z wolna rozrastały się w zdania. To właśnie tym sposobem wiersz „I Learn to Bow” został przeniesiony na papier; pierwszy, ten najważniejszy krok został uczyniony.

Każda litera, dosłownie, była kulminacją walki – była owocem ogromnego wysiłku. Ale pisał! Oto przed nim był ów upragniony most! Tak mozolny, tak chwiejny i bolesny, że aż prawie niemożliwy do sforsowania! Ale był – ISTNIAŁ! Zaczęło się wieloletnie „dziobanie” prętem po klawiaturze. Stukrotne, tysiąckrotne pokłony. Każda litera była „TAK” wypowiedzanym na przekór wszystkiemu. Była skokiem ponad ogarniającym go co chwila skurczem. Ten ogromny „yes-

sing” (bo tak mówi o tym dziś krytyka) złożył się na opublikowany w 1981 r. zbiór wierszy „Dam-Burst Dreams” (Marzenia zza tamy), którego tytuł równie dobrze mogłby brzmieć „Zrzucanie kajdanów” albo „Kruszenie pancerza”.

Bywało, że na napisanie jednej strony musiał poświęcić cały dzień. Niekiedy nawet cały tydzień. Nieraz trwało to jeszcze dłużej...

Wszystkie te zdarzenia Ch. Nolan przywołuje w swej drugiej książce „Under the Eye of the Clock” (Na przekór kołu czasu), która ukazała się jesienią 1987 r. Inaczej niż w przypadku wierszy, które nigdy na trwałe nie zdołały wejść do krytyczno-literackiego obiegu, nieomal z dnia na dzień stała się ona bezprecedensowym wydarzeniem literackim. Słowa wykuwane w papierze „metodą jednoróżca”, te słowa zza dławiącego i obezwładniającego knebla, słowa, które na dobrą sprawę przecież wcale niekoniecznie musiały ujrzeć światło dzienne i które na zawsze mogły pozostać uwieszone w zatrzasku, do którego zaciśniętych szczęk nikt nie znał szyfru, nikt nie miał dostępu – tym razem w ciągu zaledwie kilku tygodni stały się dobrem, a właściwie SKARBEM publicznym. Zaczęto omawiać je w telewizji, cytować w cenionych periodykach, obsypywać superlatywami w nie kończących się dyskusjach, by – w końcu – uhonorować je niezwykle prestiżową, przyznawaną na Wyspach raz w roku nagrodą „Whitbread Award”.

Trochę jak w bajce o brzydkim kaczątku. Zawyroковано, że *oto*, w najstarszej tradycji pisarskiej całej Europy (czyż Irlandczycy chlubią się

przy każdej okazji), w tradycji rozpoczynającej się od staroceltyckich runów i rytów naskalnych, *na naszych oczach* przybywa kolejne, ważne ogniwo. Ważne i dziwne – PRZEDZIWNE: bo z jednej strony będące cofnięciem się, a raczej zwróceniem ku przeszłości: z drugiej – stanowiące wyjście w przyszłość i duży skok do przodu. Z jednej strony pisarstwo to bowiem – już choćby z uwagi na samą jego „technikę” – więcej miało wspólnego z rzeźbieniem glinianych czy raczej (opór tworzywa) kamiennych tabliczek przez pradawnych skrybów niżli z „miękkim” pisanem w dobie telefaksów i skomputeryzowanych edytorów tekstu; z drugiej – w sferze językowej oraz w sferze artystycznej ekspresji stanowiło ono jasne nawiązanie i kontynuację twórczości takich irlandzkich mistrzów pióra, jak W. B. Yeats, O. Wilder, S. Beckett i J. Joyce. Tak – nawet przed takimi porównaniami się nie zawahano!

Szczególną uwagę zwrócono na głębie humanistycznego przesłania książki oraz na doskonałe – niepowtarzalne wprost! – splecenie literackiej faktury tego dzieła z jego treścią. Okazało się także, że pisanie autobiografii przez 22-latkę wcale niekoniecznie musi być anachronizmem.

* Bo choć Nolan główną postać swej opowieści opatruje fikcyjnym imieniem i nazwiskiem Joseph Meehan, książka jego ponad wszelką wątpliwość jest właśnie autobiografią. „Under the Eye of the Clock” jest bowiem wstrząsającą historią dzieciństwa kalekiego chłopca, który za wszelką cenę usiłuje wywalczyć sobie miejsce w świecie ludzi pełnosprawnych. Jest opisem codziennego koszmaru – tym bardziej koszmarnego, że nieustan-

nego i że codziennego. Jest dramatyczną, sugestywną i mieniącą się setką odcieni relacją z nieprzerwanej pogoni myśli i zdarzeń, oscylujących to między euforią a rozczarowaniem, to między radosną nadzieją a szlochającym zwątpieniem.

Nolan opowiada kolejno o swym szczęśliwym i niczego jeszcze nie przeczuwającym, najwcześniejszym dzieciństwie spędzonym w irlandzkim Westmath; o wspaniałej rodzinie, która od samego początku była przy nim i RAZEM Z NIM. O pierwszych *lżach zrozpaczonego, całkiem już dorosłego człowieka* wylanych w wieku lat... 3 (!), gdy z wolna zaczął dostrzegać, jak bardzo różni się od innych ludzi; o tych opowiadanych mu przez ojca bajkach, w których mały, dopiero co narodzony zrebak bezskutecznie usiłuje *stanąć na swych chwiejnych, jakże wątpliwych nogach*. Ale w końcu jakoś mu się to udaje.

Przypowieści tej na próżno byłoby szukać nawet w tak bogatej spuściźnie legend jak irlandzka. To ojciec sam ją wymyślił na potrzeby swego kalekiego syna. Z biegiem lat właśnie ona miała się przerodzić w archetypiczny wzorec życia-losu Christophera Nolana i jego książkowego „alter ego” – Josepha Meehana. Dla obu stała się nicią przewodnią i drogowskazem. Co najciekawsze – oni, prawie od samego początku właśnie TAK ją rozumieli. Było to rozumienie przepastne, całkiem osadzone u swych własnych korzeni. Myślenie z tych najgłębszych, w którym myśl była albo kształtem, albo obrazem.

A nigdy słowem.

Bo ani Ch. Nolan, ani książkowy Joseph Meehan nie potrafili przecież mówić. Obu paraliż, oprócz zakucia

w pancerz z bezruchu, wtrącił także do więzienia wzniesionego z najtwardszego tworzywa – z milczenia. Ich usta, język, krtań są jakby wyciosane z drewna; jakby stale były poddane działaniu dentystycznego środka znieczulającego zmieniającego podniebienie w kamień. Żeby być słyszalnym po drugiej stronie, do dyspozycji pozostawały im tylko niewielkie szczeliny i grypsy. To, co ma się do powiedzenia, można np. zapisać na kartce (a więc wariant z prętem zamocowanym do czoła). Można także posługiwać się tym układanym przez lata językiem ze skąpych gestów, wetchnień, grymasów twarzy i pohukiwań; językiem, który z czasem stał się tak samo bogaty jak każdy inny, jednak w którego arkana (jest słownik, jest gramatyka) można wprowadzić tylko najbliższych przyjaciół i najbliższą rodzinę.

Lecz cała ta historia – i to więzienie jest bardzo dziwne. Bo w drugą stronę **WSZYSTKO** w nim słyhać. Szczególnie – to, czego lepiej byłoby w ogóle nie usłyszeć. Słyhać np. to, co mówią koledzy na szkolnym boisku, gdy w jego obecności zastanawiają się, czy Christy-Joseph, ten *fotelowy kuter-noga na kółkach – eejit* – ten *sparaliżowany idiota* – musi nosić pieluchę... I Christy-Joseph widzi, słyszy, jak tamci straszliwie muszą cierpieć, gdy nie mogą się o to założyć, gdy zaraz, natychmiast nie mogą się o tym przekonać... (Tu powinna nastąpić ingerencja cenzora; bo po co dokształcać więziennych strażników?)

W Trinity College, w Dublinie, było już dużo lepiej. Mniej tej zwierzęcej złośliwości i okrucieństwa à la Golding; więcej akceptacji, jeszcze więcej zrozumienia. To tam po raz pierwszy

usłyszał słowa: *Let go and let God* – był to początek emocjonalnego dojrzewania, początek jakże bolesnych przeżyć; wtedy też pojawiła się myśl, żeby pisać. Odtąd przez wszystkie następne lata zrozumienie dla swego losu i wiara już nigdy nie miały go odstępować. A dziś, gdy oblegany przez dziennikarzy – gdy osiągnął dużo więcej niż którykolwiek z jego rówieśników, gdy w swym cierpieniu stara się żyć na tyle normalnie, na ile to tylko możliwe (pije piwo, pali cygara, ogląda „telly”, czyli telewizję) – zapytany został, jaka byłaby pierwsza rzecz, jaką by uczynił, gdyby nagle osunęło się zeń brzemień paraliżu, odpowiada: *O własnych siłach, możliwie jak najszybciej wróciłbym do swego inwalidzkiego fotela...*

– A czy wiadomo, co życie mogłoby ze mnie uczynić, gdybym był zdrowy? – dodaje po chwili.

Dosłownie to samo stwierdzenie pada w książce z ust Josepha Meehana. I mimo tego, że fakt ten raz jeszcze tylko potwierdza, iż „Under the Eye of the Clock” jest przede wszystkim unikalnym dokumentem pewnej wstrząsającej **WALKI**, obecnie w całej wrzawie narastającej wokół tej książki podkreśla się głównie jej narracyjną „inność”, niepowtarzalną stylizację i jakże zaskakujący język. Język na dobrą sprawę jeszcze dziecka. Dziecka bardzo, bardzo kalekiego. Sparaliżowanego aż po nieemożność mówienia. Sparaliżowanego po samą krawędź egzystencji.

Ta niespotykana świeżość oraz siła stylistyki Nolana ma zapewne kilka różnych źródeł. Po pierwsze właśnie to, co mogłoby się wydawać jedną z głównych przeszkód na drodze do jej wypracowania – długie lata spę-

dzione w inwalidzkim fotelu; lata wypełnione tym, co on sam nazywa *GRA W SŁOWA*. Pozbawiony innych możliwości ekspresji i aktywności, Nolan bardzo wcześnie zaczął nie tyle posługiwać się językiem (wszak tego robić nie mógł!), ile... raczej z nim *OBGOWAĆ*. Zaczął się nim bawić tak samo jak inne dzieci bawią się klockami, pluszowymi misiami czy grami komputerowymi, zaś jego stosunek do słowa z czasem przerodził się w stosunek bardzo osobisty i brzemienisty najbardziej intymnymi emocjami. W rzeczywistości – jeszcze na długo przedtem zanim zaczął pisać – „dziobać” – „jednorożyć” – już tworzył: odnajdywał całkiem nowe konteksty dla fraz z wyrażen, które zdawały się zużyte, wytarte i na wskroś przenicowane; wynajdywał całkiem nowe słowa. Sam mówi o tym: *Były to całe słowne wodospady, istne słowne kaskady*. Nie ginęły bez śladu; osadzały się, zastęgały w nadzwyczaj pojemnej pamięci chłopca. I dopiero w kilka lat później poczęły wracać do swej poprzedniej konsystencji – bez pośrednictwa ręki i dłoni, po przecie przytwardzonym do czoła zaczęły spływać na papier.

Po drugie – literatura Nolana wyraza z tego samego typowo irlandzkiego (dublińskiego?) podglebia, z którego swe siły vitalne czerpała twórczość zarówno Joyce’a jak i Becketta. W przypadku „nolanesqui” (bo taki termin już istnieje) potwierdziło się jedynie jeszcze raz to, na co – przy okazji analizy literatury irlandzkiej – zwracano już wielokrotnie uwagę: że bogactwo i stylistyczne odrębności pisarzy Zielonej Wyspy wynika często m.in. z tego, iż angielski wcale nie jest ich prawdziwym językiem ojczystym

(tym bowiem nadal pozostaje „gaelic” – staroceltycki), lecz... jedynie pierwszym acz opanowanym do perfekcji językiem obcym – językiem nabytym. Ta zaś – przez zachowanie doń pewnego dystansu – ma umożliwiać bardziej twórcze i fantazyjne podejście do słownego tworzywa. Osobista, językowa nadwrażliwość autora „Na przekór kołu czasu” spotęgowała więc jedynie pewien bardziej ogólny fenomen.

Po trzecie – na stylu Nolana niezatarte piętno musiała pozostawić jego wymuszona przez kalektwo „metoda” pisarska. Słabość – raz jeszcze – przekształciła się w niebywałą siłę. Owo najbardziej dosłowne z możliwych „pisanie głową” i wysiłek wkładany w każdy pojedynczy wyraz zaowocowały fenomenalną wprost świadomością WAGI słowa i jego nie-spotykaną intensywnością, gęstością. Brak „zapośredniczenia” słowa przez rękę (o jeden filtr mniej niż zwykle... – czyżby?) przydał – z jednej strony świeżości; z drugiej sama „metoda” przenoszenia na papier wzbogaciła prozę tę o niepowtarzalny, rytmiczny, urywany tembr, dźwięczący niczym, najlepiej wysublimowane, literackie „staccato”.

Ch. Nolan dedykuje swą książkę wszystkim ludziom kalekim i niepełnosprawnym. Mówi („jednorożac”): *IM ją ofiarowuję... Traktować ją winni jako zachętę do walki i nieugiętości, jako zachętę do zmagania się z własną słabością, apatią, przedwczesną rezygnacją...* Nadzwyczaj bogata faktura tego dzieła i wyłaniająca się właśnie z niej jego „otwartość” już dziś jednak skłaniają wielu do odczytywania tych stron na co najmniej pół tuzina innych sposobów. Według jednego z nich

zmagania Nolana „kruszącego pancerz” są niczym innym jak spotęgowanymi zmaganiem każdego pismaka i skryby, co z książki jego miałoby czynić przejmującą parabolę kondycji pisarskiej w ogóle – kondycji *człowieka, który swą pracę, dzień w dzień, winien zaczynać nie od budowania zdań i akapitów, lecz od wykuwania całkiem nowego alfabetu i stwarzania całkiem nowego języka...*

Być może z czasem właśnie takie czytanie „Under the Eye of the Clock” utrwali się w annałach literatury, choć – kto wie? – czy rzeczywiście będzie to czytanie najpełniejsze, najbardziej uniwersalne i najbardziej potrzebne.

Roman Warszawski

sztuka

Bez miłości

Malarstwo i rysunek Tadeusza Boruty, Galeria SHS, Warszawa, styczeń – luty 1989

W niedużej salce Galerii Stowarzyszenia Historyków Sztuki na Starym Mieście zmieścił się jeden duży obraz Boruty, osiem mniejszych i rysunki.

Duże płótno próbuje nawrócić nas na pewien typ realizmu, jakiego dawno nie widzieliśmy w naszych galeriach. „Ecce homo” – naga para, kobieta i mężczyzna we wnętrzu, na tle okna, z którego widok szczerze zamyka ścianą przeciwległego domu. Ujęcie frontalne, nieomal przedłużenie tej przestrzeni, w której znajduje się widz. Postaci są malowane opisowo, jakby z zamiarem uzyskania efektu lustra. Autonomia obrazu przejawia się jedynie w przebarwieniach, śladach pociągnięć pędzla, ale nie składa się to na jakieś szczególne wartości malarskie. Sens tego płótna zawiera się raczej w owej bezpośredniej konfrontacji widza z nagimi ciałami ludzi, co może być nawet powodem pewnego zażenowania. Wy-mowna jest też szarość tła, pozór okna, z którego widok jest szczerze zamknięty perspektywą mieszkalnego bloku. Aby nie było żadnych wątpliwości, artysta pofatygował się namalować pęknięcie szyby okiennej.

Serię płócien z cyklu „Eden” również cechuje realizm spojrzenia, poja-

wiają się nawet wyraźne „fotograficzności”, których w poprzednim obrazie można było nie dostrzec lub zignorować je. Artysta posługuje się wyraźnie ciasnym kadrem, zaś ułożone w rzędzie płótna tworzą pewien narracyjny porządek. Fragmenty ludzkich ciał: ręka, noga, korpusy bez głów, są przedzielone przestrzenią pofałdowanego prześcieradła. Biblijny raj, żyzne pole Edenu, to w tych obrazach tylko labirynt fałd prześcieradła; w ostatnim kadrze jest ono całkiem puste.

Rysunki: odwrócony tyłem nagi człowiek w pejzażu zmierza ku horyzontowi zamykającemu i otwierającemu jednocześnie przestrzeń na styku ziemi i nieba. Dwa kolejne pejzaże są bezludne. Fałdy drogi, przestrzenie nieba są pracowicie rysowane mało zróżnicowaną, raczej niezindywidualizowaną kreską kopistów. Wreszcie na koniec, jeśli podążać tą drogą oglądania wystawy, dwa obrazy przedstawiające nagą kłęzącą postać, w ciasnym planie, zwróconą ku górze – „Miserere”.

T. Boruta to malarz wyśniony i wymarzony przez wszystkich, którzy dość mają sztuki nowoczesnej, zarówno tych, którym się ona przejadła (tzn. sporej części naszej krytyki), jak i tych, których ona zawsze śmieszyła lub bulwersowała. Świadczy o tym liczba nagród, które zdążył otrzymać w dość krótkim czasie, oraz zainteresowanie bardzo poważnej krytyki wyrażającej się o nim pochlebnie.

Artysta ten jest – wydawać by się mogło – i mnie po drodze, bo choć umiowałem kiedyś sztukę nowoczesną, a nawet awangardę, to od pewnego czasu, systematycznie na tych łamach, próbuję dokonać wiwi-

sekcji własnej świadomości dokonując jej demontażu, a czasem destrukcji. Twórczość Boruty byłaby więc dobrym probierzem tego, czy zdołałem się z nowoczesności wywikłać i jak gorąco potrafię się jej wyprzeć. Jest bowiem Boruta przykładem dość radykalnej postawy – dokonuje on, wydawać by się mogło, wielkiego skoku ponad tradycją moderny w każdym z jej artystycznych wcieleń. A zatem zarówno ponad tym fetyszyzującym artystyczne środki sztuk pięknych, szukającym ich autonomii i swoistego języka form, który wieńczy różne odmiany sztuki abstrakcyjnej, jak i tym kwestionującym wszystkie formy praktyki i filozofii sztuki, uformowanym w swoisty dyskurs o sztuce, zaś w jednym ze swych ostatnich przejawów nazywanym sztuką konceptualną. Boruta wydaje się pokonywać jeszcze rozleglejszy obszar tradycji nowego, a mającego swe źródło w – wykraczającym poza sztukę – wyzwaniu człowieka rzucenemu wszelkiej tajemnicy. W tej tradycji nowoczesności sztuce jest przydzielona rola rezerwatu, staje się ona zmeliorowanym przez człowieka polem odradzania się mitu lub – używając jeszcze innej metafory – światłem odbłaskowym sacrum, a w późniejszych wcieleniach tej koncepcji – ekranem podświadomości, zwierciadłem głębinowych warstw duszy człowieka.

Boruta zamierza przeskoczyć cały ten obszar świadomości artystycznej uwikłanej w filozofię pustego nieba i pragnie przywrócić sens dwubiegowej relacji – człowiek w obliczu Boga. W ten sposób, wydawać by się mogło, wyprowadza nas z pewnego kręgu praktyki artystycznej i myślo-

wych doświadczeń, nie mówiąc już o różnego typu kontekstach pozaartystycznych stanowiących o materialnym i społecznym kształcie świata od ponad stu lat. Twórczość Boruty to jakby apel, by niejako ponad całą sztuką nowoczesną wznowić praktykę artystyczną w bezpośredniej, niezredukowanej obecności sacrum. Przy czym nie jest to jeszcze apel o sztukę religijną w jakiegokolwiek formie i cokolwiek by to miało znaczyć; kwestia jest zresztą bardzo złożona. Zamiar jego wydaje się nieco inny, choć wcale nie prostszy. Artysta powiada: */.../ jestem przekonany, że to, co robię, stanowi wyraz mojej wiary lub przynajmniej wyraz bycia w tej, a nie innej religii, wyrażającej się w relacji: człowiek, konkretna osoba – w tym przypadku ja, Tadeusz Boruta – a konkretny, osobowy Bóg. Bowiem nie istnieje dla mnie jakaś transcendencja, jakiś absolut, wobec którego zwykło się sytuować sztukę od – co najmniej – okresu modernizmu. Ponieważ jestem katolikiem, tą religią jest katolicyzm, chrześcijaństwo. Co nie znaczy, że nie przeżywam wątpliwości. Przeciwnie. Nie przypadkiem najbliższy jest mi Chrystus na krzyżu, wołający: „Panie, Panie, czemuś mnie opuścił”, kiedy był najbardziej człowiekiem, wręcz zaprzeczając swej boskości („PP” 11/1985). Jest w tej wypowiedzi zawarta nie tyle idea radykalnego powrotu do wizji świata jawiącego się w ostrej opozycji sacrum i profanum, ile nawiązanie do bardziej współczesnych wątków myśli chrześcijańskiej. Niezależnie od tych filozoficznych tropów twórczość Boruty, w moim odczuciu, wydaje się wyrażać postawę człowieka bez wiary w siebie i bez Boga.*

Nie będę Judaszem sztuki nowoczesnej, nie zachwycę się Borutą. Pozostanę raczej spokojnym modernistą demontującym maszynę własnych poglądów wyrosłych na tym gruncie. Rozkładałam ją, bo się zepsuła i nie działa, a tak naprawdę jest potrzebny całkiem nowy korpus przekonań. Ten „nowoczesny” mocno doświadczył swych granic. Z tej myślowej krawędzi wciąż spoglądam ciepło i z nadzieją na ludzką wspólnotę, a jeśli wdycham, to brzmie to raczej: Praktyczny Rozumie, czemuś mnie opuścił. W lepszych chwilach wciąż miewam, być może naiwne, marzenie o takim duchowym ładzie, w którym sceptyk i wierzący nie pozostawaliby w dwóch oddzielnych, wzajemnie nieprzenikalnych światach. Nie dołączę więc do grona entuzjastów twórczości Boruty. Jego malarstwo – ostatnim przykładem jest wystawa w SHS – jest dla mnie odważnym, młodzięcym wyzwaniem i jednocześnie przykłądą porażką.

Radykalne odwrócenie się od moderny, z jej projektem świata i rolami przydzielonymi sztuce, skazuje artystę na nieuchronną konfrontację z dorobkiem przedmodernistycznych formacji stylowych. Tego porównania malarstwo Boruty nie wytrzymuje. Przyjęcie takiej postawy skazuje twórcę na odosobnienie, samotniczą wyspę na oceanie dzisiejszego postmodernistycznego świata. Zresztą, z tych głębokich historycznych wycieczek, jak się wydaje, Boruta powoli rezygnuje.

Przyjęcie bardziej realistycznej postawy ostrego sporu z moderną wymaga lepszej jej znajomości, bowiem inaczej, zamiast przeciwstawiać przekonujące argumenty artystyczne, bę-

dzie się bezwiednie przejmować pewne jej wątki, które przecież utkwiły w naszej świadomości, czy chcemy, czy nie. Kadry quasifotograficzne czy nawet „filmowe” w cyklu „Eden” są wzięte, co by powiedzieć, właśnie z tej uformowanej przez nowoczesność świadomości. W tak radykalnej koncepcji sztuki Boruty użycie takich środków jest oczywiście możliwe, lecz powinno być jakoś dodatkowo wytłumaczone w obrazie. Podobnie jest zresztą z obiektywistycznym płótnem „Ecce homo”. Takie bezdyskusyjne używanie realistycznych konwencji sztuki XX w. musi budzić wątpliwości. Proponowany przez Borutę i wynikający ze szlachetnych intencji typ obiektywizmu widzenia być może przezycięża obcy artyście surrealizm, lecz za to spycha nas do socu (przy czym wylazi on tu, jak na mój gust, w solidnej niemieckiej, tzn. NRD-owskiej, wersji). Skoro takie malowanie, jakby moderny nigdy nie było, jest raczej utopią, to przyjęcie bardziej wiarygodnej postawy sporu z nią wymaga nieco czulszej świadomości artystycznej i bardziej rozwiniętych środków.

Obok autostrady, którą podążają nowocześni, wiedzie również solidna droga kultury chrześcijańskiej. Podążają nią także artyści: literaci, muzycy, architekci. Zaroilo się na niej ostatnio również od młodych malarzy, ale wyglądają oni na trochę zbłąkanych. Gorąca miłość dużej części krytyki raczej nie pomaga im się odnaleźć.

Jan Stanisław Wojciechowski

teatr

Delikatna sprawa

Stary Teatr w Krakowie, „Dybuk”
Salomona An-skiego. Przekład – Ernest Bryll. Reżyseria – Andrzej Wajda. Scenografia – Krystyna Zachwatowicz. Przedstawienie w ramach Warszawskich Spotkań Teatralnych.

1. „Dybuk” A. Wajdy, zrealizowany w Starym Teatrze w Krakowie, miał być, zdaje się, wydarzeniem Warszawskich Spotkań Teatralnych. Przynajmniej przed rozpoczęciem spektaklu na widowni Teatru Dramatycznego panowała atmosfera wydarzenia. Tłum ludzi okupował wszystkie przejścia i schody jak za najlepszych czasów. Na końcu zgotowano autorem owację, więc niby wszystko w porządku – ostatecznie Wajda to Wajda, dał to, czego po nim oczekiwano.

A jednak coś mi w tej sprawie przeszkadza i budzi moje wątpliwości. Nie mam nawet na myśli kwestii artystycznych. Są wprawdzie wielbicieli Wajdy, którzy wobec jego dzieł, teatralnych i filmowych, nie dopuszczają ocen negatywnych widząc w reżyserze nieomylnego mistra. Tak naprawdę różnie to bywa, Wajdzie raz się udaje, a innym razem nie; w ostatnich latach zachodzi raczej ten drugi przypadek. W każdym razie w teatrze, jeśli nie liczyć doskonałej „Zbrodni i kary”, Wajda ma wyraźnie

słabszy okres, zaś „Dybuk” zdaje się tylko potwierdzać regułę.

Ale jak powiadam, to, co mi w „Dybuku” przeszkadza, nie wynika z takich czy innych niedoskonałości reżyserskich czy aktorskich. Jest inna sprawa, delikatna.

2. Przedstawienie ma w sobie coś filmowego, zdecydowała o tym kompozycja przestrzeni. Otwór sceniczny jest mniej więcej od trzech czwartych wysokości zasłonięty czarną materią, co znacznie zmienia jego proporcję, rozciąga go wszerz. To rozciągnięcie podkreślają jeszcze dekoracje ustawione blisko proscenium. Scena staje się płytka, obrazy przypominają kadry filmu panoramicznego. To wrażenie potęguje przezroczysta siatka rozpięta na przodzie sceny oddzielająca aktorów od widzów. Siatka, na pozór niewidoczna, stanowi rodzaj filtru, który zmienia tonację światła, barwy przedmiotów, wygląd postaci, odrealnia je w jakiś sposób, przydaje im Rembrandtowskich półtonów i światłocieni. To wszystko jest zresztą niezwykle wysmakowane i plastycznie fascynujące. Wajda, jak rzadko kiedy, temperuje wyobraźnię, unika ostrych środków wyrazu, prowadzi cały spektakl z powściągliwością, nawet chłodem. Piękno obrazów idzie w parze z dość statyczną akcją eksponującą poetyckie czary sztuki.

Ale te piękności rozciągnięte na trzy godziny są, prawdę mówiąc, męczące, ze sceny zaczyna wiać nudą. Na pół baśniowa, na pół melodramatyczna opowieść o nieszcześliwej miłości, podana w lirycznej oprawie poezji, przyprowadzona żydowskim folklorem i chasydzkim mistycyzmem prowadzi właściwie do jednego tylko

wniosku – Wajdzie chodzi o teatralne odkupienie win polskich wobec Żydów. Wprawdzie „Dybuk” niczym nie upoważnia do takich interpretacji, jest zresztą znacznie ciekawszy i głębszy jako przykład inspiracji wyniesionych przez autora, Salomona An-skiego z lektury „Dziadów”. Ale akurat ten metafizyczny wymiar Wajda spłaszcza, poprzestając na skądinąd szlachetnej intencji przywracania kultury żydowskiej, która kiedyś współtworzyła polski pejzaż duchowy, a potem została zamordowana. Dyskusja, która się ostatnio przetoczyła przez „Tygodnik Powszechny”, mocno podkreślała odpowiedzialność Polaków za Holocaust: jeśli nie przez współudział w zbrodni, to w każdym razie przez obojętność czy zaniedbanie. Mam wrażenie, że ta dyskusja zaciążyła nad przedstawieniem Wajdy, który zdaje się mówić: patrzcie jakie to było ładne, a teraz tego nie ma i wy patrzacie musicie porachować się z własnym sumieniem, czy nie przyłożyliście przypadkiem ręki, gdy to zostało skazane na likwidację.

W porządku, dobrze, nie mam nic przeciwko moralnym rachunkom, nawet tym bolesnym i z psychologicznego punktu widzenia nie całkiem wygodnym. Teatr mógłby być zresztą doskonałym miejscem do takich wiwisekcji. Ale Wajda tylko pozornie apeluje do sumienia, zaś naprawdę nie wychodzi poza urzeczenie pięknościami żydowskiej kultury. I to właśnie mi przeszkadza.

3. Napisałem na początku, że sprawa jest delikatna. Tak, bo poruszanie się w strefie stosunków polsko-żydowskich wymaga ostrożności. Dowiodła tego przywołana dyskusja

w „Tygodniku”, która wychodząc z nad wyraz chrześcijańskich pobudek doprowadziła w rezultacie do rozpalenia emocji.

Nie zamierzam tu, rzecz jasna, kontynuować tej dyskusji. Ale żeby sprawę postawić jasno, chcę powiedzieć, że odżegnywanie się od antysemityzmu nie doprowadzi do niczego dobrego, jeśli lekarstwa na to haniebne schorzenie zbiorowej świadomości będzie się szukać w tromtadrackim i kabotyńskim filosemityzmie. Albowiem antysemityzm i filosemityzm są dwiema stronami tego samego zjawiska: wyróżniania ludzi czy ściślej – podkreślenia ich inności, odmienności. Tyle że raz jest to opatrzone znakiem minus, a raz znakiem plus; antysemita Żydów poniżają, a filosemici – wywyższają. Jedno i drugie świadczy o chorobliwej manii, która źle rokuje na przyszłość.

Teatr ma w tej mierze swoje osobliwe zasługi, „Dybuk” Wajdy jest tylko częścią większego zjawiska i to nawet nie najbardziej charakterystyczną czy gorszą. Myślę tu o fali judaistów, która przechodzi przez polskie sceny tworząc w gruncie rzeczy modę, sezonowy fason, nic więcej. Oczywiście, z teatralnego punktu widzenia tematyka żydowska, a zwłaszcza folklor żydowski są nadzwyczaj atrakcyjne jako – by tak rzec – komponenty egzotycznego widowiska. Kostium, muzyka, pieśni, taniec, obrzędy – to wszystko przyciąga widzów, ale przecież na takiej samej zasadzie, na jakiej przyciąga ich jakaś rewia tropicana czy balet murzyński. W tym sensie twórcy teatru, którzy wywyszli koniunkturę, a dla zachowania wzniosłych pozorów posługują się filosemickimi frazesami o moral-

nych zobowiązaniach wobec wartości kulturowych polskich Żydów, postępują odrobinę nieuczciwie: nie zadają sobie nawet trudu, żeby dotrzeć do istoty sprawy.

Zgłoszone powyżej uwagi nie dotyczą właściwie Wajdy albo raczej jeśli go dotyczą to na inny sposób. Myślę bowiem, że Wajda, podchwytując koniunkturę, był daleki od zwykłego cynizmu. Nie mam nawet wątpliwości, że do realizacji „Dybuka” przystąpił w przeświadczeniu, iż zdemonstruje postawę czystą i szlachetną. Jeżeli zgrzeszył, to naiwnym urzeczeniem, estetyzmem i banałem. I mniejsza już o to, że powstało przedstawienie puste, nudne i płaskie jak ta scena, na której było grane. Gorzej, że pomyślany zapewne jako próba zbliżenia dwu kultur obciążonych przez wiele lat dramatycznymi konfliktami, jest ten „Dybuk” czymś w rodzaju niedźwiedziej przysługi. Zamiast zbliżyć – zniechęca; zamiast fascynować – męczy i irytuje; wreszcie zamiast otwierać jakieś nowe perspektywy – zamyka wszystko w stereotypach. Ale to jest właśnie pułapka filosemityzmu: trzeba uważać, bo jak się przedobrzy, to można pogorszyć. Co zresztą dotyczy wszystkich działań, w których dobre intencje zastępują rzetelną myśl.

Janusz Majcherek



Kilka uwag na marginesie

Po wielu latach nieobecności powraca na ekrany – choć tym razem do wąskiego rozpowszechniania w kinach studyjnych i klubach filmowych – „Człowiek z żelaza” Andrzeja Wajdy. Film owiany legendą – zrealizowany w 1981 r. w zaskakującym, dwumiesięcznym terminie, nagrodzony na początku lata Złotą Palmą w Cannes, rozpowszechniony podczas wakacji i na jesieni w kinach, gdzie zdobył kilkumilionową widownię powtarzając sukces „Człowieka z marmuru”, i wycofany z dystrybucji po 13 grudnia pamiętnego 1981 r. Na szczęście jest to utwór dość dobrze opisany przez prasę kulturalną... choć kto dziś sięga do czasopism sprzed lat?

Poniższy tekst nie rości sobie prawa do bycia recenzją; to tylko kilka luźnych uwag na marginesie filmu, który ciągle prowokuje do myślenia.

1. „Człowiek z żelaza” to film-symbol i film-dokument zarazem.

Film-symbol, gdyż jak rzadko w którym dziele artystycznym zostały w nim wyrażone aspiracje polskiego społeczeństwa, owo dążenie do poszerzania strefy wolności i samodecydowania o sobie. Dzieje zdobywania świadomości przez polskich robotników, dzieje oporu i wreszcie próba wzięcia odpowiedzialności za przy-

szłość we własne ręce – są centralnym punktem Wajdowskiej opowieści rozgrywającej się w latach pomiędzy robotniczym protestem roku 1970 i strajkami roku 1980. Są zarazem centralnym wątkiem powojennej historii Polski.

Film-dokument, gdyż rejestruje tę gorącą atmosferę sierpniowych dni na Wybrzeżu, ale także dlatego, że odzworowuje jakiś archetyp polskiego myślenia o niezależności, w formie, jaką ono przyjmowało Anno Domini 1981. Artystyczna fikcja „Człowieka z żelaza” jest dokumentem nastrojów społecznych i społecznych sposobów racjonalizacji niedawnej, lub właśnie stającej się historii.

W roku powstania filmu zwracano uwagę na pierwszy, symboliczny, zamierzony wymiar wypowiedzi Wajdy. Dzisiaj, z ośmioletniej perspektywy, coraz wyraźniej widać wymiar drugi, nie zamierzony.

2. Opowieść o Mateuszu Birkucie – człowieku z marmuru epoki stalinowskiej i późniejszym niepokodzonym czasów Gomułki – kończy się charakterystyczną sceną w długim korytarzu budynku telewizji. Agnieszka prowadzi na spotkanie ze swym przełożonym odnalezionego syna bohatera swego nie dokończonego reportażu, wierząc święcie w to, że z powrotem otrzyma taśmę i kamerę. W kolejnej opowieści o Maćku Tomczyku – żelaznym synu marmurowego ojca – Wajda rozwiewa te złudzenia. Agnieszka kamery nie dostaje, za to z wilczym biletem zostaje wyrzucona z pracy. Zakres krytyki dozwolonej przez Gierkowską ekipę „liberalnych technokratów” był jednak dość ograniczony.

To fabularne ogniwo łączące oba filmy ujawnia zarazem zasadniczą zmianę perspektywy, z jakiej opowiadana jest historia. Nie tyle perspektywy narracyjnej, ile mentalnej. Powstanie „Człowieka z marmuru” i „Człowieka z żelaza” dzieli zaledwie 5 lat, ale jednocześnie cała epoka historyczna. O ile zaistnienie pierwszego filmu było efektem pewnej liberalizacji, chwilowego ustępstwa ze strony władz (które jednak nie ustąpiły w tym samym czasie w Radomiu i Ursusie), o tyle drugi jest produktem zupełnie nowej sytuacji stworzonej przez domagające się swoich praw – włącznie z prawem pisania własnej historii – społeczeństwo.

Agnieszka w „Człowieku z żelaza” nie rozkłada bezzadnie rąk. Swą opowieść o Mateuszu Birkucie zamierza nakręcić na szesnastce, na ósemce, zwrzeć w serii zdjęć fotograficznych... a niedługo potem dochodzi do wniosku, że zamiast opowiadać historię, trzeba zacząć tworzyć Historię. I na tym polega ta fundamentalna zmiana perspektywy.

3. Zgoda! Na strukturze „Człowieka z żelaza” odbija się pośpiech, w jakim film powstawał. Nie każde ujęcie jest ostatecznie dopracowane, nie każdy gest, kwestia zagrane na sto procent. Może to i lepiej; w zbyt gładkie obrazki trudno czasem uwierzyć.

Trochę szkoda, że Wajda nie domyślał do końca wątku miłosnego; jest on zbyt ilustracyjny. W tym związku uczuciowym brakuje jakiejś pasji, namietności, która każe nie dostrzegać świata i płynących z niego zagrożeń. To wszystko jest w scenariuszu, mówi o tym fabuła, którą oglądamy na ekranie... a jednak nie

przekonuje obraz tej miłości, nie utrwała się on w naszej wyobraźni. Zajęty konstruowaniem politycznego świata Wajda nie miał czasu wsłuchiwać się w indywidualne drgania duszy; nie o nich w końcu robił film.

Nie ma natomiast zgody na powtarzany – zazwyczaj bezrefleksyjnie – zarzut, że konstrukcja narracyjna „Człowieka z żelaza” jest mniej nośna, słabsza, gorsza niż w „Człowieku z marmuru”. Mnie wydaje się, że jest akurat na odwrót, jeśli w ogóle ma jakikolwiek sens takie porównanie.

Osobą, dzięki której narracja posuwa się do przodu, w „Człowieku z marmuru”, jest początkująca w zawodzie filmowca dziewczyna. Zbiera ona dokumentację do filmu, przepytuje różne osoby, ogląda materiały archiwalne – poznaje w ten sposób przedmiot swych studiów: lata 50., a my wkraczamy w tamtą epokę wraz z nią. Kolejne retrospekcje następują po sobie w porządku chronologicznym, co ułatwia orientację w historycznych odnośnikach. Każdy przyrost wiedzy protagonistki, dzięki któremu rośnie także zakres naszej znajomości wydarzeń, ma charakter pozytywny – to wiedza, która ma być wykorzystana w zbożnym celu. Przy okazji badań historycznych Agnieszka dowiaduje się wiele także na temat otaczającej ją współczesności, lecz nie jest przygotowana do tego, by tę wiedzę w jakiś sposób wykorzystać. Kłasyk wariant opowiadki o Kandydzie.

Narracja w „Człowieku z żelaza” jest bardziej przewrotna. Po pierwsze bardziej postrzępiona i chimeryczna, co zakłada jakąś wcześniejszą wiedzę widza na temat wydarzeń, o których mówi film. Po drugie zamiana postaci

filmowca mającego dobre intencje na dziennikarza wysłanego w agenturalnej misji wprowadza dodatkowe napięcia dramaturgiczne. Każdy przyrost wiedzy głównego bohatera, dzięki czemu i my dowiadujemy się czegoś o świecie przedstawionym, ma charakter negatywny – to wiedza, która ma być wykorzystana przeciwko sprawie, z którą się identyfikujemy. Cały film ogląda się więc w stanie przedziwnego „dysonanisu poznawczego”.

Tym bardziej że zawodowy cynizm Winkela w niczym nie przypomina naiwnej szczerości Agnieszki. Winkel doskonale wie, jak i do czego wykorzystać wiedzę, którą zdobywa o historii i współczesności. Co prawda wolałby tego nie robić – nie tyle zresztą z powodów moralnych, ile ze strachu, gdyż gra idzie o zbyt wysoką stawkę – ale nie do niego należy decyzja. W tym filmie teraźniejszość i przeszłość są ze sobą związane, prześwietlają się w sobie nawzajem; pojawia się natomiast problem relatywności posiadanej wiedzy i robionego z niej użytku. Postulat pisania własnej historii przez społeczeństwo jest wpisany w strukturę narracyjną filmu.

Wróćmy jeszcze do mechanizmu dramaturgicznego „Człowieka z żelaza”, do psychodramy strachu z karkotycznym, wstrząsowym finałem. Wszystko polega na powolnym dojrzywaniu zastraszonego, „negatywnego” dziennikarza (i wielu niezdecydowanych widzów? – element perswazji) do statusu wyzwolonego z krępujących moralne odruchy okowów, „pozytywnego” człowieka. W miarę jak rośnie siła strajkujących, w miarę jak coraz więcej dowiaduje(my) się o ich przeszłości, o ich ideałach i ich żądaniach – rośnie jego odwaga, lub

po prostu maleje strach. Gdy Winkel złoży telefoniczną dymisję i z promiennym uśmiechem spojrzy na Stocznice, ustępuje również „dysonanisu poznawczy” widza.

Chociaż historyczna intuicja Wajdy kazała mu umieścić z zakończeniu kilka elementów, które podważają zbyt łatwy optymizm na temat przyszłych wydarzeń, to z pewnością jeden moment społecznego procesu okazał się nieodwracalny. Prysnęła bariera strachu. I o tym właśnie opowiada film – zarówno w sferze treści jak i formy.

Jerzy Uszyński

Listy do redakcji

O ks. Włodzimierzu Cieńskim

Z wielkim zainteresowaniem przeczytałem opracowanie autorstwa ks. Juliana Humeńskiego SJ pt. „Duszpasterstwo wojskowe Armii Polskiej w ZSRR” („PP” 7-8/1988 i 9/1988) oraz uzupełnienie „O duszpasterstwie w armii Andersa raz jeszcze” („PP” 1/1989).

Nareszcie szerzej ukazano postać ks. Włodzimierza Cieńskiego, która zasługuje na osobne opracowanie. W związku ze sprostowaniem daty jego aresztowania we Lwowie przez władze radzieckie (17 IV 1940 r.) pragnę zapoznać czytelników „PP” z epizodem z okresu więzienia tego kapłana. Pragnę to uczynić tym bardziej, że dotyczy on także postaci grekokatolickiego metropolity lwowskiego, Andrzeja Szeptyckiego (na temat którego wreszcie można pisać w Polsce – zob. „Więź” 7-8/1988 czy „Znak” 400/9/-1988). Przypomniął to zdarzenie o. Innocenty M. Bocheński, który przeglądając swój dziennik polowy z 1944 r. znalazł pod datą *Baiano, 10 kwietnia 1944* następującą notatkę: *Opowiadanie ks. Cieńskiego. Pewnego razu chcieli, abym podpisał papier oskarżający metropolitę Szeptyckiego. Sami mówili, że to nieprawda. Odmówiłem. Wtedy przyprowadzili 19-letnią dziewczynę, Polkę ze Lwowa. Pytają mnie znowu: Znasz ją? Nie znam. Nu, podpisiesz? Nie podpiszę. Lu dziewczynę w twarz. Katowali ją przez godzinę, tańcząc podkutymi butami po jej piersiach i brzuchu. Na pewno umarła. Nie mogła tego przeżyć. Nie podpisałem* („Kultura”, Paryż, IV/1986, s. 154-155).

Rodzony brat ks. Włodzimierza Cieńskiego jest do, dziś kapłanem w Złoczowie.

Witold Józef Kowalów

Biały Dunajec, 5 lutego 1989 r.

„Spójrzmy z obu stron“

Pod takim tytułem w styczniowym zeszycie „PP” ukazał się list do redakcji p. Romualda Dybrowskiego. Tekst ten, a zwłaszcza jego tonacja, odbiega – moim zdaniem – od bardzo wysokiego poziomu organu jezuitów. Przytoczę tylko dwa przykłady.

Pisze więc autor: *W latach 1945-50 wiele instytucji państwowych zatrudniało w większości Żydów. Jako takie instytucje wymienia Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, inne ministerstwa oraz wiele wydawnictw. Na szczęście nie*

zetknąłem się nigdy z Ministerstwem Bezpieczeństwa Publicznego, ale miałem do czynienia z różnymi wydawnictwami i mogę stwierdzić, że w żadnym Żydzi nie stanowili *większości*.

Drugi przykład dotyczy mego już nieżyjącego przyjaciela, prof. Juliana Hochfelda, o którym autor pisze, że *większość (jego) pracowników rekrutowała się spośród takich osób*, co w kontekście poprzedniego zdania oznacza Żydów. Otóż prof. Hochfeld, znany przywódca PPS, nigdy nie badał pochodzenia rasowego swych współpracowników, a jeśli wśród nich byli Żydzi, to w znikomej mniejszości.

Grzegorz Jaszuński

Warszawa, 6 lutego 1989 r.

Mity o preferencjach etnicznych

W liście p. R. Dybowskiego („PP” 1/1989) pokutują pewne mity. Pisze on np., że *zarówno przed wojną jak i po wojnie jeśli np. kierownikiem placówki naukowej /.../ była osoba pochodzenia żydowskiego, często otaczała się ona osobami tego samego pochodzenia. Np. u Adama Schaffa oraz Juliana Hochfelda większość pracowników rekrutowała się spośród takich osób, co oczywiście nie mogło być bez wpływu na postawę innych studentów czy pracowników* (s. 158). Byłem przez wiele lat współpracownikiem prof. Schaffa, znałem też dobrze ludzi skupionych wokół prof. Hochfelda. Nie sądzę, aby wśród osób pracujących w placówkach, którymi kierował Schaff, a tym bardziej w obszernym zespole Hochfelda, większość miała pochodzenie żydowskie. Piszę: *nie sądzę*, gdyż nigdy nie zajmowaliśmy się identyfikacją ludzi tego pochodzenia ani szacowaniem ich liczby; nie wykluczam też, iż poza osobami, co do których jestem tego świadom, jeszcze ktoś miał pochodzenie żydowskie, w całości czy w części. Jedno mogę stwierdzić z całą pewnością – pochodzenie nie odgrywało żadnej roli przy przyjmowaniu do pracy. A. Schaff interesował się wyłącznie kompetencjami zatrudnianych jako filozofów-marksistów (zgodnie z ówczesnymi kryteriami, rzecz jasna). Nie interesował się pochodzeniem etnicznym swych współpracowników J. Hochfeld (jego ulubionym uczniem i przyjacielem był zamordowany niedawno Jan Strzelecki). Dobieranie ludzi według pochodzenia etnicznego – obojętnie: aryjskiego czy żydowskiego – było zawsze w naszym środowisku uważane za przejaw rasizmu, za rzecz haniebną.

W Komunistycznej Partii Polski procent członków pochodzenia żydowskiego był wysoki. W olbrzymiej większości byli oni zasymilowani i czuli się Polakami. Najczęściej zrywali ze swym środowiskiem rodzinnym, które zresztą uważało ich za odstępców, chociażby ze względu na porzucenie przez nich religii i obyczajów, które u Żydów odgrywały tak dużą rolę. Częste były małżeństwa

pochodzeniowo mieszane (mam takie w swoim rodowodzie), które zawsze identyfikowały się jako polskie kulturowo. Oczywiście wszyscy solidaryzowali się z komunistami całego świata, ale to już dotyczy komunistów wszystkich narodowości.

Po wojnie u nas właśnie komuniści i ich dzieci byli najchętniej zatrudniani na odpowiedzialnych stanowiskach, toteż na tych stanowiskach znalazło się wiele osób pochodzenia żydowskiego. Jednakże – wedle wszystkich informacji, które posiadam – w polityce kadrowej w czasach stalinowskich było brane pod uwagę wyłącznie zaangażowanie polityczne – w praktyce chodziło o podporządkowanie się linii partii i pełną dyspozycyjność. Być może, chętniej na to szli ludzie z wymordowanych rodzin żydowskich, również niekomunistycznych, pozbawieni dawnego środowiska. Stawali się polskimi komunistami. Toteż np. wszyscy ci, którzy w MBP torturowali przesłuchiwanym, byli polskimi zbrodniarzami stalinowskimi, a to, że jedni z nich pochodzili z rodzin żydowskich, zaś inni z rdzennie polskich, nie miało żadnego znaczenia. Dobierani byli wedle ówczesnych kryteriów politycznych. Wyobrażenie, że w polityce kadrowej preferowano wówczas pochodzenie żydowskie, należy do mitów, które niestety szeroko krążyły w naszym społeczeństwie. Jak widać, krążą nadal.

prof. dr Władysław Krajewski

Jeszcze jeden głos polemiczny

Otrzymałszy także obszerny list p. Jana Leszczyńskiego spod Koluszek ostro polemizujący z p. R. Dybowskim, którego wypowiedź Respondent traktuje zresztą jako *dalszy ciąg kopania Żydów pod pretekstem pojednania*. Przechodząc do konkretów – autor listu kwestionuje m.in. prawdziwość sądów R. Dybowskiego o witaniu kwiatami przez licznych Żydów wojsk niemieckich wkraczających do Łodzi. Było to niemożliwe – powiada J. Leszczyński – po pierwsze z powodu *ograniczenia poruszania się, pobytu, zamieszkania i działalności Żydów na terenie Łodzi z karami, bodajże aż do rozstrzelania /.../* i po drugie wszystkie ulice przelotowe i główna – *Piotrkowska w Łodzi, od momentu pojawienia się pierwszych żołnierzy Wehrmachtu, były absolutnie Juden frei! Hürlersowa V kolumna, niezwykle liczna, znakomicie zorganizowana i napastliwa, oczekiwała już sama na pojawienie się awangard Wehrmachtu, uwalniając wkraczających od niepożądanych widoków Żydów.*

Autor nie zgadza się też z tezą o nadreprezentatywności Żydów w UB. *Wszystkie dane liczbowe, proporcje cytowane przez p. Dybowskiego są wyszane z palca lub wzięte z najmniej miarodajnych publikacji. To są polityczne oszustwa. Między innymi dla jakiegoś tam usprawiedliwienia pogromu Żydów w Kielcach. A także dla odwrócenia uwagi od problemu denuncjatorów, którym żydowskość*

nie można zarzucić. Cała propaganda rządowa tamtych czasów /.../ preparowała ku temu podkłady psychologiczne – pisze nasz Respondent.

Autor zdecydowanie protestuje przeciwko sugestii R. Dybowskiego, jakoby większość współpracowników Adama Schaffa oraz Juliana Hochfelda rekrutowała się spośród osób pochodzenia żydowskiego: *Między innymi spod ręki Schaffa wyszli: Tadeusz Mrówczyński, Henryk Hinz, Tadeusz Jarodzewski, Michał Radgowski, Leszek Kołakowski, Jeszy Szacki, Paweł Beylin, Adam Sikora, którzy zyskali światowy rozgłos. Czy oni wszyscy należeli u Schaffa do wybranych czy upchanych?*

Na tym kończymy wymianę zdań na ten temat.

Redakcja

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Instytut Wydawniczy Pax

Henri Bergson, *Pamięć i życie*, wybór tekstów Gilles Deleuze'a, przeł. Anita Szczepańska. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Rachel Billington, *Imperium kobiet*, przeł. Zofia Kierszys. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Roman Brandstaetter, *Pieśń o moim Chrystusie. Hymny Maryjne*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Henryk Czyż, *Scriptease*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 15000+350 egz. (I rzut 5000+350).

Jan Dobraczyński, *Klucz mądrości*. Warszawa 1988, wyd. XI, nakł. 30000+350 egz.

Marian Dobrosielski, *Rewolucja rozumu. Sprawy świata i Polski*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Focjusz, *Biblioteka. Tom 2 „Kodeksy” 151–222, z j. grec. przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Oktawiusz Jurewicz*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Romano Guardini, *Kościół Pana*, przeł. Kazimierz Wierszyłowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

- Norbert Hagedé, *Savonarola i Florentyńczycy*, przeł. Hanna Olędzka. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.
- Witold Hryniewicz, *My z Zamojszczyzny*, Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 15350 egz.
- Zygmunt Jędrzejewski, *Od września do września*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.
- René Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, przeł. Tadeusz Żeleznik. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.
- Battista Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, przeł. Roman Borkowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.
- Danuta Mostwin, *Szmaragdowa zjawia*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.
- Hanna Muszyńska-Hoffmannowa, *Panna Trau*, Warszawa 1988, wyd. II, nakł. 20000+350 egz.
- Seyyed Hossein Nasr, *Idee i wartości islamu*, przeł. Janusz Danecki. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.
- Jerzy Pietrkiewicz, *Modlitwy intelektu*, wybór i wstęp Stefan Jurkowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.
- John Polkinghorne, *Istnienie świata (spojrzenie chrześcijanina fizyka)*, przeł. Magdalena Iwińska, Anna Jancewicz. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.
- Antonio Possevino, *Moscovia*, po raz pierwszy w całości przeł. ks. Albert Warkotsch. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.
- Gilles Quispel, *Gnoza*, przeł. Beata Kita. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.
- Aleksander Rogalski, *Miedzy fascynacją a krytycyzmem. Z notatnika lektur*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.
- Antoine de Saint-Exupéry, *Mały Księżę*, przeł. Jan Szwykowski, ilustr. autor. Warszawa 1988, wyd. XXII, nakł. 100000+350 egz.
- Wincenty Solek, *Pamiętnik legionisty*, oprac., wstęp i przypisy Wiesław Budzyński. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.
- Tadeusz Sołtan, *Z rachunków mego pokolenia*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.
- Elżbieta Sujak, *Charyzmat zaangażowania. Życie Teresy Strzembosz*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.
- Jerzy Tymiński, *Pisane o zmierzchu. Wspomnienia z lat 1924–1985*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.
- Zdzisław Umiński, *Kanoniczki 1944*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.
- Zdzisław Umiński, *Na północ od Alp*. Warszawa 1988, wyd. III, nakł. 10000+350 egz.

Czesław Znamierowski, *Szkola Prawa. Rozważania o państwie*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego, przekład z j. staro-cerkiewno-słowiańskiego, wstęp i objaśnienia Tadeusz Lehr-Spławiński, uzupełnienia, komentarz i posłowie Leszek Moszyński. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Droga do niepodległości czy program defensywny? Praca organiczna – programy i motywy, wybór, wstęp, przypisy Tomasz Kizwalter i Jerzy Skowronek. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Kościół – świat – świeccy. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000 + 350 egz.

Nie wszyscy są jednego ducha. Maurice C. Burrell, *Wyzwanie kultów*, John Allan, *Medytacja transcendentna – kosmiczne szalbierstwo*. Joga – analiza chrześcijańska, przeł. Włodzimierz Czausow. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitieżu. Z legend i podań dawnej Rusi, wyboru dokonał, przeł. z j. staroruskiego i rosyjskiego, wstępem i przypisami opatrzył Ryszard Łużny. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10350 egz.

Śpiewajmy Bogu. Śpiewnik parafialny, oprac. Feliks Rączkowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 100000+350 egz.

Teologia wyzwolenia a szanse dialogu, pod red. Józefa Wołkowskiego. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu, wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. Henryk Paprocki. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Polskie Towarzystwo Teologiczne

Michał Heller, Józef Życiński, *Wszecchwiat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

La Belgique et la Pologne. Bilan et perspectives de recherches. Colloque belgo-polonais, Université Catholique de Lublin, 7-8 octobre 1977, pod red. Jerzego Rebety. Lublin 1988, wyd. I, nakł. 1000+25 egz.

Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w., praca zbior. pod red. bpa Jana Śrutwy. Lublin 1988, wyd. I, nakł. 1000+25 egz.

Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy, red. Ryszard Łużny. Lublin 1988, wyd. I, nakł. 3000+25 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Czesław Miłosz, *Kroniki*. Kraków 1988, wyd. I krajowe, nakł. 29650+350 egz.

Janusz St. Pasierb, *Doświadczenie ziemi*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Edyta Stein, *O zagadnieniu uczucia*, Roman Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, przeł. Danuta Gierulanka, Jerzy F. Gierula. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 7000+350 egz.

Andrzej Wielowieyski, *Przed nami małżeństwo*. Kraków 1988, wyd. III przejrzone, nakł. 10000+350 egz.

Wiktor Woroszyński, *W poszukiwaniu utraconego ciepła i inne wiersze*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 4650+350 egz.

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Anna Kamieńska, *Do źródeł. Psalmi i inne przekłady poetyckie*. Poznań 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Joanna Kulmowa, *Kto?* Poznań 1988, wyd. I, nakł. 40000+350 egz.

Jacek Woroniecki OP, *Pelnia modlitwy*. Poznań 1988, wyd. III, nakł. 20000+350 egz.

Królowa Tatr. Poznań 1988, wyd. II, nakł. 50000+350 egz.

Pochwycona przez Boga. Henri Caffarel przedstawia Camille C. Poznań 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Wydawnictwo „Aneks“

Zbigniew Brzeziński, *Myśl i działanie w polityce międzynarodowej*. Londyn 1988.
Małgorzata Szejnert, *Słowa i infamia. Rozmowa z Bohdanem Korzeniewskim*. Londyn 1988, wyd. II rozszerzone.

Wydawnictwo Księży Marianów

Legendy chrześcijańskie. Antologia, wyboru dokonali Luigi Santucci i ks. Stanisław Klimaszewski MIC. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 40000+350 egz.

Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych

o. Gabriel od św. Marii Magdaleny OCD, *Kontemplacyjne horyzonty modlitwy*, przeł. z j. włoskiego o. Leonard Kowalówka OCD. Kraków 1988, nakł. 20000+350 egz.

o. Gabriel od św. Marii Magdaleny OCD, *Żyć Bogiem. Rozmyślenia o życiu wewnętrznym na wszystkie dni roku*, t. I, przeł. z j. włoskiego o. Leonard Kowalówka OCD. Kraków 1987.

Wilhelm Huenermann, *Mojeszowe Tablice. Opowiadania dla młodzieży na temat Dekalogu*, przeł. z j. francuskiego o. Efreim Bielecki OCD. Kraków 1988, nakł. 30000+350 egz.

Tomasz Merton, *Szukanie Boga*. Kraków 1988, nakł. 20000+350 egz.

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

„Studia Norwidiana” 3–4. Lublin 1985–1986 (1988), nakł. 1200+25 egz.