

przegląd powszechny 7-8/815-6/89

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

Julian Humeński SJ

NAKASZ 117

Biografia ks. płk. Tadeusza Jachimowskiego (1892–1944), organizatora duszpasterstwa Armii Krajowej i jego szefa aż do wybuchu powstania warszawskiego.

Joanna Sosnowska

Cenzura carska wobec sztuk plastycznych 134

Cenzura i gnębiona przez obcą władzę publiczność wiązały artystom ręce obniżając poziom sztuki.

Mirosław Olędzki

Przesłanie oczekującego chrześcijanina 149

Poezja Tomasza Gluzińskiego (1924–86) stanowi wyraz świadomości poety, że człowiek obdarzony wolną wolą i posiadający sumienie ma szansę przewyczyć siebie i warunki czasoprzestrzeni, by zdecydować o własnym istnieniu.

Adriana Szymańska

Utwory poetyckie 166

O Janie, który widział ostro 170
(*Kazimierz Dziewanowski*)

Miedzy ogniem a rozumą 177
(*Wojciech Adamiecki*)

Kierunek strzałki 183
(*Michał Jagiełło*)

Ponad doktrynami. Na marginesach „Dysproporcji” i „Pięciu tez gospodarczych nowej Polski” Eugeniusza Kwiatkowskiego 190
(*Dariusz Filar*)

Łysenko a Wawilów 199
(*Aleksandra Putrament*)

Książki – *A. Szymańska*: Obrastając życiem (Stanisław Barańczak, „Widokówka z tego świata i inne rymy z lat 1986–1988”) 202
M. Orski: Wśród małych drapieżców (Krystyna Kofta, „Pawilon małych drapieżców”) 204

J. Pleszczyński: Przyczynki do sporu o determinizm (Michał Heller, Józef Życiński, „Wszechświat – maszyna czy myśl”) 207

J. Kolbuszewski: Siedem tygodni deszczu (Andrzej Strug, „Zakopanoptikon, czyli Kronika 49 dni deszczowych w Zakopanem”) 209

J. Machnac SDB: Rzeczywistość zadana (Robert Scherer, „Dimensionen des Menschseins. Themen des Lebens“) 213
ks. W. Chrostowski: Obolały dialog (Wacław Zajączkowski, „Martyrs of Charity“) 215

M. Kula: Geneza pieriestrojki (Mosne Lewin, „The Gorbachev Phenomenon. A Historical Interpretation“) 219

M. Wiśniewska: W poszukiwaniu kompromisu (Kazimierz Leopold, „Przywódcy Polski Podziemnej przed sądem moskiewskim“) 222

W. Wasiutyński: Tajemnica procesu Galileusza (Pietro Redondi, „Galileo Heretic“) 226

A. Bogun SJ: Cierpienie Chrystusem pojednane („Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy“, oprac. Zdzisław Ryn) 229

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Krajobraz ludzi (Erazm Ciolek, „Fotografia z lat 1980–1989“, Warszawa, czerwiec 1989) 232

Film – *J. Uszyński*: Patyna na pomniku („Komisarz“ Aleksandra Askoldowa) 234

Książki nadane 238

Sommaire

L'Eglise et le pluralisme 9

Débat tenu le 9 mars 1989 à la rédaction de „Przegląd Powszechny” sur la situation externe et interne de l'Eglise en Pologne dans les années 1980, et sur la présence de l'Eglise dans une société pluraliste. Y ont pris part des représentants de la hiérarchie ecclésiastique, des prêtres, des rédacteurs de revues catholiques, des laïcs – croyants et non croyants.

abbé Henryk Seweryniak

Le temps des synodes? 31

A l'heure des préparatifs du deuxième synode plénier polonais qui suscite aussi bien un authentique mouvement d'adhésion qu'un scepticisme et des réserves, la question se pose comment il faut agir pour que ce synode parvienne à des fins qui ne soient pas de pure apparence.

abbé Waldemar Chrostowski

Dialogue avec les Juifs et avec le judaïsme et mission de l'Eglise 44

En engageant le dialogue et en tendant à un rapprochement avec les autres religions, l'Eglise ne renonce pas à annoncer l'enseignement de Jésus-Christ. Cette mission doit s'accompagner du témoignage de la charité.

Norbert Lohfink SJ

Où sont de nos jours les prophètes? 59

La tension entre institution et charisme se laisse observer dans toute l'histoire sociale à travers différentes structures.

Un entretien à distance 72

Jerzy Milewski, chef du Bureau „Solidarité” à Bruxelles, répond aux questions de Michał Jagiełło.

Janusz Gazda

L'Arménie et l'Azerbaïdjan – autour du conflit du Haut-Karabach (I) 87

Le Haut-Karabach, enclave arménienne en Azerbaïdjan séparée de l'Arménie par une bande étroite de territoire, a le statut d'un territoire autonome et relève des autorités de la République socialiste soviétique d'Arménie, ayant leur siège à Bakou.

Grzegorz Górski

Le Conseil des Ministres de l'Intérieur pendant l'insurrection de Varsovie (1944) 99

Le Conseil des Ministres de l'Intérieur tenait le plus haut rang parmi les institutions de l'Etat clandestin pendant l'occupation nazie, constituant une partie du Gouvernement polonais de Londres présente et active en Pologne.

Julian Humeński SJ

NAKASZ 117

Biographie de l'abbé Tadeusz Jachimowski (1892-1944), colonel, organisateur de la pastorale de l'Armée de l'Intérieur (clandestine) et son animateur jusqu'au début de l'insurrection de Varsovie (août 1944). Son nom de guerre de NAKASZ était le sigle polonaise de Aumônier en chef des Forces armées.

Joanna Sosnowska

La censure tsariste et les arts plastiques 134

La censure et un public sous l'oppression d'un pouvoir étranger liaient les mains aux artistes en abaissant la qualité des beaux-arts.

Mirosław Olędzki

Le message d'un christianisme en expectative 149

La poésie de Tomasz Gluziński (1924-1986) exprime la conviction du poète que l'homme doué du libre arbitre et d'une conscience, a la chance de se surmonter soi-même et les circonstances du temps et de l'espace pour décider de son existence.

Adriana Szymańska

Morceaux poétiques 166

Comptes rendus 170

Nowość Oficyny Przeglądu Powszechnego

Nakładem Oficyny Przeglądu Powszechnego ukazała się książka Alfreda Cholewińskiego SJ „Chrześcijaństwo ponownie odkrywane”. Pozycja ta zawiera 4 serie pogadań biblijnych („Stary Testament w ręku chrześcijanina”, „Życie pierwszych chrześcijan”, „Prorocy Starego Testamentu mówią do nas”, „Chrześcijaństwo ponownie odkrywane”) wygłoszonych przez ks. Alfreda Cholewińskiego (1936–1988) przed mikrofonami Radia Watykańskiego oraz 9 homilii głoszonych podczas mszy św. transmitowanych z kaplicy Radia Watykańskiego. Treść tej książki jest nie tylko owocem biblijnych studiów ks. Cholewińskiego, ale przede wszystkim refleksją nad doświadczeniem chrześcijańskim, którego doznał na drodze wspólnot neokatechumenalnych.

Zamówienia można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego”, dokonując wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa. Cena książki – 900 zł.

Kościół a pluralizm

9 marca 1989 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja próbująca opisać sytuację Kościoła w Polsce lat osiemdziesiątych wobec rodzącego się pluralizmu społecznego. Rozmawiali: Bożena Chrzastowska, ks. bp Tadeusz Gocłowski, Marcin Kula, Paweł Lisicki, Marcin Meller, Stanisław Opiela SJ, ks. Antoni Poniński, ks. Adam Przybecki, Grzegorz Schmidt SJ, Piotr Skwieciński, ks. Jan Sochoń i Jerzy Turowicz.

GRZEGORZ SCHMIDT SJ: Temat dzisiejszej dyskusji „Kościół a pluralizm” – różnie zresztą formułowany – dojrzał w naszym redakcyjnym gronie od wielu miesięcy. Niezależnie od szczególnej aktualności związanej z rozwojem sytuacji społeczno-politycznej w naszym kraju problem obecności Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie jest niewątpliwie zagadnieniem ważnym i interesującym. Proponuję, byśmy w naszej dyskusji przyjrzeni się sytuacji Kościoła w Polsce, szczególnie w okresie ostatnich kilkunastu lat.

Chciałbym na początek postawić tezę, która – zdaje sobie z tego sprawę – jest pewnym uproszczeniem, ale mam nadzieję, że nasza dyskusja będzie stanowiła konieczne zniuansowanie czy dopowiedzenie tej oceny. Otóż, wydaje mi się, że Kościół w Polsce w sytuacji społeczno-politycznej lat siedemdziesiątych i później wobec wyzwania początku lat osiemdziesiątych, a także w okresie stanu wojennego oraz w ostatnich latach i miesiącach dojrzewania nowego przełomu potrafił obronić swoją tożsamość, a więc instytucji ściśle religijnej, i jednocześnie był bardzo obecny – w sobie tylko właściwy sposób – w naszym życiu społecznym. Dokonało się to chyba bardziej dzięki pewnej intuicji niż jako skutek teoretycznej refleksji, i dlatego trudno ten sposób obecności Kościoła dokładnie określić, znaleźć dla niego wyczerpującą formułę. Mam wrażenie, że Kościół potrafił zachować swoją niezależność szanując społeczne role innych instytucji, organizacji itp., dojrzewając jak gdyby do sytuacji rodzącego się i powiększającego pluralizmu społecznego, gdy z jedynego reprezentanta społeczeństwa stawał się mediatorem między „Solidarnością” a władzą, między siłą społeczną a aparatem państwowo-partyjnym. Myślę, że Kościół w okresie ostatnich kilku lat wyszedł także obronną ręką z różnych groźnych sytuacji. Może nie zawsze sprostał pozytywnie wszystkim wyzwaniom, ale zachował swą tożsamość uczestnicząc w życiu społeczno-politycznym, zaś rola, jaką aktualnie próbuje spełniać w okresie wypracowywania idei „okrągłego stołu” i jej realizacji, jest tego potwierdzeniem.

Natomiast druga część mojej tezy dotyczy sytuacji wewnątrzkościelnej. Myślę, że ta sytuacja jest dużo trudniejsza. Jeśli rozumieć ten wewnątrzkościelny pluralizm jako wymóg uszanowania indywidualnej drogi każdego, indywidualnej drogi dojrzewania wiary i realizacji tego także w pewnych społecznych formach, to mam wrażenie, że dojrzewanie Kościoła w Polsce przebiega na tej płaszczyźnie dużo wolniej, że Kościół nie dopracował się takiej dojrzałej postawy akceptującej pluralizm jako swoją własną wartość.

Chciałbym jeszcze raz powtórzyć, że zdaję sobie sprawę, iż jest to dość duże uproszczenie, ale liczę na to, że w dyskusji będziemy mieli okazję dopowiedzieć albo skorygować to wszystko, co jest niepełne czy też błędne. Nie przedłużając wprowadzenia, chciałbym zaprosić do wymiany zdań.

ks. ANTONI POMIŃSKI: Może – żeby później uniknąć rozrzutu argumentów i sposobów podejścia – dobrze byłoby powiedzieć od razu, kogo mamy na myśli, mówiąc „Kościół”. „Defensywny” ton wypowiedzi o. Schmidta podkreślający, że Kościół się obronił, choć można mu wyknać błędy, wskazuje, że przynajmniej gdzieś u samych podstaw mamy dosyć jasny obraz, o kogo tutaj chodzi, kto to jest ten „Kościół wobec pluralizmu”. Bo jeśli pojęcie Kościoła pokrywa się w dużej mierze z pojęciem społeczeństwa, jeśli społeczeństwo go tworzy, to wtedy w ogóle nie ma problemu, przeciwko komu występuje, czy kogo broni Kościół. Czy więc mamy patrzeć tylko na poczynania hierarchii Kościoła, zwłaszcza wobec spraw dziejących się w latach osiemdziesiątych i aktualnie, czy też mamy powiedzieć, jak się zachowywali katolicy wobec spraw czy innych grup społecznych?

GRZEGORZ SCHMIDT SJ: Uważam, że pojęcie Kościoła trzeba traktować jak najszerszej. Natomiast jest oczywiste, że gdy mówimy o dopracowywaniu się czy określaniu pewnej roli społeczno-politycznej Kościoła, to decydujący głos należał i należy na pewno do hierarchii, do naszych pasterzy. To dotyczyłoby zatem bardziej pierwszej części mojej tezy. Natomiast gdy idzie o drugą część zagadnienia, to jest to sprawa, która wiąże wszystkich, choć oczywiście w niejednakowy sposób.

PIOTR SKWIECIŃSKI: Chciałbym podzielić się pewnym doświadczeniem pokoleniowym. Ks. Schmidt powiedział w słowie wstępnym, że Kościół stojąc wobec wyzwania początku lat osiemdziesiątych wyszedł z tego obronną ręką, że zachował swoje pozycje. Oczywiście, można zasadnie argumentować, że nie tylko zachował, ale i wzmocnił, ale można również powiedzieć, że Kościół pewne swoje pozycje stracił, pewne pozycje oddał. Tego właśnie dotyczy to moje doświadczenie pokoleniowe.

Otóż, studia rozpocząłem w 1982 r., czyli w samym środku stanu wojennego. W okresie, który upłynął od tego momentu, zauważyłem, tak u siebie jak i – co może bardziej istotne – u bardzo wielu moich kolegów, specyficzny proces zmiany osobistego stosunku wobec Kościoła. W 1982 czy 1983 r. – używając kolokwialnego określenia jednego z moich kolegów – wszyscy mieliśmy pewnego hopla na punkcie katolicyzmu. Sprawy wiary, sprawy Kościoła były naszymi sprawami. Bardzo intensywnie przeżywaliśmy tak personalną stronę wiary jak i kolejne wystąpienia Episkopatu czy ks. prymasa. W pewnym momencie nastąpiło swego rodzaju załamanie. Najogólniej rzecz biorąc zjawisko, które nastąpiło, można określić jako stopniowe i w różnym stopniu dystansowanie się od Kościoła, a w wielu przypadkach również od wiary. Przy czym proces ten obejmował różnych moich kolegów, zarówno tych, dla których przeżycie religijne było czymś początkowo, nowym (tak jak dla mnie, bo pochodzę z rodziny ateistycznej i chrzest przyjąłem w wieku lat 18), ale również tych, którzy pochodzili z domów głęboko religijnych, głęboko katolickich. Wydaje mi się, że można tutaj mówić o wielu przyczynach, ale jedna narzuca mi się w tym momencie i ona w jakiejś mierze współgra z tematem dzisiejszej dyskusji. Otóż, w miarę odchodzenia od 1982 r., w świadomości młodych ludzi zyskiwało coraz powszechniejsze obywatelstwo przekonanie – może nie do końca uświadomione i nie zawsze wypowiedane – że Kościół katolicki uwził sobie ciepłe gniazdko w Polsce gen. Jaruzelskiego.

Druga sprawa, którą trzeba tutaj poruszyć, to fakt, że Kościół bywa odbierany – i to, podkreślam jeszcze raz, zarówno przez ludzi, dla których doświadczenie religijne było czymś nowym, jak i przez tych, dla których było czymś bliskim od małości – za pośrednictwem Kościoła hierarchicznego, za pośrednictwem księży. Otóż, jeśli chodzi o stosunek księży do opozycji, do polityki (ja mówię tu przez cały czas o środowiskach, dla których właśnie sprawy polityczne zawsze były bardzo istotne), to można powiedzieć (wiem, że znowu zabrzmiał to troszkę prowokacyjnie), że wśród części polskiego kleru rozpowszechnione jest coś, co można by nazwać elementami świadomości endeckiej, połączonej ze swego rodzaju spiskową wizją historii i teraźniejszości. Ja i rozmaici moi koledzy zetknęliśmy się również z tego rodzaju podejściem np. do współczesnej polskiej opozycji (mówię o latach 1983–86). Łączone to było zwykle z daleko idącą nieufnością w stosunku do wszystkich inicjatyw opozycyjnych, które nie miały przynajmniej jakiegoś nihil obstat ze strony Kościoła hierarchicznego.

i jest odwrotnie. Dlatego pluralizm nigdy nie jest dla Kościoła problemem.

MARCIN KULA: Temat „Kościół a pluralizm” dotyczy mnie osobiście w sensie jak najbardziej dosłownym. Podejście Kościoła do pluralizmu społecznego to m.in. podejście do niewierzących. Od tego podejścia będzie w jakimś stopniu zależało, czy i ile będziemy mieli sobie do powiedzenia: ja jako jeden z niewierzących z jednej strony i ludzie związani z Kościołem z drugiej. Będzie zależało to, czy okoliczność, iż część mojej rodziny jest związana z Kościołem, podczas gdy ja sam nie – dotychczas nie stwarzająca problemów, a może nawet twórcza w sensie kulturowym – nie stanie się problemem. Będzie zależało także to, czy, powiedzmy, w przyszłości odpowiem pozytywnie na takie zaproszenie jak dziś. Chcę wierzyć, że tak będzie – ale nie da się ukryć, iż widzę kilka potencjalnych zagrożeń.

Pierwsze z nich to obserwowana przeze mnie – choć może nie jestem najlepiej usytuowanym obserwatorem – tendencja Kościoła do zwiercania szeregów wierzących, nacisk, by byli oni wierzącymi nie tylko w deklaracji, by aktywnie uczestniczyli w życiu religijnym. Postawę Kościoła w tej sprawie można zrozumieć. Jednocześnie przecież nie ma zwiększania spójności grupy bez zwiększania stopnia jej ekskluzywności. Nacisk, o którym mowa, grupę wyodrębnia – niezależnie od tego, jaka jest jego motywacja. Tymczasem łatwiej rozmawiają ze sobą grupy, których granice ulegają pewnemu zamazaniu. Zwiększenie stopnia wyodrębnienia grupy (stopnia jej spójności) zawsze było postawą grupy szykującej się do boju, a nie do rozmowy. By nie być gołosłownym i by sprowadzić rzecz do sytuacji, jaka może stać się udziałem każdej rodziny, w której tylko jedno z małżonków wierzy, wspomnę trudności ochrzcenia dzieci, gdy rodzice nie mają ślubu kościelnego. Sprawa, która dawniej nie stwarzała kłopotów, od pewnego czasu stała się problemem. O ile można zrozumieć postawę Kościoła stojącego na stanowisku, iż jego członkowie winni brać ślub kościelny, a zobowiązanie rodzicielskie o chęci wychowania dzieci w wierze nie ma sensu w braku wyrazów przestrzegania zasad katolickich przez rodziców, to przecież trudno nie zauważyć jednocześnie, iż wprowadzone przepisy prowadzą w konsekwencji do odepchnięcia już nie tylko współmałżonka osoby wierzącej, ale może nawet dzieci zrodzonych w tym związku. Inny przykład: zetknąłem się kiedyś z wypadkiem wyrzucenia z kościoła dzieci, które, wychowywane bez religii, przyszły jednak wraz z innymi święcić święconkę. Mogę zrozumieć oczywiście księdza stojącego na stanowisku, iż obrzęd religijny nie jest rozrywką towarzyską. W praktyce takie stanowisko jest jednak wyrazem postawy przeciwnej

otwarcu wobec innych (już nie mówiąc o nieetyczności przedstawionego działania wobec dzieci).

Drugie zagrożenie tkwi w moim przekonaniu w immanentnie związanym z istotą Kościoła jego posłannictwie misyjnym. Niewierzący jest dla Kościoła potencjalnym wierzącym. Otóż ja mogę się kontaktować z Kościołem w zakresie spraw, które leżą w polu naszych wspólnych zainteresowań jedynie w przypadku, gdy będzie szanowana moja autonomia niewierzącego. Członkowie Kościoła wchodzący ze mną w kontakt muszą uznać moje prawo do niewierzenia, muszą uznać mnie za równego im – mimo że niewierzącego. Mogą pragnąć – bo prawa do pragnienia nie można nikomu odmówić – bym stał się taki jak oni, ale nie mogą na mnie patrzeć jako na tego, który jeszcze nie dojrzał do dostrzeżenia Światła.

Wiadomo mi, że Kościół odbył w tej sprawie istotną ewolucję w kierunku przeze mnie pożądanym. Odnoszę jednak wrażenie, iż immanentnie wynikające z poczucia misji uwarunkowania jego ludzi silnie jej przeciwdziałają. Jeśli dziecko przynosi do domu parafialny biuletyn, w którym dzieci są wezwane do wykonania *pierwszego zadania apostołskiego* polegającego na wywieszeniu na zewnątrz drzwi własnego mieszkania planu katechizacji w celu przypominania o niej wszystkim – to ja odmawiam współpracy. Nie mam nic przeciwko temu, by dzieci, których rodzice sobie tego życzą, były wychowywane religijnie. Sam zgodziłem się, by moje dzieci uczestniczyły w katechizacji. Chcę jednak, by moje dzieci uszanowały, iż ktoś – poczynając od ich ojca – może nie wierzyć. Chcę, by dobierały sobie kolegów nie według kryterium wiary, zaś ten wspomniany biuletyn wkładał w usta mówiącego dziecka zdanie, iż *kto się boi lub wstydzi* (wywiesić plan katechizacji – M. K.), *nie jest moim kolegą*.

Trzecie zagrożenie płynie w moim przekonaniu z braku skromności Kościoła. Proszę wybaczyć to szczere sformułowanie, ale w końcu umówiliśmy się na szczerą dyskusję. Mimo wszystkich pozytywnych z mojego punktu widzenia elementów ewolucji współczesnego Kościoła rzadko zauważam z jego strony słowa krytyki pod adresem własnych, dawniejszych czy mniej dawnych, działań. W małym stopniu dostrzegam uznanie, iż ludzie czy nurty myślenia spoza Kościoła też mogły i mogą mieć nieraz rację.

Może nie jestem dostatecznie poinformowany o zmianach zachodzących w kościelnej społeczności. Może tendencje hierarchii docierają do rzeszy duchowieństwa i mas wiernych z pewnym opóźnieniem. Pozostaje jednak faktem, że gdy słyszę, iż w kościele dziecko dowiaduje się, jakoby przykazanie *Nie zabijaj!* występowało tylko w Dekalogu, zaś

w innych systemach filozoficznych nie (czego dowodem ma być myśl Lenina przedstawiona jako usprawiedliwiająca zabijanie w imię budowy socjalizmu za wszelką cenę) – to jako historyk sprzeciwiam się. W dziejach świata istniało tyle systemów filozoficznych, że trudno mi uwierzyć, iżby nie znalazły się wśród nich jeszcze jakieś ceniące życie ludzkie. Lenin nie marzył o zabijaniu – nawet jeśli zaproponował rozwiązania, które per saldo niewątpliwie owocowały m.in. zabijaniem. Nie da się ukryć, że niejednego człowieka w dziejach zabito z imieniem Chrystusa na ustach. Miały miejsce w historii wojny religijne i wyprawy krzyżowe. Uczestnicy krucjaty przeciw albigenom słyszeli, że mają zabijać, kogo się da – a Bóg rozpozna swoich. Krzyżacy nosili płaszcze ze znakiem krzyża. Nie było i nie jest tak, iżby ten znak czynił z nim związanych zawsze dobrymi, a ci, którzy się nim nie kreślą, musieli być złymi. Tymczasem wielu znanych mi katolików z trudem przyjmuje tę prawdę.

Wymienione zagrożenia mogą być szczególnie istotne dla współpracy Kościoła z niewierzącymi w sytuacji, gdy instytucje pluralizmu społecznego staną się faktem szerzej uznanym niż dotychczas.

Przez długi czas Kościół w Polsce cieszył się pewnym specyficznym przywilejem – był pod kreską. Na co dzień mógł to być wątpliwy przywilej, raczej przynoszący kłopoty. Przynosił wszakże jedną korzyść – tę mianowicie, iż będący pod kreską często skupiają sympatię, a ich własna sytuacja przeciwdziała pysze.

Przez długi czas Kościół w Polsce reprezentował jeden z niewielu przejawów zinstytucjonalizowanego pluralizmu. Także to na co dzień mogło być wątpliwym przywilejem – przynosząc kłopoty i odciągając instytucję od misji uważanej przez nią za zasadniczą. Przynosiło przecież jednocześnie pewne korzyści: przyciągało wielu do Kościoła, zwiększało jego atrakcyjność, ograniczało krytycyzm wobec niego.

Nowa sytuacja, rozszerzając możliwości wyboru dla ludzi niewierzących, zmniejszy zapewne wagę tych czynników atrakcyjności Kościoła jako partnera.

GRZEGORZ SCHMIDT SJ: Chciałbym zwrócić uwagę na ciekawy dokument, który został opublikowany w pierwszym numerze „Więzi”: „Niewierzący w parafii. Wstępne wytyczne duszpasterskie Episkopatu Polski”. Cały tekst jest bardzo interesujący, ale teraz chciałbym zacytować tylko kilka zdań: *W ciągu minionego 40-lecia Polska, mimo iż jest krajem ludzi ochrzczonych, stała się społeczeństwem pluralistycznym. Obok siebie żyją i pracują ludzie wierzący i niewierzący. Fakt ten sprawia, że wiara wystawiona jest ciągle na konfrontację z niewiarą. Wyniki tej konfrontacji bywają różne. I dalej: Działalność duszpasterska winna*

m.in. zmierzać do tego, aby najpierw uczyć ludzi żyć i wierzyć w warunkach pluralizmu religijnego i światopoglądowego, a z drugiej strony by umacniać i pogłębiać wiarę. Myślę, że ten dokument jest rzeczywiście bardzo na czasie.

PAWEŁ LISICKI: Przypomina mi się niedawne spotkanie z p. Krzysztofem Kozłowskim w redakcji miesięcznika „Res Publica”. Na pytanie: *Dla czego w „Tygodniku Powszechnym” właściwie nie ma krytyki Kościoła?* p. Kozłowski odpowiedział, że nie ma czegoś takiego jak cenzura kościelna. Wręcz przeciwnie, sam zespół „TP” jest bardziej umiarkowany i bardziej powściągliwy w krytyce niż niektórzy księża. A bierze się to z doświadczeń redakcji „TP”. Dotychczas jakiegokolwiek publiczne zarzuty wobec instytucji kościelnych wywoływały reakcję odwrotną od zamierzonej. Dlatego też „Tygodnik” stara się oddziaływać na Kościół pośrednio. Myślę, że sprawa krytyki wiąże się istotnie z dyskutowanym przez nas pluralizmem w Kościele. Kościół jest jedyną instytucją, która przez bardzo długi czas nie podlegała zwyczajnej krytyce. Myślę, że mechanizmy krytyczne, które normalnie powinny funkcjonować, w tym jedynym przypadku – do tej pory przynajmniej – nie istnieją. Kościół – także jako skutek wydarzeń lat osiemdziesiątych – zachował pozycję kogoś, kto występuje w imieniu narodu. Często zaś na argumenty zarzucające coś Kościołowi spotyka się odpowiedź, że Kościół co prawda popełnia błędy, ale ma za sobą tysiąc lat służby dla narodu. Podam jeden z przykładów świadczących o tym, z jakimi trudnościami wciąż się spotyka publiczne głoszenie niezależnych sądów o instytucjach kościelnych. „Res Publica” miała pomysł, by poświęcić Kościołowi jeden z numerów tego pisma, który miał być zbiorem tekstów krytycznych. Okazało się, że wydanie takiego numeru jest niemożliwe, ponieważ ludzie – z różnych względów – prywatnie mając dużo zarzutów, nie odważyli się tego napisać i opublikować. Można mówić o ich tchórzostwie, ale jeśli taki numer nie doszedł do skutku, świadczy to jednocześnie o sporej nietolerancji, o atmosferze, która nie sprzyja wyrażaniu swoich poglądów. Sądzę, że jest to niebezpieczne. Także dla Kościoła. Oznacza to chociażby tłumienie pewnej zdolności intelektualnej. Kościołowi jest potrzebny poważny przeciwnik, a nie są nim komuniści. Poważnym przeciwnikiem jest dla niego to, co się dzieje w niektórych krajach na zachodzie Europy. Mam tu na myśli postępującą sekularyzację i te problemy, które się z tym wiążą (spadek liczby powołań oraz zmniejszenie liczby wiernych, odchodzenie od chrześcijańskiego stylu życia). Ten przeciwnik, przynajmniej do tej pory, stawał się realny dopiero w momencie, kiedy Polak wyjeżdżał z kraju i okazywało się, że ktoś, kto tutaj uczestniczył w życiu Kościoła, znalazłszy się

na Zachodzie zachowuje się inaczej. Traci te tradycyjne zachowania i przekonania dotyczące spraw religii, które w Polsce akceptował.

MARCIN MELLER: Jestem człowiekiem niewierzącym, nie chcę się więc wypowiadać na temat wewnętrznych uwarunkowań Kościoła, mam tylko kilka obserwacji zewnętrznych. Chciałbym powiedzieć o zagrożeniach, jakie niesie dla Kościoła pluralizm, zwłaszcza zinstytucjonalizowany. Dotychczas istniał on jakby wewnętrznie w samym społeczeństwie, w ludziach; w tej chwili wygląda na to, że będzie reprezentowany także przez instytucje, przez pewne nowe formy życia społecznego. Chciałbym wrócić do wątku, że Kościół był może nie tyle uosobieniem opozycji wobec władzy, ale swego rodzaju przechowalnią, tzn., że znalazły jakiś parasol ochronny w Kościele przeróżne siły społeczne, przeróżni ludzie. Nie powiedziałbym, że było to koniunkturalne, ale po prostu Kościół był jedynym miejscem, które zapewniało jakąś niezależność, swobodę, przynajmniej wobec władzy, wobec systemu. To spowodowało, że ludzie niewierzący, często nawet niechętni względem Kościoła, w tym Kościele chronili się w jakiś sposób. Wydaje się, że to się kończy. Kiedy zostaną uruchomione mechanizmy normalnego czy prawie normalnego życia społecznego, ta przechowalnia stanie się niepotrzebna. Wiele osób i grup, które do tej pory funkcjonowały w Kościele, znajdzie swe miejsce poza nim. Będzie to w pewien sposób wyzwanie dla Kościoła, bo już nie będzie tylko przeciwstawienia Kościół – władza, a poza tym w zasadzie nic, ale będzie mnóstwo innych grup czy stowarzyszeń, które będą istniały obok. Z tym wiąże się sprawa krytyki Kościoła. Krytykowanie Kościoła wydawało się czasami nawet nie na miejscu w tym sensie, że nie krytykuje się tego, który stoi przyparty do muru. Nie należało krytykować Kościoła, ponieważ i tak był on krytykowany przez władze, przez osoby mu niechętne. W tej chwili to się zmieni i drobnym tego przykładem był artykuł Ireneusza Krzemińskiego w „Powściągliwości i Pracy” (11/88) „Musztra przed ołtarzem”. Wydaje mi się, że takich artykułów, takich zachowań będzie coraz więcej i to nie tylko wśród osób niewierzących, ale także wśród osób związanych z Kościołem. Czy Kościół potrafi zareagować na nowe zjawiska w życiu społecznym, na siły społeczne stojące obok Kościoła, wybierające własną drogę – ani z władzą, ani z Kościołem?

Pan Kula poruszył temat stosunku Kościoła do niewierzących. Czytałem dokument opublikowany w „Więzi” i jestem bardzo zadowolony, że tak go sformułowano. Zdaję sobie sprawę, że istnieje jakaś sprzeczność, może trudna do pokonania, że z jednej strony Kościół jednak ma powinność nawracania niewierzących, z drugiej zaś powi-

nien ich akceptować. Osobiście czuję się bardzo źle, gdy to moje niewierzenie jest traktowane tak trochę z ironią. Trochę na zasadzie niedojrzałości, a nie jakiegoś wyboru. Wydaje mi się, że to też jest problem, dlatego że procent ludzi niewierzących będzie się nadal powiększać. To też jest wyzwanie dla Kościoła.

Jeszcze mała dygresja à propos historii, także tej historii bliższej. Chociażby sprawa dwudziestolecia. Kościół w dwudziestolecu był w dużej mierze endekoidalny i to już zostało dawno powiedziane, chociażby w świetnej książce B. Cywińskiego „Rodowody niepokornych”. Ale to był punkt widzenia jednego intelektualisty katolickiego, podczas gdy Kościół jako instytucja nie ustosunkował się do pewnych przykrych zjawisk, jakie nastąpiły w tym dwudziestolecu. To są sprawy historii, ale właśnie wraz z rozwojem różnych form życia społecznego te sprawy będą wpływać, nie będzie można reagować na nie tylko prostymi stwierdzeniami, sloganami. Trzeba będzie wdać się w głębszą dyskusję i zastanawiam się, czy Kościół jest przygotowany na taką dyskusję bez emocji, nie na zasadzie urazowej, że ktoś powiedział, że Kościół jest brzydki, to my się obrażamy.

ks. ADAM PRZYBECKI: W narastającej i pełnej napięcia dyskusji wokół sprawy pluralizmu, która ostatnimi czasy ogarnia nasz kraj, zdaje się pojawiać pewne nieporozumienie. Odnosi się wrażenie, iż wspomniany pluralizm – także w specyficznych strukturach kościelnych – bywa traktowany jako swoista darowizna, której łaskawie udziela nam drugi człowiek – przedstawiciel tej czy innej władzy. Trzeba zatem wyraźnie podkreślić, że pluralizm jest nieuniknionym aspektem egzystencji stworzonej, zaś konkretna i dostrzegalna jedność rzeczywistości istnieje dla człowieka jako metafizyczny postulat i eschatologiczna nadzieja. Więcej, ów pluralizm jest znakiem stworzonego człowieka i uświadamia nam, chrześcijanom, że tylko w Bogu wszystko jest jednością.

Uważam, że w naszych rozważaniach winniśmy wyraźnie oddzielić dwa różne zagadnienia: Kościół wobec pluralizmu na zewnątrz (myślę tu o relacji Kościoła do świata, do całej rzeczywistości, także tej politycznej) i problem pluralizmu wewnątrz Kościoła. Gdy chodzi o tę drugą relację, to należy pamiętać, że słowo „pluralizm” w języku Kościoła nie ma właściwie racji bytu, tak przynajmniej oświadcza w „Relacji Końcowej” Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 r. Ojcowie Synodu tłumacząc tajemnicę Kościoła akcentują raczej różnorodność i wielość w jedności. *Tę różnorodność – czytamy – należy odróżnić od prostego pluralizmu. Będąc prawdziwym bogactwem i niosąc z sobą pełnię, różnorodność jest prawdziwą katolickością. Pluralizm zaś jako sztuczne połą-*

czenie stanowisk całkowicie przeciwnych prowadzi do rozkładu i zniszczenia oraz zagubienia identyczności (rozdz. II C, pkt 2).

Zagadnienie pluralizmu wewnątrz Kościoła – pozostając przy tym słowie – oznacza w tej sytuacji przede wszystkim demokratyzację życia wspólnoty. Pragnąłbym wyraźnie podkreślić, że chodzi nie o demokrację (struktura Kościoła jest bowiem hierarchiczna), ale o demokratyzację życia, do czego zachęca II Sobór Watykański. Na tym tle duży niepokój musi budzić obserwowana w Polsce pośród młodych księży niezdolność do pracy w nowych warunkach. Nie potrafią oni odnaleźć swej kapłańskiej tożsamości w coraz liczniejszych formach duszpasterstwa, które próbuje uwzględniać podmiotowość świeckich wiernych. Zaskakuje autokratyczny styl duszpasterzowania i całkowita nieporadność odnajdywania swego specyficznego miejsca w coraz liczniejszych ciałach kolegialnych parafii. Być może owocuje tutaj formacja seminaryjna, w której z niewyjaśnionych przyczyn zaczęto eliminować tak liczne niegdyś doświadczenia uczestnictwa przyszłych kapłanów w kolegialnych ciałach wspólnoty kleryckiej. Zamiast formułować zarzuty, trzeba by może najpierw zapytać o to, czy seminaryjna formacja jest nastawiona na przygotowanie kapłana do takiego stylu pracy, skoro jeszcze do dzisiaj w wielu seminariach obowiązuje idea wychowawcza wypowiedziana w łacińskiej zasadzie: *Initium sapientiae timor*.

Poza tym, jeśli Kościół w ostatnich latach coraz bardziej angażuje się w obronę praw człowieka, jeśli za naszych dni staje się promotorem tychże praw we współczesnym świecie będąc rzecznikiem demokratyzacji życia społecznego i prawdziwego pluralizmu, to nie sposób wyobrazić sobie sytuacji, w której przestrzeganie wspomnianych praw miałyby omijać wspólnotę kościelną. Jest to sprawa szacunku wobec każdego człowieka, także tego, który w szczególnie sposób całe swoje życie zaangażował w służbę Kościołowi. Eliminacja wszelkich prób nowego przemyslenia istniejących trudności w oparciu o stwierdzenie, że struktura Kościoła jest hierarchiczna, jawi się jako głęboka nieuczciwość. Dobrze bowiem wiadomo, że „hierarchia” oznacza święty urząd, który w Kościele jest służbą.

Gdy chodzi o relacje na zewnątrz, zmienia się niewątpliwie sytuacja Kościoła, który dotychczas w polskiej rzeczywistości był właściwie jedyną alternatywą wobec panującej ideologii. To, co się dzisiaj na naszych oczach dokonuje, oznacza przede wszystkim wprowadzenie w dotychczasowy układ nowych partnerów i nowych propozycji. Kościół nie jest już obecnie jedyną możliwością, jeśli nie chce się ideologii reprezentowanej przez partię marksistowską. Z dnia na dzień wyraźnie kształtuje się pluralizm społeczno-kulturowy będący swoistą konkuren-

cją w sferze światopoglądowej. Wydaje mi się, że do tej nowej sytuacji Kościół w Polsce nie jest jeszcze przygotowany. Ekspozowanie jedynie duszpasterstwa masowego z pominięciem tych form, które pogłębiałyby świadomość religijną katolików, oraz wyłączne w pewnych środowiskach budowanie na zewnętrznych i przeżyciowych elementach wiary jest przykładaniem ręki do spontanicznej laicyzacji naturalnie związanej z pluralizmem społeczno-kulturowym. Jeśli bowiem duszpasterstwo masowe radziło sobie dość skutecznie z laicyzacją sterowaną (ateizacją), to z całą pewnością nie wytrzyma próby w zderzeniu z laicyzacją spontaniczną. Dramat wspólnot kościelnych na Zachodzie, niegdyś równie żywych jak nasze, jest tego najlepszym przykładem.

BOŻENA CHRZĄSTOWSKA: Problemem istotnym jest pluralizm a raczej – jak trafnie zauważył mój przedmówca – różnorodność wewnątrz wspólnoty Kościoła, mniej zaś ważnym obecność Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie w najbliższej przyszłości. Jeżeli bowiem Kościół w Polsce wyszedł obronną ręką nie tylko z trudnej próby ostatnich lat, ale i ze wszystkich bolesnych doświadczeń swego bytowania w systemie komunistycznym w ciągu całego powojennego czterdziestolecia, to można mieć nadzieję, że i w tej nowej sytuacji, kiedy prosty podział na Kościół i władzę („my“ i „oni“) skomplikuje się poprzez wielokrotność różnych pluralistycznych instytucji demokratycznego społeczeństwa, Kościół w Polsce znajdzie właściwy dla siebie *modus vivendi*. Pod warunkiem wszakże, iż będziemy myśleć o Kościele nie w kategoriach politycznych, co przebija z wypowiedzi pp. Skwiecińskiego i Mellera, ale w kategoriach religijnych i etycznych. Kościół jest (i będzie!) autorytetem nie tylko dlatego, iż znalazł drogę do dialogu i mediacji z władzą, ale że odważnie i bezkompromisowo nazywał zło po imieniu i wskazywał wektory prowadzące do dobra społecznego i narodowego. Ten sprawdzony sposób obecności Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie jest niezależny od fluktuacji politycznych, toteż można mieć nadzieję, że i w nowej sytuacji hierarchia Kościoła znajdzie właściwą drogę.

Znacznie trudniejszy i nie rozważany dotąd w dyskusji jest problem wewnętrznego zróżnicowania wspólnoty Kościoła (w tym przypadku Kościoła pojętego najszerzej jako wspólnoty wiernych). Myśląc o Kościele współczesnym mamy zazwyczaj na uwadze to, co dokonało się w życiu Kościoła w latach osiemdziesiątych, znacznie rzadziej koncentrujemy się wokół lat siedemdziesiątych. A przecież właśnie wtedy, w latach ideowej pustki rządzących i podsycania nastrojów konsumpcyjnych, w okresie wątpliwych i podejrzanych bodźców ekonomicznych („maluch“ dla każdego, podróże zagraniczne i dacje za

miastem), hasło bogacenia się miało przytłumić znaną polską biedę i odwrócić uwagę od narastających problemów społecznych. Wtedy zrodził się *czas bez proroków*, jak to powiedział w celnym wierszu z 1977 r. Adam Ważyk. Wtedy rodziło się cwaniactwo i pogarda dla uczciwej pracy, wtedy rozsypał się system wartości – o rodowodzie marksistowskim wprawdzie, ale przecież był to jakiś system. Toteż nie lekceważyłabym komunizmu jako przeciwnika Kościoła, co sugeruje p. Lisicki, i nie doszukiwałabym się wpływu nastrojów konsumpcyjnych i laicyzujących wyłącznie na Zachodzie. Mamy, niestety, także własne źródła takich postaw. Czy lata osiemdziesiąte zatęrzyły te nastroje? Tak, bardzo wielu ludziom otworzyły się oczy i... komórki mózgowe. Ale przecież nie wszystkim! Konformizm, lenistwo, wygoda, cwaniactwo, nierzetelność w pracy, zagubienie instynktu religijnego czy wręcz metafizycznego – wszystko to decyduje, że wielu katolików wybiera pomiędzy „być” a „mieć” na korzyść ostatniego. Można mówić o wtórnym pogaństwie w Kościele. Jesteśmy narodem, to prawda, ale czy jesteśmy narodem prawdziwie chrześcijańskim?

Biorąc pod uwagę wyłuszczone okoliczności (oraz wszystko to, co stało się w latach „Solidarności”, stanu wojennego i ostatnio) można by wyróżnić następujące grupy wiernych w Kościele: 1. Czynny i świadomy swoich posoborowych zadań laikat (na ogół inteligencja i grupa nieliczna); 2. wierni tradycyjnie związani z Kościołem, uczestniczący w życiu sakramentalnym (uwaga: tylko 20% komunikujących spośród uczestniczących w niedzielnej mszy świętej) – tu trzeba by wyłonić wierzących instynktownie, emocjonalnie i grupę wierzących świadomie, refleksyjnie; 3. katolicy „obrzędowi”, bywający w Kościele przy niezwykle okazjach (wielkie święta, uroczystości rodzinne). Osobne miejsce zajmują grupy różnych wspólnot religijnych, charyzmatycznych i in., często izolujące się od życia społecznego, zamknięte w swoim kręgu i przeżyciach religijnych. Osobne też miejsce zajmują konwertyci, często wywodzący się z inteligencji. Linia podziału między prawdziwymi chrześcijanami a wtórnym „pogaństwem” przebiega wewnątrz tych grup, w poprzek podziałów socjologicznych, jest uzależniona tak od życia duchowego osoby jak i od pracy duszpasterskiej kapłanów. Wszyscy wierzący stykają się w życiu, w pracy z niewierzącymi (tu także trzeba by dokonać podziałów na ludzi niewierzących z lenistwa, z konformizmu, z wygody i na niewierzących z przekonania, jak sądzę, najmniej licznych). Wszyscy stykają się zatem z postawami niewiary czynnej lub tylko bierniej. Może warto jeszcze dodać, że ludzie z końca XX w. – szczególnie inteligencja – wzrastali w kręgu różnych podszeptów szatana: byli poddani wpływom marksizmu, egzy-

stencjalizmu, racjonalizmu, sceptycyzmu, przeżyli różne awangardy w sztuce, rezygnację z funkcji sztuki *ocalenia ludzi i narodów* – jak powiedział Miłosz – toteż nie jest kwestią przypadku, że wiara współczesnych chrześcijan jest nadwątlona, skażona kulturą masową, często trudna, dramatyczna, co ks. Sochoń wyraził pięknym tytułem swojej książki „Spalony raj”. Nie jest też kwestią przypadku, że we współczesnej poezji religijnej niezwykle aktywny jest motyw Emaus, motyw nie rozpoznanego Chrystusa, lub motyw niewiernego Tomasza – to on jest figurą naszego zwątpienia.

Czy Kościół (teraz mam na myśli duchowieństwo) jest przygotowany do spełnienia zadań wynikających z przedstawionych uwarunkowań? Przeciwwstawić się zagrożeniom wynikającym ze współczesnej kultury, to rozumieć ich mechanizmy i dysponować świadomością wewnętrznego zróżnicowania wiernych w Kościele. Jeżeli Kościół ma spełniać swą misję dobrze, musi mówić językiem współczesnym (przepraszam za truizm – jest konieczny), musi być otwarty na różne postawy. Tymczasem – jak wynika z wypowiedzi przedmówców – można zaobserwować tendencje do „zwierania szeregów”, obwarowywania się murem biurokracji i administracyjnych przepisów. Działania laikatu w wielu ośrodkach istnieją tylko w sferze postulatów i to nie tylko z winy ludzi świeckich; niekiedy duchowieństwo jest nieufne, nie lubi „świeczuchów” (tak się ich nazywa) w Kościele, chce być samowystarczalne. Jeżeli np. tydzień kultury chrześcijańskiej w wielkim mieście uniwersyteckim jest wypełniony wyłącznie prelekcjami duchownych, to coś jest chyba nie w porządku. Nie wiem, czy to miał na uwadze ks. Opiela mówiąc o słabej stronie Kościoła w perspektywie jego obecności w środowisku kultury i w działaniu poprzez kulturę, ale podany przykład jest z pewnością wymowny.

Trzeba wprowadzić do rozważań wątek edukacyjny. I to nie z powodów katastrofalnego stanu oświaty i troski o kulturę narodową, lecz przede wszystkim z uwagi na indoktrynacyjną rolę szkoły. Złe skutki systemu oświaty są widoczne nie tylko w ogólnym obniżeniu poziomu kultury, w rozchwianiu systemu wartości, ale i myśleniu; młodzież – jak wynika z sondy dokonanej poprzez analizy listów pisanych przez uczniów do Jana Pawła II w 1985 r. w ramach konkursu diecezjalnego – deklaruje postawy chrześcijańskie, ale myśli i wartościuje według aksjologii z ducha marksistowskiej. Laicyzacja właśnie w szkole ma swe źródło: po pierwsze – poprzez podsuwaną młodzieży skalę wartości, po drugie – poprzez redukcję treści religijnych, po trzecie – poprzez interpretacje, np. dzieł literatury interpretowanych wyłącznie w kategoriach humanistycznych z pominięciem perspektyw religijnych

lub tylko metafizycznych. Tak są edukowani także przyszli duchowni – klerycy seminariów duchownych. I u nich można zaobserwować swoje rozdzielenie: są religijni i żarliwi, a jednocześnie niektórzy są wypełnieni głęboko zakodowanymi ocenami (dzieł sztuki i kultury, niekiedy zjawisk współczesnych) wpojonymi w szkole. Na ogół kończą szkoły słabe, prowincjonalne lub zawodowe, na co nakłada się formacja religijna – ostrożnie mówiąc – tradycyjna i przedsoborowa. Trzeba się zatem upomnieć o obecność literatury i kultury w formacji księży. Jedną godzinę tygodniowo konwersatorium z literatury religijnej na pierwszym „kursie” studiów w seminarium to zbyt mało, aby zrównoważyć braki wykształcenia humanistycznego i otworzyć przyszłych duszpasterzy na człowieka i jego problemy. W dodatku zajęcia te nie mają tradycji, wyspecjalizowanej kadry nauczającej, prowadzone są bez pomocy naukowych i bez zaplecza (prace naukowe polonistów z KUL-u nie mają przedłużenia w postaci literatury popularnonaukowej). Kapłan ma prowadzić wiernych przede wszystkim do Boga, budzić ich sumienia, aby jednak mógł to czynić skutecznie, powinien dobrze się orientować w złożonym, pluralistycznym świecie kultury i rozumieć mechanizmy jej zagrożeń.

Osobną i delikatną sprawą jest stosunek do niewierzących. Myślę, że trudno człowiekowi świadomemu bezcennego daru wiary przechodzić z obojętnością wobec niewierzącego, że chciałby on swoją najwyższą cenioną wartością dzielić się z innymi. Jest więc naturalne, że Kościół modli się o łaskę wiary dla niewierzących (mniej naturalne są przepisy i naciski administracyjne, np. w związku z udzielaniem sakramentów czy prowadzeniem katechezy, o czym była mowa). Podjęty problem dotyczy bardziej ludzi świeckich niż duchownych – to świeccy stykają się na co dzień z niewierzącymi. Wyjście jest tylko jedno: uszanować autonomię każdego człowieka i każdy stosunek do religii – od postaw ortodoksyjnych do negacji – a nawet przejmować od niewierzących te wartości, którymi mogą obdarować, np. dociekliwość, refleksyjność, niezależność, poziom etyczny itp., ale przecież modlić się za nich i oddziaływać wewnętrznym dobrem. To chyba nie narusza autonomii drugiego człowieka. Trudno jednak nakazać sobie poszanowanie niewiary jako wartości – byłoby to wbrew sobie, wbrew własnej skali wartości.

Otwarcie Kościoła powinno obejmować zatem także to poszanowanie wewnętrznej autonomii człowieka, tolerancję wobec różnych postaw i światopoglądów. Kościół nie może jednak zrezygnować z nazywania po imieniu dobra i zła, musi ukazywać wektory w dążeniu do

Prawdy, także w życiu społeczno-politycznym. W tym sensie Kościół musi być obecny w całokształcie życia polskiego.

JERZY TUROWICZ: Chciałbym najpierw w największym skrócie cofnąć się w przeszłość. W 1945 r. Kościół polski stanął wobec zupełnie nowego wyzwania, wobec sytuacji, do której nie był przygotowany. Można jednak powiedzieć, że ten egzamin Kościół zdał znakomicie zarówno dzięki hierarchii, dzięki kierownictwu ks. prymasa Wyszyńskiego, ale także dzięki oporowi całej polskiej społeczności. Początkowo Kościół, będąc w defensywie wobec panującego systemu politycznego, bronił swoich interesów, swoich praw nie tylko jako instytucji, ale jako ludzi wierzących, którzy jako obywatele powinni mieć te same prawa co inni, także jeśli chodzi o to, co wynika z ich wiary. Później, zwłaszcza po Soborze, Kościół występował szerzej w obronie praw człowieka, których elementem są prawa człowieka wierzącego czy nawet prawa Kościoła. Trzeba wreszcie wspomnieć o niezwyklej fenomenie ostatnich lat, o fenomenie inteligencji, która – można powiedzieć – wróciła do Kościoła częściowo ze względów politycznych, ze względu na opozycję w stosunku do systemu, ale także ze względu na szukanie nie tylko bezpieczeństwa, lecz i możliwości ekspresji, bo znajdowała w Kościele tę przestrzeń wolności, której nie miała gdzie indziej. Nie kwestionuję tego, że dzisiaj możemy zaobserwować pewien odpływ, który może mieć różne przyczyny, ale myślę, że to nie jest odpływ masowy. Wielu z tych ludzi – przychodząc do Kościoła ze względów politycznych – odkrywało fakt, że w tej rzeczywistości politycznej Kościół jest niemalże jedynym obrońcą praw człowieka, a po wtóre odkrywali oni rzeczywistość duchową, której też przedtem nie znali, nie rozumieli. Ci ludzie przychodzili nie tylko do Kościoła, ale wracali do wiary, do praktyki religijnej itd.

Natomiast Kościół w ciągu tych powojennych lat, będąc stale w zwarcu z systemem politycznym, był jednak w defensywie, co oczywiście wytwarzało w sposób nieunikniony i zrozumiały to, co nazywa się mentalnością twierdzy oblężonej. No bo Kościół był taką twierdzą oblężoną. Na tym tle trzeba widzieć problem krytyki Kościoła, powiedzmy w „Tygodniku Powszechnym”. W Polsce nie było takich dyskusji, jak np. na Zachodzie, zwłaszcza po Soborze. Był to pewnego rodzaju gentleman agreement, taki jakiś fair play, że nie można tego robić w sytuacji, w której po pierwsze będzie to wykorzystywane przez przeciwnika, a po wtóre, kiedy Kościół nie ma pełnej możliwości odpowiedzi, obrony, bo nie ma własnej prasy, bo cenzura itd. Ale oczywiście dużą rolę odgrywał też argument, który tu powtórzono za p. Kozłowskim, a mianowicie problem skuteczności, tzn. przekonanie – chyba

niestety prawdziwe czy nawet jakoś sprawdzone pewnymi sytuacjami – że krytyka Kościoła będzie odrzucona, nie będzie przyjęta. Oczywiście to się bierze z sytuacji twierdzy oblężonej. Dzisiaj niewątpliwie przechodzimy – bez względu na to, jakie będą rezultaty „okrągłego stołu” itd., a jestem daleki od przesadzania w optymizmie – w jakiś nowy etap i uruchomienie procesu, który na dalszą metę – obawiam się, że na dosyć daleką jednak – prowadzi do społeczeństwa demokratycznego.

Łączy się to oczywiście – jak to było sformułowane w zaproszeniu na tę naszą dyskusję – z procesem laicyzacji i sekularyzacji, procesem, którego – sędzę – nie powinniśmy odbierać tylko w kategoriach negatywnych. Kościół musi bowiem przeciwstawiać się sekularyzmowi, który jest swego rodzaju antyreligijnym, antykościelnym, antyklerykalnym sekciarstwem, ale sama sekularyzacja jest procesem zrozumiałym, bo wynika z uznania tego, co nazywa się autonomią rzeczywistości ziemskich i co płynie zresztą ze zrozumienia istotnej roli Kościoła w świecie. I tutaj, do tego nowego wyzwania, Kościół w Polsce, mimo swoich wielkich osiągnięć i zasług, nie jest dostatecznie przygotowany. Powiem może twarde słowo, ale myślę, że w jakimś sensie nasz Kościół jest jeszcze ciągle trochę Kościołem przedsoborowym. W Polsce litera Soboru została wprowadzona w życie wiernie, choć z pewnym opóźnieniem w stosunku do Zachodu, co zresztą było zrozumiałe i nawet może nieraz słuszne. Ale Kościół polski, który jest Kościołem bardzo posłusznym wobec Stolicy Apostolskiej, wprowadzał literę, natomiast duch Soboru nie zawsze przenikał do świadomości członków Kościoła. Mam tu na myśli dwie sprawy: zrozumienie istoty Kościoła, jego funkcji w świecie, a także problem stosunku Kościoła do świata. Podam tylko jeden przykład. Deklaracja o wolności religijnej jest w Polsce dosyć powszechnie – bez żadnej złej woli – rozumiana jako deklaracja w obronę praw Kościoła, w obronę człowieka wierzącego itd. Jest to zgodne z prawdą, ale mówi ona także o wolności do niewierzenia, wolności do wyznawania innego światopoglądu zgodnie z własnym sumieniem. Otóż ta mentalność przedsoborowa prowadzi do ciągle jeszcze silnego w Kościele polskim klerykalizmu. Ja bardzo bronię klerykalizmu w dobrym tego słowa znaczeniu, to znaczy wiem, jak olbrzymią rolę odgrywa i wiem, jak konieczny jest kapłan w Kościele. Ale odrzucam klerykalizm jako barierę między kastą klerykalną a świeckimi. Nie jest on regułą, są wyjątki, chwała Bogu, niemniej jest jeszcze zjawiskiem dominującym.

Z tym łączy się problem stosunku Kościoła do państwa, do władzy świeckiej, ta sprawa wicia sobie „ciepłego gniazdka”, o której była mowa. Wiemy, że to gniazdko nie jest takie ciepłe, że kółców w nim jest

bardzo dużo. Jest naturalne, że Kościół stara się stworzyć sobie możliwie najlepsze warunki do pełnienia swej misji. A choć Kościół nie jest – z natury rzeczy – siłą polityczną i nie to jest jego zadaniem, to jednak choćby ze względu na swoje tysiącletnie doświadczenie jest dużo bardziej realistyczny niż np. współczesne polskie społeczeństwo, które w ogromnej większości nie ma żadnego doświadczenia, czym jest demokracja. Kościół jest tutaj bardziej dojrzały i dlatego zajmował zawsze wobec władzy pozycję opozycyjną, ale zarazem koncyliacyjną, próbując dialogu, prowadząc mediacje między władzą a społeczeństwem itd. Ale oczywiście pokusa sojuszu między ołtarzem a tronem istnieje. Zgadząm się całkowicie z tym, co Ksiądz Biskup mówił na początku, że Kościół z natury rzeczy nie jest i nie może być siłą opozycyjną. Jest w opozycji do tego, co jest złe w konkretnie naszej rzeczywistości, ale przede wszystkim musi pełnić funkcję profetyczną, tzn. krytyczną, musi być – jak wolno powiedzieć – sumieniem świata, musi być jak prorocy w Starym Testamencie. To powinno oznaczać także pewien dystans w stosunku do władzy, do państwa. Kościół musi go zachować, by nie tylko nie wchodzić w sojusz z tronem, ale też by nie ulegać pokusie nadużywania *bracchium saeculare*, tzn. żeby nie próbować realizować swoich celów za pomocą państwa, za pomocą władzy. Oczywiście, katolicy jako obywatele mają prawo i obowiązek dążyć do tego, żeby prawa państwowe były zgodne z ich przekonaniami, natomiast powinni się strzec tego, żeby swoich przekonań nie narzucać innym. Trochę drastyczny przykład: sprawa przerywania ciąży, którego oczywiście jestem – w zgodzie ze stanowiskiem Kościoła – wrogiem, uważam to za zabijanie człowieka. Natomiast nie bardzo mi odpowiada stanowisko niektórych katolików, którzy całą winę zrzucają na władzę, na ustawy, na prawo, zamiast kierować swoją akcją na wiernych. Podobnie uważam w kwestii rozwodów.

Wreszcie sprawa krytyki Kościoła, jej możliwości, jej dopuszczalności, jej skuteczności i jej odbioru przez tych, którzy czują się krytykowani. Samokrytyka Kościoła jest sprawą bardzo trudną, a przyczyną tego jest – jak sądzę – jakieś niezrozumienie istoty Kościoła, który jest instytucją bosko-ludzką. Jako instytucja boska jest święty, czysty, niepokalany, a jako instytucja ludzka jest obciążony słabością, a nawet grzechami człowieka, bez względu na to, czy on jest świecki, czy duchowny. Społeczność katolicka ma na sumieniu wiele grzechów, m.in. sprawę antysemityzmu. Taka samokrytyka oczyszczałaby Kościół, pokazywałaby, kim on jest.

Z tym łączy się także problem stosunku do ludzi niewierzących, do ludzi słabo wierzących, do ludzi, którzy są w trudnych sytuacjach

osobistych, rodzinnych. Soborowe otwarcie na świat i chęć zrozumienia, nie osądzania, nie potępiania, a także świadomość, że Kościół nie ma odpowiedzi na wszystkie pytania, muszą kształtować stosunek do wszystkich ludzi.

STANISŁAW OPIELA SJ: Zacznę od tego, co dla mnie ma podstawowe znaczenie – Kościół jako całość i każdy wierzący w stosunku do siebie powinien być samokrytyczny. Wynika to już z samej wiary. Absolut, w który wierzymy, absolut Boga podaje w wątpliwość wszystkie formy czasowe. Coś, co nie jest absolutem, automatycznie powinno być poddawane krytyce nie dlatego, żeby krytykować, ale dlatego, żeby się zbliżyć do ideału.

Uważam, że pluralizm w Polsce jest już faktem. Chodzi tylko o właściwy do niego stosunek. Soborowy dekret o wolności religijnej wyrażnie stwierdza – jak to przypominał p. Turowicz – prawo człowieka do wyznawania chrześcijaństwa jak i do odrzucenia wiary. Dla ludzi uznających się za chrześcijan, za katolików, ich katolicka czy chrześcijańska tożsamość jest oczywiście sprawą podstawową, tak jak dla niewierzącego – analogicznie – jego tożsamość niewierzącego. Dialog polega na takim założeniu, że jeden i drugi ma coś, co może ich wzajemnie ubogacić. Jeśli ktoś byłby przekonany, że osiągnął już prawdę absolutną, to nie ma możliwości dialogu i nie ma potrzeby dialogu. Stąd waga i znaczenie postawy samokrytycznej.

Czasem usiłuje się redukować rolę Kościoła do czegoś, co jest tylko elementem Kościoła. Kościół w Polsce – czy się chce, czy nie chce – stanowi jeszcze jakąś siłę, którą czasem usiłuje się traktować utylitarnie. Tak było zresztą i w okresie międzywojennym. Powiedziałbym, że każdy ma prawo do tego, żeby Kościół traktować utylitarnie, ale i Kościół ma prawo przed tym się bronić. Chodzi tylko o to, żeby wszyscy partnerzy pluralistycznego społeczeństwa wykazali to, czym my, Polacy, chlubiśmy się troszeczkę na wyrost, a mianowicie odrobinę tolerancji, bo tej tolerancji w tej chwili nam, niestety, brak.

ks. JAN SOCHOŃ: Dobrze by było, gdybyśmy pojęcie pluralizmu obdarzyli także znaczeniami religijnymi. W tak rozumianym pojęciu mieściłaby się samokrytyka, o której dużo tu się mówi, a także tolerancja. Tolerancja oznacza z łacińska znoszenie czegoś; byłaby więc jakby próbą znoszenia wzajemnych uprzedzeń.

Zgadzam się, że być może dojrzewa w Polsce taka sytuacja, iż Kościół stanie wobec wielkich problemów ludzi, którzy deklarują się jako osoby niewierzące czy nie uznające osobowo istniejącego Boga. I oczywiście Kościół musi z nimi rozmawiać. Będzie to jego wielkim zadaniem, ale i szansą – szansą wyjścia z zaścianka, pełniejszego otwarcia.

ks. ANTONI PONIŃSKI: Problemem, który chyba cały czas utrudniał nam rozmowę, było to, że patrzyliśmy na Kościół w sposób niezdecydowany: raz chcieliśmy objąć go całościowo, drugi raz w wąskim wycinku i to jeszcze w okresie tak nietypowym, jak bądź to 40 lat współistnienia z komunizmem czy życia w takim ustroju, bądź ostatnie lata czy miesiące. Te płaszczyzny tak bardzo się myliły, że właściwie nie można było ustalić jakiegoś jasnego obrazu Kościoła. Jednocześnie cały czas było ciche założenie – i takie chyba funkcjonuje w społeczeństwie – że mianowicie Kościół odbieramy nie sam w sobie, tylko poprzez jego stosunek do władzy. Jeśli jest przeciwko władzy a za głosami społeczeństwa, to w odczuciach społeczeństwa jest dobry. Natomiast jeśli by próbował może inaczej realizować swoje posłannictwo, to wtedy rodzi się obawa, czy czasami nie narusza wolności, czy nie za mocno się usztywnia, czy czasami nie wychodzi za daleko w swojej misji apostołskiej. Ta sytuacja nie pozwalała nam na znalezienie wspólnego kryterium oceny Kościoła.

Jeszcze inna sprawa. W latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych Kościół chciał, czy nie chciał, był i opozycją, i jednocześnie jedynym może wolnym głosem. Wszyscy się do niego chronili, ale jednocześnie był opuszczony. Można powiedzieć, że w wielu sytuacjach tylko sam zabierał głos. A jednocześnie społeczeństwo jakby wychowywało się przez Kościół. Przyszedł 1980 r. i Kościół przeszedł na inną pozycję, w trosce o to, żeby czasami nie popełnić innych błędów, nie utożsamiać się z prądami, które jeszcze nie wiadomo, ku czemu miały dojrzewać. Czy Kościół nie objawił tu pewnej mądrości? Doprowadził do pewnego stopnia dojrzałości i pozwolił dalej działać na własny rachunek. Dlatego nie powinniśmy chyba pytać, czy Kościół uwił sobie gniazdko. Po prostu Kościół uwolnił się, czy został uwolniony od nie swoich funkcji, które wkraczały na teren polityczny. Ciekawe, że teraz, kiedy rodzi się możliwość sytuacji pluralistycznej, oczekuje się, że Kościół znowu zajmie jakieś stanowisko wobec wyzwań politycznych, społecznych czy kulturalnych. Pytamy, co teraz Kościół robi, jak sobie da radę? Będzie pewnie znowu w jakiejś sytuacji, nazwijmy ją, opozycyjnej wobec rzeczywistości. Może to właśnie dzięki faktycznie istniejącemu pluralizmowi Kościół wreszcie będzie mógł robić to, co do niego należy. Zwieranie szeregów nie oznacza chyba usztywnienia Kościoła, ale odczytywanie na nowo swojej tożsamości już bez takich uwarunkowań, w jakie czasami Kościół bywa wpłątany.

ks. bp. TADEUSZ GOCŁOWSKI: Nie można utożsamiać Kościoła z pewnymi postawami negatywnymi, które dostrzegamy czy to w życiu ludzi świeckich, czy w życiu biskupa lub kapłana, bo to byłoby po prostu niesprawiedliwe i nieprawdziwe. Fundamentem, na którym opiera się

soborowa Deklaracja o wolności religijnej, jest godność człowieka i obowiązek poszukiwania prawdy. Trudno powiedzieć, że ten ma prawo wierzyć, a tamten nie wierzyć. Nie, obydwaj mają obowiązek poszukiwania prawdy. To jest istotna sprawa.

Chciałbym jeszcze wrócić do sprawy klerykalizmu Kościoła w Polsce, bo ten klerykalizm stale mnie niepokoi i drażni. Spytajmy najpierw, dlaczego Kościół jest taki klerykalny? Przecież od 1946 r. niemalże do dziś warunki zewnętrzne powodowały, że funkcjonowało zaledwie środowisko „Tygodnika Powszechnego” i kilka Klubów Inteligencji Katolickiej. Całą katechizację, administrację kościelną prowadzili duchowni. Komuniści bardzo ładnie sklerykalizowali nam Kościół! Naturalnie, że trochę jest i naszej winy, trochę przyzwyczajęń. Księża muszą się nauczyć, że katolicy świeccy są autonomicznie odpowiedzialni za swoje dziedziny. Moim księżom przypominam: Nie wciśkaj się do związków zawodowych – to jest autonomiczna dziedzina ludzi świeckich. Ty masz wpływ na kształtowanie sumień, masz pomagać w kształtowaniu sumień tych ludzi, ale w dziedzinie kultury, w dziedzinie związków zawodowych, w dziedzinie polityki, ekonomii oni są odpowiedzialni. Można powiedzieć, że są w sumieniu odpowiedzialni za Kościół i że będą odpowiadać w sumieniu wobec Boga za te autonomiczne, im podległe dziedziny. Wchodzenie księży w te dziedziny jest naruszeniem, jeśli tak można powiedzieć, autonomii katolików świeckich.

GRZEGORZ SCHMIDT SJ: Wprawdzie w Kościele ostatnie słowo należy do biskupa, ale pozwolę sobie jeszcze na krótkie zakończenie naszej dyskusji. Nie zamierzam jej podsumowywać. Poruszyliśmy wiele spraw, niektórych zaledwie dotknęliśmy, jeszcze inne – zwłaszcza dotyczące pluralizmu czy różnorodności we wspólnocie Kościoła – pozostały zupełnie na uboczu. Chyba nie mogło być inaczej, bo temat był bardzo rozległy, a przecież nie chcieliśmy organiczyć go tylko do wybranych aspektów. Mam nadzieję, że zapis naszej dyskusji, oczywiście po koniecznym skróceniu, będzie stanowił – wraz z innymi materiałami, które zamierzamy opublikować w lipcowo-sierpniowym numerze „PP” – dobrą okazję do refleksji nad sytuacją i zadaniami Kościoła w Polsce. Wydaje się, że wszyscy podzielamy przekonanie, iż zmieniająca się sytuacja społeczno-polityczna jest dla Kościoła nowym wyzwaniem.

Dziękuję wszystkim za przybycie i udział w naszej dyskusji.

ks. Henryk Seweryniak

Czas synodów?

Po II Soborze Watykańskim w Polsce przeprowadzono 11 synodów diecezjalnych, zaś 9 jest w toku bądź w fazie przygotowawczej. W czerwcu 1988 r. biskupi poinformowali, że rozpoczęły się wstępne prace przed drugim polskim synodem plenarnym. Powołano zespół organizacyjny, sekretariat oraz 15 komisji przygotowawczych. 19 I 1989 r. odbyło się posiedzenie ich przewodniczących i wiceprzewodniczących, zaś w styczniu i lutym wszystkie komisje spotkały się na pierwszych zebraniach. Faza wstępna polegająca na wypracowaniu schematów zakończy się w 1991 r., po czym rozpocznie się oficjalna – w sensie teologicznym i prawnym – faza obrad, której zamknięcie złączy się z obchodami w 1997 r. milenium męczeńskiej śmierci św. Wojciecha.

Wszystko to mogłoby świadczyć, że dokonuje się powrót do jednej z najbardziej autentycznych i zakorzenionych w tradycji form życia Kościoła. Znajdziemy się wszelako bliżej prawdy, jeśli powiemy, że zwrotowi synodalnemu towarzyszą trzy postawy. **AUTENTYCZNY ZAPAL** wielu biskupów zatroskanych o odczytanie duszpasterskich potrzeb diecezji, niektórych kanonistów – wybitnych specjalistów w dziedzinie historii synodów i prawa synodalnego (ks. W. Góralski, ks. T. Pieronek, ks. E. Szafronowski, bp W. Wójcik) i pewnej liczby świeckich dostrzegających w synodach forum odpowiednie do odnowy struktur i działań Kościoła. **SCEPTYCYZM**, zwłaszcza części księży. Czasem nie widzą oni potrzeby zwoływania synodu w sprawach, które konferencja episkopatu czy biskup mogą załatwić jedną decyzją. Innym razem nie wierzą w skuteczność działań synodalnych, skoro i tak biskupi są jedynymi prawodawcami na synodzie. Wreszcie, przeciążeni pracą, nie mają siły, by podejmować nowe obowiązki na forum synodalnym. **OBAWA** przed pozorem („synod plenarny został wymyślony, by stworzyć okazję kolejnej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski“) i fasadowością („miały synod inne diecezje, musimy i my go przeprowadzić“). Co zatem zrobić, aby

synody, a zwłaszcza synod plenarny, spełniły swoje zadanie, zaś ich rezultat nie był fikcyjny? Jest to oczywiście pytanie bardzo rozległe. Ale ważną chyba sprawą będzie większe zrozumienie dla „synodalności” jako jednej z zasad życia Kościoła, refleksja nad możliwymi formułami jej realizacji, wreszcie ciągle dookreślanie tematyki i funkcji synodu w zależności od aktualnych znaków czasu i kairós Kościoła¹.

Zasada synodalności

Jak zauważa H. Teissier, już od najwcześniejszych czasów ewangelizacji biskupi Kościołów-siostr korespondowali między sobą, spotykali się i podejmowali wspólne decyzje, w przekonaniu, że katolickość, powszechność i jedność Kościoła urzeczywistniają się w konkretnej wspólnotcie, rodzinie Kościołów sąsiedzkich. Św. Cyprian m.in. zwracał uwagę, że wspólnota Kościoła ma zawsze podwójny wymiar: jedności z Rzymem i jedności Kościołów-siostr. W tym duchu pisał do kapłanów rzymskich w sprawie upadłych (lapsi): *Mam zamiar zwołać zebranie licznych biskupów i nie bez waszej rady wszystko uregulować i zreformować* (List 20,3,3). Tenże św. Cyprian w latach 250–260 zbierał dwa razy do roku na synodzie po 150 biskupów. Natomiast w latach 393–427 bp Aureliusz z Kartaginy zwołał blisko 20 synodów *całej Afryki*, które miały niemal formę współczesnych synodów plenarnych².

Zasada synodalności odgrywała przeto istotną rolę w Kościele pierwotnym. Była związana z instytucją synodu prowincjalnego, który podejmował wiążące decyzje w kwestiach dogmatycznych, liturgicznych i moralnych. Nie istniała jeszcze potrzeba zwoływania synodów diecezjalnych, ponieważ do VI w. każda wspólnota żyła praktycznie zgrupowana wokół własnego biskupa. Wywołała ją dopiero ewangelizacja głębokiej prowincji. Jednakże synody te zwoływano dość chaotycznie, zaś ich losy zależały od poszczególnych biskupów. O ile jedni, pomni na przypomnienia soborów, zwoływali je co rok, a nawet częściej (św. Karol Boromeusz, św. Franciszek Salezy), inni zupełnie ignorowali praktykę synodalną³. Współczesna jej odnowa nie ogranicza się do Polski. Tytułem przykładu przypomnę

tylko, że zaraz po Soborze odbył się np. synod plenarny w RFN, że jesienią ubiegłego roku zakończył się synod diecezjalny w Kinszasie, stolicy Zairu, że we Francji 18 diecezji przygotowuje, odbywa lub wprowadza w życie synod. Co wywołało to ożywienie? Niewątpliwie jedną z racji jest coraz szersze rozumienie Kościoła jako komunii, wspólnoty wspólnot. Synod stanowi dogodne forum spotkania, poznania, konfrontacji i ustalenia linii pastoralnych. Wielu biskupów dostrzegło, że synod diecezjalny może się stać nową przestrzenią ewangelizacji, a przynajmniej obudzić zainteresowanie Kościołem. Jeśli idzie o synody plenarne, wzrost ich roli nastąpił bodaj z dwu względów. Pierwszy to wyraźny rozdział Kościołów od państwa i kryzys systemów totalitarnych, a co za tym idzie – większa możliwość wspólnego działania biskupów. Drugi wzgląd to opcja Stolicy Apostolskiej, która preferuje bliższą tradycji i bardziej ugruntowaną teologicznie oraz jurydycznie formę synodalną od konferencji episkopatu.

Wspomniany związek z tradycją nie jest mechaniczny – współczesne synody różnią się od dawnych składem i naturą. O ile tamte były w zasadzie zgromadzeniami duchownych, to dzisiaj na synod plenarny *mogą być wezwani* (kan. 443 §4), a na synod diecezjalny *powinni być wezwani* (kan. 463 §1, 5^o) wierni świeccy. Inna różnica: synody ówczesne, zwłaszcza diecezjalne, w przeciwieństwie do współczesnych, trwały zwykle bardzo krótko (czasem jeden dzień) i zachowanie członków było – przynajmniej w czasach przedsoborowych – z reguły bierne. Ich zadanie polegało na wysłuchaniu uprzednio przygotowanych statutów i aneksów, przyjęciu ich i aplikacji w życiu diecezji.

¹ T. Pieronek, *Odpowiedź na znaki czasów. Przed drugim polskim synodem plenarnym*, „Gość Niedzielny” z 5.03.1989 r., s. 1 i 4. Nasza refleksja dotyczy w zasadzie tak synodu plenarnego jak i synodów diecezjalnych i ma raczej charakter teologiczno-pastoralny. Naturę prawną tych synodów jasno i rzeczowo omawia W. Góralski, *Instytucja synodu w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Prawo kanoniczne” 31/1988, nr 3–4, s. 35–44. Warto dodać, że Światowy Kongres Kanonistów w 1990 r. będzie w całości poświęcony problematyce synodalnej.

² H. Teissier, *Die Bischofskonferenzen und ihre Funktion in der Kirche*, „Concilium” 22/1966, nr 6, s. 482–483; M. Dortel-Claudot, *Kościół lokalny – Kościół powszechny*, Warszawa 1988, s. 138–140.

³ Zob. np. W. Góralski, *Reforma trydencka w diecezji i prowincji kościelnej mediolańskiej w świetle pierwszych synodów kardynała Karola Boromeusza*, Lublin 1988; M. Hébrard, *Synodes diocésains*, „La Croix” z 28.02.1989 r., s. 12.

Czy obecne zmiany są znaczne? W sensie praktycznym nie – w komisjach przygotowawczych synodu plenarnego świeccy stanowią zaledwie 15–20% ogółu członków. Co więcej, np. w Komisji Nauki o Kościele nie ma ani jednego katolika świeckiego. Dalej, jest faktem, że stworzenie możliwości udziału prezbiterów i świeckich w pracach synodów obrazuje uczestnictwo całego ludu Bożego w posłannictwie królewskim Chrystusa. Jednakże nie wolno zapominać, że *jedynym ustawodawcą na synodzie diecezjalnym jest biskup diecezjalny* (kan. 466), na synodzie plenarnym zasadniczo konferencja episkopatu (kan. 433 §1 i 2), zaś *inni członkowie posiadają tylko głos doradczy* (kan. 466). Można zatem za P. Valdrinim powtórzyć: *Synod jest instytucją o celu legislacyjnym; nie cieszy się jednak władzą legislacyjną*⁴.

Wydaje się wszelako, że ostrożne sformułowania kodeksu należy interpretować w następujący sposób: wedle najwcześniejszej tradycji teologiczno-prawnej podmiotem *zamyslenia synodalnego* na mocy posiadanego posłannictwa pasterskiego są biskupi, pasterze Kościołów lokalnych (ks. S. Nagy). Synod wyraża jednak też kontekst, w którym misja pasterska jest realizowana. Dochodzi tu więc do głosu horyzontalny wymiar posługiwania pasterskiego w Kościele. Dlatego, po pierwsze, biskupi przewodniczą synodom, wyrażają opinie, interweniują, domagają się poprawek. Kiedy jednak propozycje pastoralne czy statuty zostaną przegłosowane, nie powinni ich zmieniać, selekcjonować, odrzucać itp. Podważa to bowiem wiarygodność instytucji synodalnej. Po drugie, skuteczność zmian w strukturze synodów i ich sens ujawnia się dopiero przy przyjęciu przez biskupów odpowiedniej formuły przygotowań i obrad sesji synodalnych.

Formuły synodalne

Kształtują się stopniowo trzy formuły odbywania synodów współczesnych.

FORMUŁA KANONICZNA. Jest ona zaczerpnięta z kodeksu prawa kanonicznego. Zasadniczym celem synodu staje się sprawne wypracowanie zwięzłych statutów do skutecznej działalności pastoralnej w Kościele lokalnym. Jeden zespół redakcyjny lub kilka komisji tematycznych złożonych głów-

nie z duchownych przygotowuje projekty statutów i aneksów, które poddaje się konsultacji w „terenie”, zwykle efemerycznej i niewiele znaczącej. Sesje mają charakter lektury schematów i głosowań. Komisja redakcyjna dokonuje ostatecznych zmian i redaguje teksty uchwał, które biskup czy konferencja episkopatu promulguje jako akta synodalne.

FORMUŁA KONSULTACYJNA. Jak stwierdziliśmy, wielu animatorów synodalnych, biskupów i duszpasterzy pojmując czas synodu jako sposobność do pogłębienia świadomości eklezjalnej czy katechezy dorosłych. Dlatego przyjmują formułę synodalną, w której komisja presynodalna przygotowuje nie tyle statuty, ile opracowania pastoralne. Zasadniczą rolę odgrywa w nich ustalenie uwarunkowań historycznych i społecznych misji Kościoła w regionie, refleksja nad nauką Vaticanum II oraz próba wyciągnięcia wniosków teologiczno-pastoralnych. Nacisk kładzie się na fazę konsultacji – biskup powołuje setki grup synodalnych, które studiują otrzymane „lineamenta”. Na tym właściwie spoczywa ciężar synodu – wytworzenie świadomej troski o Kościół swojego czasu i środowiska, odkrycie jego prawdziwego oblicza i podjęcie konkretnych zadań. Dlatego to, co niewymierne, pozostaje największym zyskiem tego rodzaju synodów, zaś to, co wymierne, czyli dokumenty, często grzeszy „rozdęciem” i przypadkowością układu.

FORMUŁA PREPARATORYJNA. Inne wreszcie próby odnowy idei synodalnej w Kościele idą w kierunku wyznaczonym przez sens słowa „syn-hodos” (iść, kroczyć razem). *Zanim wejdziemy w fazę właściwego synodu, obwarowaną przepisami prawnymi – twierdzą uczestnicy jednej z grup presynodalnych archidiecezji w Lyonie – chcemy doprowadzić do spotkania rozmaitych grup, wspólnot, organizacji, wyjść z podwórka własnych idei, rozerwać łańcuch wzajemnej ignorancji, aby poczuć się partnerami w jednym Kościele, przeżyć radość spotkania i natchnąć nowym duchem duszpasterstwo diecezjalne /.../ Arcybiskup nie chce od nas raportów ani schematów, ale oznak życia i wspólnoty /.../ Synod raz promulgowany nie daje już tej radości*⁴. Jak widać, w formule

⁴ Zob. M. Hébrard, art. cyt.; B. Le Léanec, *Les synodes font école*, „La Croix” z 10.12.1988 r., s. 20.

⁵ L. de Courcy, *Un Synode pour le plaisir*, „La Croix” z 14.01.1989 r., s. 9.

kładzie się nacisk na fazę rozumianą z reguły jako przygotowawcza. Zadaniem głównym synodu staje się „przebudzenie” Kościoła, wyjście rozmaitych wspólnot z izolacji, pokonanie antagonizmów i przeżycie mocy Ducha Świętego przez tych, którzy utracili odwagę bycia Kościołem. Dokumenty mają często postać wytycznych, programów pastoralnych.

Formuła druga i trzecia zdają się lepiej realizować postulat rzeczywistej odnowy praktyki synodalnej w Kościele, włączenia świeckich w działalność synodów, wykorzystania możliwości pastoralnych tej instytucji i właściwego odczytania jej semantyki teologicznej: *iść razem, postanowiliśmy Duch Święty i my* (Dz 15,28). Owo „my” już na poziomie komisji przygotowawczych winno mieć zakres możliwie najpełniejszy. Wiadomo, że tam, gdzie w ekipach pastoralnych pojawiają się przygotowani i zaangażowani świeccy, duchowni nie muszą czuć się „żyrantami” Kościoła, dyskusja staje się bardziej rzeczowa i wychodzi poza zbędne konwenanse.

Praktyczne realizacje obu formuł przybierają rozmaite kształty. Często synod długo, jak w Lyonie, pozostaje w niemal ukrytej fazie przygotowawczej, czasem znów rozpoczyna się wspólnym świętem Kościoła diecezjalnego. Tak było np. w Marsylii, gdzie 27 XI 1988 r. w niedzielne popołudnie biskup R. Coffy w otoczeniu 200 prezbiterów i diakonów oraz 2500 świeckich dokonał uroczystego otwarcia synodu diecezjalnego. Na zakończenie ceremonii wszyscy uczestnicy otrzymali dossier pierwszego etapu synodu, w którym zawarto zasadnicze myśli i punkty do refleksji ekip liczących 5–12 osób. Dopiero na podstawie doświadczeń i wyników prac tych grup zostaną wypracowane „lineamenta” na obrady synodalne. Z kolei synod diecezji w Grenoble rozpoczął się 8 I 1989 r. w licznych kościołach miasta. Powołano ponad 100 grup synodalnych (10–12 osób). Ich zadania polegają na wyborze tematu refleksji, wymianie doświadczeń i opracowaniu propozycji duszpasterskich. W listopadzie spośród członków grup i różnych wspólnot religijnych diecezji zostanie wybranych 400 delegatów na synod. Z kolei do ich obowiązków będzie należeć przede wszystkim wypracowanie syntezy pastoralnej, której tekst powróci na forum grup. W marcu i w uroczystość Zielonych Świątek 1990 r. odbędą się dwie sesje,

podczas których zostaną zredagowane i przegłosowane ostateczne dokumenty synodalne.

Jeśli jednak podczas ostatniej pielgrzymki do Alzacji i Lotaryngii Ojciec Święty wołał w Nancy, że należy na nowo przemyśleć i wynaleźć formułę synodów XX w., bo kodeks pozostaje w tej dziedzinie niekompletny, to z pewnością nie miał na myśli tylko strony organizacyjno-strukturalnej synodów. Wołanie papieskie dotyczyło przede wszystkim treści⁶.

Polskie proprium synodalne

Okres przebudzenia synodalnego w Polsce można chyba rozumieć jako czas zamyślenia tegoż Kościoła właśnie nad treścią jego życia i posłannictwa w świetle II Soboru Watykańskiego uznanego przez Drugi Nadzwyczajny Synod Biskupów za sobór przejścia do trzeciego milenium chrześcijaństwa (ks. S. Nagy). Stąd hasło synodu plenarnego: *Z orędziem Soboru w nowe Tysiąclecie*. Sporo w tych sformułowaniach „myślenia rocznicowego” i wielkich liter. Nic to jednak nie szkodzi, jeśli trud odnowy stanie się rzeczywistością przenikniętą modlitwą, zaś nazwy i rocznice jej „wywoływaczami”. Gdy kilka lat temu kard. J. Glemp zapowiadał synod, odzywały się głosy, że będzie to niejako „synod przy okazji”. Dzisiaj widać, że podjęcie tej decyzji było prawdziwym wyczuciem kairosu Polski. Mamy przecież nadzieję, że nadchodzące lata staną się okresem formowania autentycznych treści naszej suwerenności politycznej, ekonomicznej, związkowej, sądowniczej i informacyjnej. Być może stajemy przed pierwszą od 1948 r. szansą na stworzenie wyraźnie demokratycznego kontekstu egzystencji Polaków, o który Kościół powojenny ciągle walczył. Ale też dlatego ów synodalny kairos domaga się odejścia od ogólnych treści i sformułowań, które sugerują choćby nazwy komisji i podjęcie – w ramach synodu plenarnego – trzech głównych zadań.

⁶ Zob. List Wielkopostny Metropolity Poznańskiego o pierwszym roku przygotowań do Synodu Archidiecezji, „Pismo ogólne” z 6-12.03.1989 r., s. 16-17; J. Bonnadier, *Un appel à la conversion*, „La Croix” z 29.11.1988 r., s. 15; P. Morel, *Le Synode est ouvert en Isère*, „La Croix” z 10.01.1989 r., s. 16.

OKREŚLENIE MIEJSCA KOŚCIOŁA W TWORZĄCYM SIĘ PO 50 LATACH ZDERZANIA Z TOTALITARYZMEM MARKSISTOWSKO-LENINOWSKIM MODELU SPOŁECZNYM. Naszym własnym pytaniem stanie się pytanie formułowane często przez obcokrajowców: *Czy u was kościoły nadal będą pełne i nadal będzie tylu wierzących, gdy zapanuje pełniejsza demokracja, pojawią się rozległejsze możliwości bogacenia się, telewizja i radio zostaną zdemonopolizowane, a Polacy i Rosjanie zaufają sobie nawzajem?* Kościół, który był na tyle mądry, by przewidzieć nadchodzący czas jako kairos synodalne, musi podjąć to pytanie jako wyzwanie. Pewien system powinien odejść. A zarazem nie zaznaliśmy jeszcze ani dobrodziejstw, ani specjalnego zła systemów pluralistycznych; zła objawiającego się w sekularyzmie. Jak pisze K. Wóycicki, *chrześcijaństwo w krajach demokratycznych zostało skazane na życie w diasporze, z której trudno jest mu się wydobyć. W Polsce sytuacja jest wciąż otwarta. Proces sekularyzacji nie musi powodować odejścia od religijności. Chrześcijaństwo w Polsce ma wciąż szansę odnalezienia drogi do wiary nie tylko w sytuacji obrony narodowej tożsamości, ale także w odradzającym się demokratycznym pluralizmie*⁷. Przestrzeń synodalna wydaje się doskonałym miejscem określenia i realizacji tej szansy. Z jednej strony, aby pokazać, że nie chodzi wcale o zachowanie wpływów Kościoła jako jednej z trzech sił w Polsce. Synod w dobie „dorabiania się pluralizmu” może stać się wręcz sposobnością, by oczyścić nas z tej wizji Kościoła „wpływowego” i ukazać, że troską Kościoła był i pozostaje człowiek, było i pozostaje jego zbawienie w każdym systemie społeczno-politycznym czy układzie kulturowym. Ale Marks miał rację, pisząc w „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa”: *Człowiek to nie istota oderwana, istniejąca gdzieś poza światem. Człowiek – to świat człowieka, państwo, społeczeństwo*⁸. Wspólnocie Kościoła nie jest obojętne, w jakich warunkach ekonomicznych, pośród jakich realiów i symboli społecznych człowiek żyje. Dlatego Kościół na synodzie musi określić swoje miejsce w demokratycznej debacie społecznej. Nie może tu chodzić ani o „wtrącanie się”, ani o dekretowanie polityki, ekonomii czy kultury wołą Bożą, ani o samą tylko postawę „krytyczną”. Kościół zatroskany o godność człowieka, któremu ma wskazywać drogę zbawienia, ma prawo i obowiązek

w ramach owej demokratycznej debaty wysuwać propozycje zgodne ze swoją wielką i uznaną tradycją etyczną, podawać przesłanki ładu społecznego opartego na zasadach prawa Bożego (przy czym nie prawo, ale właśnie przesłanki będą przedmiotem rozmowy), wzywać do ciągłego odkrywania w wychowaniu, nauce i sztuce „więcej” w człowieku i „więcej człowieka”, co współczesne antropologie materialistyczne czy sejentystyczne tak łatwo zapoznają.

Z drugiej strony trzeba wyraźniej wprowadzić w przestrzeń synodalną problematykę gospodarczą. Wiadomo, że w społeczeństwie pluralistycznym w tym właśnie punkcie najbardziej ujawnia się nieobecność zasad chrześcijańskich (prawa rynku, konkurencja, bezrobocie, inflacja, pożyczki z ich stopą oprocentowania, niemoralność reklamy itp.). Styl szybkiego dorabiania się, kariery własnymi siłami czy awansu społecznego przez działalność gospodarczą już wywołują głębokie przemiany i napięcia. Uznając zasadniczo ich pozytywną wartość Kościół będzie musiał bronić przed zachłystaniem bądź rozczarowaniem. Trzeba zwłaszcza pamiętać, że dotychczasowy system zmuszając do pracy „po godzinach”, stania w kolejkach, przechodzenia przez korowody biurokratyczne wywoływał powszechne odczucie braku czasu. Nowy – ten brak czasu na bycie człowieka – Bogiem jeszcze spotęguje. Należy ufać, że Kościół synodu przez podjęcie tej problematyki, mądrą katechezę, kazanie i świadectwo życia wspólnotowego zwróci uwagę i znajdzie środki zaradcze na tę ateizującą detemporację ludzi, rodzin i wspólnot.

REFLEKSJA NAD STANEM WDRAŻANIA VATICANUM II W RZECZYWISTOŚĆ KOŚCIOŁA POLSKIEGO. Jest to w zasadzie idea przewodnia synodu plenarnego i wszystkich bodaj synodów diecezjalnych. Znowu jednak nie musimy zaczynać ab ovo. Eklezjologia Vaticanum II znalazła swoje „ukonkretnienie polskie” w katechezach pielgrzymich Jana Pawła II. Pisała niedawno na ten temat H. Bortnowska: *Jeżeli nauczanie Jana Pawła II ma leczyć nas z chorób, trzeba, żeby jego pielgrzymki do Ojczyzny przynosiły skutki dla nas dostrzegalne. Rezultat pierwszej pielgrzymki jest w świadomości*

⁷ K. Wóycicki, *Odrobione pytania*, „Więź” 32/1989, nr 1, s. 37; zob. też P. Valadier, *L'Eglise en procès*, Paris 1987, s. 138–145.

⁸ K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, s. 45.

ludzkiej przeogromny: to przebudzenie Sierpnia 80. Druga pielgrzymka przyniosła, moim zdaniem, także wielki Boży rezultat: ofiarną śmierć i pogrzeb ks. Popieluszki /.../ Jaki będzie owoc trzeciej pielgrzymki? Episkopat pragnie, by stał się nim ogólnopolski synod. W granicach naszych możliwości działania leży, aby nie był to rezultat fikcyjny⁹. Ano właśnie. Dysponujemy czymś tak cennym jak papieska aplikacja Soboru do warunków polskich. Ale proces jej wdrażania w polską świadomość eklesjalną jest ciągle w powijakach i właśnie dlatego synod powinien wytworzyć klimat auto-refleksji naszego Kościoła nad przesłaniem pielgrzymim Jana Pawła II. W swojej katechezie Papież nie dotykając właściwie negatywów uderzał w podstawowe polskie schorzenia: prywatyzację religii i przekonań, wyuczoną bezradność i wyuczoną niewinność, poczucie krzywdy i upokorzenia, dezorientację i „Solidarność” bez solidarności¹⁰. Ale znalazły się w niej też wątki pozytywne, niezwykle ważne (podmiotowość osoby i narodu, solidarność i miłosierdzie jako principia życia społecznego, humanitarna wizja kultury, deontologia i duchowość kapłańska, fundamentalne miejsce rodziny w zdrowym organizmie społecznym), które domagają się głębokiej refleksji i odważnej recepcji.

OKREŚLENIE ZASADNICZYCH LINII DUSZPASTERSTWA DLA KOŚCIOŁA POLSKIEGO. Trudno wyobrazić sobie dobrą terapię pastoralną bez diagnozy. Istnieje u nas jakaś wyraźna niechęć do socjologicznych i teologiczno-pastoralnych badań religijności i życia kościelnego i wygląda na to, że w przygotowaniach synodalnych również nie przewiduje się dla nich miejsca. Wiadomo, dlaczego tak jest. Ale skoro już wiemy, to chyba nietrudno zwrócić się do poważnych ośrodków badawczych i wypracować testy nie grzeszące jednostronnością?

Jeszcze inna sprawa to dobre analizy teologiczno-pastoralne. Od dawna np. określa się Kościół polski jako Kościół związany z narodem. W jakim jednak sensie jest on jeszcze Kościołem ludowym? Na ile rodzima teologia, miast krytykować, wydobyla autentyczne elementy objawienia danego *maluczkim* (Mt 11,25), *sensus fidelium* tego Kościoła? Coraz wyraźniej dostrzegamy zdrowe elementy wiary i obyczajowości rolników polskich. Ilu rolników zasiada w komisjach polskich synodów?

Można też scharakteryzować Kościół polski – i w rzeczy samej tak się czyni – jako wierny pasterzom. Nie było u nas ani wielkich konstestacji, ani – co ważniejsze – pozostawiania pasterzy samym sobie w chwilach, gdy ich głos w sprawach narodowych i religijnych spotykał się z „oficjalną nagonką”. Jawi się jednak problem rozwarstwienia Kościoła. Co więcej, synod musi pomóc i zobowiązać już nie tyle do rozumienia, ile budowania Kościoła jako komunii, wspólnoty wspólnot. Obawy biorą się najczęściej stąd, że i oazy znalazły się na zakręcie, i neokatechumenat ma swoje słabości, i IWKR-y nie grzeszą kadrami, i kościelne zespoły charytatywne żyją dość krótko. Ale słabości i różnorodność nie są powodem, by grup tych nie było! Ile wspólnot, ruchów, zespołów, i to bardzo różnych, może istnieć w jednej parafii, przekonaliśmy się, przecierając ze zdumienia oczy przy lekturze relacji z konsekracji biskupiej ks. E. Frankowskiego, proboszcza stalowowolskiego.

Wierność osłabia też sprawa gospodarowania środkami ekonomicznymi Kościoła. Wydaje się, że w tych latach upadnie sporo przesłanek do tłumaczenia się *specyficzną sytuacją polskiego duszpasterstwa* w tej dziedzinie. Dlatego warto może w ramach synodu powołać komisję, która podjęłaby kwestię wewnątrzkościelnej gestii ekonomicznej, wyobraźni ekonomicznej Kościoła, budżetu diecezji i parafii, określenia priorytetów pomocy finansowej, uposażenia duchownych, wyposażenia domów biskupich, plebanii i domów zakonnych itp. Kościół zawsze zyskiwał dzięki przejrzystości w tej dziedzinie i synody sprawę tę często regulowały.

Inną specyfiką Kościoła polskiego jest duża liczba budzących się w nim powołań do życia zakonnego i kapłańskiego. Tutaj znowu jawi się konieczność ustalenia jakiegoś programu duszpasterskiego: Czy wielość powołań nie wywołuje niebezpieczeństw powierzania zakonnikom i księżom prac nie związanych z ich powołaniem? Jak zatem gospodarować tym niezwykłym darem?

Wreszcie: Kościół polski jest Kościołem konwersji i męczeństwa. Liczba nawróceń i świadectw wytrwałości wyróż-

⁹ H. Bortnowska, *Recepcja Jana Pawła II w Polsce*, „Znak” 20/1988 nr 10, s. 65.

¹⁰ Tamże, s. 63–65.

nia go spośród innych Kościołów w Europie i chyba czeka na jakąś dokumentację. Dlatego chciałoby się widzieć wśród komisji synodu plenarnego i tę, która podjęłaby problem służby i świadectwa w polskim Kościele. Jakie obszary i rodzaje świadectwa należy szczególnie rozwijać? Dlaczego tak słabo docierają do wierzących wezwania o świadectwo w miejscu pracy, o etykę pracy, o postawę służby? Czy nie stawiamy zbyt małych wymagań tym, którzy do Kościoła wracają? Jak wynegocjować takie warunki służby społeczeństwu: we władzach państwa, w wojsku, milicji i szkole, by wyznawanie wiary nie łączyło się tam w sposób konieczny z cnotą męstwa?

Zakończenie

Mimo tylu zadań i obszarów spraw, pytań i wątpliwości nie można chcieć załatwić wszystkiego na jednym synodzie. Już dzisiaj widać, że tym, co najbardziej zagraża idei synodalnej, jest fakt, że z przygotowaniem synodów wiąże się rozkręcenie całej maszyny organizacyjnej, dążenie do objęcia mnóstwa tematów życia kościelnego, a czasem chęć totalnej odnowy. W ten sposób wiele diecezji będzie pewnie czekać na następny synod kolejne kilkadziesiąt lat. Dlatego warto pomyśleć nad tym, by synod plenarny wyznaczył kilka idei przewodnich (np. ekologia, ewangelia w życiu politycznym i gospodarczym, obyczaje i tradycje chrześcijańskie itd.), które mogłyby stać się przedmiotem synodów diecezjalnych w Polsce w następnych latach. Tego rodzaju synody tematyczne czy problemowe pozwoliłyby uniknąć zbyt dużych nakładów organizacyjnych, umożliwiając zarazem bardziej kompetentne i konkretne podjęcie problemów, które rozciągają się czasem w masie spraw synodalnych.

Nie należy wreszcie zapominać, że każdy synod to przede wszystkim święto Kościoła w drodze, a nie obrady czy oznaka „demokratyzacji struktur” kościelnych. Zbiera się on w poczuciu świętej służby, w atmosferze modlitwy i specjalnym klimacie duchowości synodalnej. Kto wie zresztą, czy nie byłoby nader interesujące przeprowadzenie studiów nad liturgią zgromadzeń synodalnych w przeszłości i opracowanie rodzaju rytuału synodu. Wielką pomocą w obudzeniu ducha synodalności mogłyby też służyć rekolekcje

wspólnot parafialnych w całej Polsce. Wiadomo, że Kościół polski jest Kościołem rekolekcyjnym – biskupi i księża zachodni przyjeżdżający wiosną do naszego kraju patrzą z niekłamanym podziwem na to wspaniałe dzieło wielkopostnej odnowy parafialnej. Jego przetrwanie zawdzięczamy setkom rekolekcyjnistów, zwłaszcza zakonnych. Wydaje się jednak, że w ostatnich latach do rekolekcji zakrada się coraz więcej rutyny, tryumfalizmu, a zwłaszcza monotematyczności. Pewien rolnik skarżył się niedawno, że gdy idzie na tzw. konferencję stanową dla mężczyzn, to wie, że najpierw będzie o wierze, potem o komunizmie, a na końcu o żonie i wódce. A on chciałby choć raz usłyszeć o etyce pracy na roli, o duszpasterstwie rolników czy trosce Kościoła o wieś, gospodarzy i gospodarowanie. Dlatego takie rekolekcje synodalne mogłyby rozbić monotematyczność podejmując sprawę miejsca Kościoła w zbawczych planach Boga, jego form urzeczywistniania (parafia, diecezja), współtworzenia przez nas wszystkich świadectwa konkretnego zaangażowania we wspólnotach eklesjalnych. Bowiem tylko jasna świadomość i praktyczna wiarygodność Kościoła stwarzają autentycznie katolicką perspektywę życia synodalnego.

Le temps des synodes?

En 1988 ont commencé en Pologne les travaux préparatoires au II^e Synode national qui entrera dans sa phase active en 1991. L'auteur de l'article écrit que ce synode est à percevoir comme période de réflexion pour l'Eglise en Pologne sur le sens de sa présence vive et de sa mission à la lumière du II^e Concile du Vatican. Les Polonais se trouvent devant la chance de mise en place d'un contexte

démocratique de leur existence, objectif pour lequel l'Eglise en Pologne a toujours lutté dans l'après-guerre. C'est ce qui fait que le synode devra se charger de trois tâches majeures: 1^o définir la place de l'Eglise dans le nouveau modèle de société en devenir, 2^o faire le point de l'application du II^e Concile du Vatican à la réalité de l'Eglise, 3^o définir les grandes lignes de pastorale pour l'Eglise en Pologne.

ks. Waldemar Chrostowski

Dialog z Żydami i judaizmem a posłannictwo Kościoła

Problem postawiony w tytule jest częścią szerokiej reorientacji posoborowej Kościoła wobec religii niechrześcijańskich, wśród których judaizm zajmuje szczególne miejsce. W stosunkach z Żydami i judaizmem dokonały się zresztą najbardziej znaczące przemiany, godne podkreślenia tym więcej że nastąpiły po wiekach nabrzmiałych uprzedzeniami i nie ukrywaną wrogością. Został nawiązany systematyczny dialog teologiczny między Stolicą Apostolską a reprezentatywnymi wspólnotami i organizacjami żydowskimi, utworzono Komisję do Dialogu z Judaizmem w Watykanie i analogiczne komisje przy sekretariatach episkopatów wielu krajów, wydano ważne dokumenty poświęcone Żydom i judaizmowi, coraz częstsze są spotkania katolickich i żydowskich teologów oraz rozmowy na różnych szczeblach. Liczne są publikacje książkowe i w czasopiśmie, co oddziałuje na wierzących po obu stronach.

Pozytywne przemiany są coraz skuteczniej zaszczipiane na gruncie polskim. Potrzeba rzetelnego dialogu i współdziałania jest u nas wyjątkowo paląca, zaś przełamywanie napięć odbywa się w cieniu pamięci o trudnym współistnieniu zwłaszcza w okresie międzywojennym. Cięży też widmo dramatu nazywanego Holocaust albo Szoah. W ostatnich latach katolicko-żydowski dialog w Polsce przestaje jednak być zajęciem elit. Publikowanie teologicznych wystąpień, wszechstronniejsza informacja o przebiegu spotkań i treści wzajemnych ustaleń, rosnąca świadomość religijna oraz poczucie współodpowiedzialności za kształt wiary sprawiają, że katolicy żywo reagują na kierunki przemian w Kościele. Obok zainteresowania i życzliwości nie brak głosów pytających o granice, a nawet o zasadność ożywionych kontaktów i teologicznego dialogu. Pytanie, do którego sprowadzają się zgłaszane obawy, dotyczy współzależności między nakazem ewangelizacji a respektowaniem innych religii i tożsamości ich wyznawców. Czy nawiązywa-

nie dialogu z Żydami takimi, jacy są, i uznanie ich tożsamości religijnej nie jest sprzeniewierzeniem się nauczaniu Nowego Testamentu? Czy zmiana w nastawieniu do Żydów i judaizmu to kontrowersyjny kaprys grupy teologów, czy też odzwierciedla ona usposobienie i praktykę posoborowego Kościoła? Są to problemy ważne i delikatne, zaś ich rozwiązywanie nie tylko kształtuje formę współżycia z wyznawcami innych religii, lecz określa naturę i charakter posługi Kościoła. Brak jasnych odpowiedzi może prowadzić do silnych napięć wewnątrzchrześcijańskich. Dawały one o sobie znać wcześniej i ujawniły się ostatnio po opublikowaniu niektórych materiałów przedłożonych podczas krakowsko-tynieckiego kolokwium „Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu“ (24–26.04.1988).

Patrząc oczami drugiej strony

W grudniowym numerze „Rycerza Niepokalanej“ (12/1988, s. 300–301) zamieszczono tekst Mirosława Roszkowskiego opatrzonego tytułem „Bronię Żydów“. W nawiązaniu do prelekcji „Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm“ wygłoszonej 26.04.1988 r. w Tyńcu i opublikowanej w „Przeglądzie Powszechnym“ (9/1988) czytamy, że jednym z następstw dialogu z Żydami jest sytuacja, w której *dziś dzieje się im krzywda; i to w zasadniczej sprawie*. Z wielu aspektów chrześcijańskiej reorientacji kwestionuje się nowe spojrzenie na definitywne przeznaczenie Izraela i Kościoła. Wygląda na to, że teologowie chrześcijańscy dostrzegając i respektując powołanie Żydów jako ludu Bożego *pozbawiają Żydów – przez złe pojęty szacunek dla nich – największego skarbu, jakim jest prawdziwa wiara Chrystusowa*. Dialog z Żydami oraz teza, że judaizm ma do spełnienia jakąś konstruktywną rolę w planach Bożych, są odbierane jako odsuwanie chwili, w której wyznawcy judaizmu nawrócą się na chrześcijaństwo, co powinno być wyłącznym celem chrześcijańskich kontaktów z nimi. Zastrzeżenia zostały poparte dwiema racjami. Pierwsza to przekonanie, że wymogiem autentycznej miłości bliźniego jest pozyskiwanie Żydów dla wiary w Chrystusa, drugą stanowi przeświadczenie o wartości prawdziwej wiary, tj. wiary katolickiej. Autor przypomniał słowa zawarte w opi-

sie rozesłania apostołów: *Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela* (Mt 10,6), oraz kilka innych miejsc NT z zaleceniami głoszenia Jezusa Chrystusa Żydom.

Żydzi przyjęliby ze zdumieniem linię obrony zaproponowaną w „Rykerzu Niepokalanej”, jakkolwiek trzeba szczerze przyznać, że ma ona w Kościele długą tradycję. Wynika z niej, że najchlubniejszym powołaniem wyznawców religii żydowskiej jest nawrócenie się na chrześcijaństwo, a więc zerwanie ze swoją tożsamością religijną, a poniekąd duchową i kulturową. Najpożyteczniejszą, a może nawet jedyną formą kontaktów z Żydami powinna być praca nad ich nawróceniem, a następnie udzielanie im chrztu. Wysiłki chrześcijan mają zmierzać do skutecznej likwidacji judaizmu. W tym programie – uważanym za wzniosły – Żydzi widzą ogromne zagrożenie i dowód, że zdaniem wielu chrześcijan byłoby lepiej, gdyby judaizm jako taki nie istniał, bo nie ma sensu ani racji bytu. W misyjnych przedsięwzięciach upatrują groźnej postaci ekspansji wyznawców Chrystusa. Co więcej, swoje aktualne trwanie, czy lepiej – przetrwanie, odbierają jako znak uodpornienia się na chrześcijańskie zakusy. Paradoksalnie, troska o zbawienie Żydów stawała się częstym powodem wzajemnych uprzedzeń i uraz. Zamiast dialogu obu monoteistycznych religii trwała głucha wymiana monologów. Chrześcijanie negowali misję, przeznaczenie i wartość żydowskiego doświadczenia Boga. Żydzi uznali, że zbliżenie z chrześcijaństwem niesie groźbę utraty ich tożsamości, skoro jedynym celem chrześcijan ma być pozyskiwanie konwertytów. Chrześcijanie oskarżenia o zatwardziałość odwzajemniali wizją Kościoła jako przesładowcy zabiegającego o rozszerzenie swoich doczesnych wpływów. Ponad 19 stuleci obie strony współdziałały w wytwarzaniu i sprzyjaniu klimatu niezrozumienia i gorszącej wrogości. Napięcie wzmożło się przed i podczas II wojny światowej. Wkrótce pojawiły się opinie, że nastawienie chrześcijan nie pozostało bez wpływu na kształtowanie się i wybuch antysemityzmu. W nawiązaniu do nazistowskiego ludobójstwa mówiło się, że nie przypadkiem zrealizowano je w środku chrześcijańskiej Europy i przy jej na ogół milczącym przyzwoleniu. Chrześcijanie nie ukrywają, że ranią ich takie oskarżenia. Podają liczne przykłady postaw altruistycznych i prawdziwego bohaterstwa, wskazując też

na zasadnicze różnice między ludobójstwem nazistów a antyżydowskimi postawami części chrześcijan.

Narodziny dialogu

Niepokój związany z reorientacją wobec religii niechrześcijańskich, a w szczególności wobec judaizmu, nie jest zjawiskiem specyficznie polskim. Dał on o sobie znać i w innych Kościołach lokalnych. II Sobór Watykański zapoczątkował głębokie reformy w stosunkach z osobami i wspólnotami innych religii, uwarunkowane zmianami, które zaszły w świecie oraz wszechstronną refleksją nad tajemnicą Kościoła. Papież Paweł VI zaakceptował wyłonienie się z Kongregacji Ewangelizacji Narodów osobnego Sekretariatu dla Niechrześcijan (1964). Posunięcie to oznacza, że ewangelizacja domaga się szacunku dla ludzi takich, jacy są. Dwa lata później w ramach Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan wydzielono Urząd do Stosunków Religijnych z Judaizmem, podniesiony 22.10.1972 r. do rangi samodzielnej Komisji. Część wierzących, wychowanych i ukształtowanych w tradycyjnym stylu, odniosła się z nieufnością do nowego nastawienia. Stolica Apostolska dostrzegła niebezpieczeństwa związane z posoborową reorientacją oraz powagę podnoszonych wątpliwości i pytań. Sekretariat dla Niechrześcijan opracował dokument poświęcony zagadnieniom dialogu i misji zatytułowany „Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii” („L'Osservatore Romano” 7/1984). Teologowie pracowali nad nim 5 lat. Jego projekt rozesłano do konsultacji biskupom, teologom i zakonom. Na podstawie wypowiedzi, które napłynęły z całego świata, uzgodniono ostateczną wersję dokumentu, przedstawiono ją Janowi Pawłowi II i za jego zgodą ogłoszono 10.06.1984 r. Dokument jest adresowany do katolików, którym powinien służyć jako materiał duszpasterski, i do wyznawców innych religii, którzy znajdują w nim wykład nowej postawy Kościoła. Wprawdzie nie mówi się wyraźnie o Żydach i judaizmie, ale jest zrozumiałe, że i do nich odnoszą się podawane wskazówki. Kościół jest świadomy, że łączy go z judaizmem wyjątkowe więzy. Soborowa Deklaracja „Nostra aetate” zainspirowała owocne przemiany w tej dziedzinie. Wiele cennych prze-

myślenia i wskazań dostarczają dwa ważne dokumenty watykańskiej Komisji do Dialogu z Judaizmem („Orientacje i sugestie dotyczące wprowadzania w życie «Nostra aetate»” – 1974, oraz „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego” – 1985), a także wypowiedzi Pawła VI i Jana Pawła II w Rzymie i w różnych częściach świata w trakcie apostołskich pielgrzymek.

Społeczności żydowskie przyjęły z ulgą zmiany w nastawieniu Kościoła. W ciągu kilkunastu lat po Soborze zainaugurowano odkładany dialog. Punkt wyjścia stanowi wspólne przeświadczenie, że należy zaniechać zastarzałych uraz między obydwoma wspólnotami. Wzajemna podejrzliwość i niechęć mają długie dzieje. W przemówieniu do uczestników spotkania delegatów krajowych komisji Konferencji Episkopatów powołanych do współpracy ze społecznościami żydowskimi (6.03.1982) Jan Paweł II powiedział: *Zapewne, od pojawienia się przed dwoma tysiącami lat nowej gałązki na wspólnym pniu, stosunki pomiędzy obu naszymi wspólnotami były, jak wiemy, nacechowane brakiem zrozumienia i uczuciami wrogości. I jeśli począwszy od dnia rozdzielenia miały miejsce nieporozumienia, błędy, a nawet zniewagi, obecnie chodzi o ich przezwyciężenie w zrozumieniu, pokoju i wzajemnym poszanowaniu.* W chrześcijańskiej refleksji teologicznej utrzymywano na ogół, że pod koniec czasów nastąpi całkowite nawrócenie Żydów polegające na przyjęciu Ewangelii. Powoływano się na wybrane fragmenty pism Pawłowych, chociaż sporo stwierdzeń nie znajdowało w nich wyczerpującego poparcia. Niektóre ziemskie wydarzenia objaśniano jako znaki spełniania się owej nadziei. Były też starania, aby przyspieszyć moment nawrócenia Żydów, co odbywało się czasami w sposób daleki od ideału miłości pokazanego w Ewangelii. Efekty okazały się skromne. Żydzi w swojej masie pozostali sobą, zaś przepaść dzieląca obie religie coraz bardziej się powiększała. Formułowano zatem opinię, że Żydzi są ślepi na prawdę i to ich odwieczna zatwardziałość powoduje ów niezrozumiały dla chrześcijan stan rzeczy. Dla odmiany Żydzi nie podejmowali szczególniejszych wysiłków misyjnych wobec wyznawców innych religii, co wypływa z opartej na Przymierzu koncepcji wiary w Boga. Trzeba nadmienić, że i chrześcijańskie misje wobec Żydów pozostawały raczej w sferze

projektów. Chrześcijanie zawsze czuli specyfikę judaizmu i jego „wewnętrzność” względem wiary w Chrystusa.

Jednym z doniosłych aspektów posoborowej samoświadomości Kościoła jest przekonanie, że wyznawców innych religii należy zobaczyć ich własnymi oczami. W Dekrecie o misyjnej działalności „Ad gentes” czytamy: *Jak Chrystus przenikał serca ludzi i przez prawdziwie ludzkie rozmowy doprowadził ich do światła Bożego, tak niech i Jego uczniowie, przejęci głęboko duchem Chrystusowym, poznają ludzi, wśród których żyją i niech z nimi tak przestają, aby się oni przez szczery i cierpliwy dialog dowiedzieli, jakimi bogactwami szcudroblivy Bóg obdarzył narody; równocześnie zaś niech usiłują owe bogactwa rozjaśnić światłem Ewangelii, wydobywać na wierzch i oddawać pod władzę Boga Zbawiciela* (nr 11). Zalecenie *poznania ludzi* nabiera szczególnej wymowy w odniesieniu do Żydów i judaizmu. Sprostanie mu nie jest łatwe, tym niemniej jest to warunek sensownego i pokojowego współżycia i współdziałania. W dokumencie „Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii” podkreśla się: *Dialog jest przede wszystkim stylem działania, postawą i duchem, który przyświeca postępowaniu. Zakłada uwagę, szacunek i przychyłność wobec drugiego człowieka, a także uznanie jego osobowej tożsamości, jego sposobów wyrażania siebie, jego wartości* (nr 29). Owocem i drogowskazem do urzeczywistniania tego nastawienia w zakresie dialogu z Żydami były pamiętne słowa Jana Pawła II wypowiedziane 13.04.1986 r. w rzymskiej synagodze: *Jesteście naszymi braćmi umiłowanymi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi*. Fundamentem dialogu jest uznanie faktycznej tożsamości rozmówców. Oznacza to wolę uczciwego zrozumienia partnera i zabezpieczenia przed groźbą przymusu i narzucania mu swego zdania. Nawiązując wzajemne kontakty obie wspólnoty przyznają, że w przeszłości sprzeniewierzały się wizji Boga, świata i człowieka, która stanowi sedno monoteistycznej wiary.

„Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody...” (Mt 28,19)

Podjmując dialog i dążąc do zbliżenia Kościół nie rezygnuje z głoszenia Jezusa Chrystusa. Jest to zadanie, które decyduje o jego tożsamości i wynika z jego misyjnej natury.

W cytowanym wyżej przemówieniu poświęconym ważnym zagadnieniom stosunków między Kościołem katolickim a judaizmem Jan Paweł II mówił: *Czyż trzeba tłumaczyć tym, których nastawienie pozostaje nadal sceptyczne czy wręcz wrogie, że zbliżenie to nie ma nic wspólnego ani z jakimś relatywizmem religijnym, ani tym bardziej z utratą tożsamości przez żadną ze stron? Chrześcijanie ze swej strony wyznają swą jednoznaczną wiarę w powszechnie zbawczy charakter śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. Powołanie chrześcijańskie to wezwanie do naśladowania Chrystusa w całym życiu. Uzdalniają do tego przede wszystkim sakramenty chrztu i bierzmowania. Chrześcijanie przyjmują orędzie Ewangelii, że w osobie i dziele Jezusa Chrystusa przybliżyło się Królestwo Boże (Mk 1,15), zaś ci, którzy w Niego uwierzyli, otrzymają życie wieczne (por. J 3,16-17). Szczytem zbawczego dzieła Syna Bożego jest Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, przez które oddał On życie jako okup za wielu (Mk 10,45; 1Tm 2,5-6). Podczas działalności publicznej Jezus wyraźnie akcentował potrzebę apostołstwa i określił jego naturę. Apostołstwo to obowiązek przepowiadania, ograniczania władzy zła i uzdrawiania (por. Mk 3,14-15; Mt 10,1; Łk 9,1). Powołaniem uczniów Jezusa jest naśladowanie Go aż do powtórzenia Jego losu (por. Mt 10,38; Mk 8,31-38; J 12,24-26). Ma się to realizować z pomocą Duchą Świętego wobec wszystkich narodów. Chrześcijanie powinni zanieść wieść o Jezusie wszędzie tam, gdzie nie jest On jeszcze znany. Nadaje to chrześcijaństwu niezwykle dynamizm i czyni je religią misyjną. Nawiązanie dialogu nie usuwa ani nie osłabia powinności ewangelizacji. Kościół jest odpowiedzialny za nieskażoność depozytu Ewangelii (por. Ga 1,6 nn.), zaś istotą jego wiary jest orędzie, że zbawienie pochodzi od Chrystusa i że przez Niego mamy dostęp do Ojca (Ef 2,8-9). Chrystus, jedyny Pośrednik (1Tm 2,5), objawia nam Ojca (por. Mt 11,27; Łk 10,22; J 14,6).*

Chrześcijanie wiedzą, że odkupienie przez krzyż i zmartwychwstanie, jako jedyne w swoim rodzaju wydarzenie historyczne, pozostaje faktem eschatologicznym. Uobecnia się w sakramentach, ale jego spełnienie wciąż stanowi przedmiot naszej nadziei (Rz 8,18.25). W doświadczeniach uczniów Chrystusa wyraża się dynamiczne napięcie między

„już“ a „jeszcze nie“ – jesteśmy odkupieni, lecz oczekujemy na pełnię odkupienia. Eschatologia, czyli kres historii, ujawni prawdziwe znaczenie każdej religii w relacji do zbawczego planu Boga. Stąd wyrasta potrzeba pokornej solidarności z innymi ludźmi. Chrześcijaństwo jest religią Absolutu, ale nie jest religią absolutną. Zbawcze działanie Boga dotyczy wszystkich ludzi. II Sobór Watykański uczy: *Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym jednak sercem szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie* (KK, nr 16). Przekonanie, że posiadamy prawdę, nie znaczy, że Bóg zbawi innych jedynie wtedy, kiedy ją od nas przyjmą. Zbawienie jest suwerennym aktem Boga i nie wolno wytyczać mu granic dyktowanych ludzką logiką.

Mimo niezłomności i mocy chrześcijańskiego nauczania nie tylko w odległych i trudno dostępnych rejonach świata, lecz i wokół nas istnieją inne religie, zaś chrześcijanie zamieszkują z tymi, którzy Jezusa Chrystusa nie znają. Nie tracąc z oczu powinności ewangelizacji musimy stawiać pytania o to, jak ułożyć stosunki z innymi. Z doświadczeń historii a i z aktualnych wydarzeń przejrzyście widać, że religia bywa przyczyną wielu kontrowersji, a nawet walki i rozlewu krwi. Chrześcijanie i niechrześcijanie coraz powszechniej rozumieją, że taki stan rzeczy jest rażącym pogwałceniem ideałów religijnych, zaś w świecie zagrożonym niewiarą może to być ważny powód do zgorszenia i wytaczania argumentów przeciw religii. Żyjąc i działając w pluralistycznym świecie wierzący dostrzegają potrzebę solidarności głębszej aniżeli ta, która istniała do tej pory. Również Kościół docenia konieczność i korzyści z uszanowania tożsamości innych niż chrześcijańska religii. Z punktu widzenia chrześcijan Żydzi nie uznając Jezusa nie mają racji. Nie usprawiedliwia to jednak ewentualnych prób narzucania im siłą wiary chrześcijańskiej. Soborowa Deklaracja o wolności religijnej „*Dignitatis humanae*” podkreśla: *W rozpowszechnianiu zaś wiary i wprowadzaniu praktyk trzeba zawsze wystrzegać się wszelkiej działalności, która miałaby posmak przymusu albo nieuczciwego czy niedostatecznie usprawiedliwionego nakłaniania, zwłaszcza w stosunku do ludzi*

prostych czy ubogich (nr 4). Powołaniem Kościoła jest uznanie faktu odmienności przekonań religijnych wszystkich ludzi i szacunku wobec każdego człowieka.

W dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan mówi się, że *otwartość Kościoła na dialog wynika z jego wierności człowiekowi* (nr 21). Wyjaśniając w encyklice „Redemptor hominis” zagadnienia misji Kościoła i wolności człowieka Jan Paweł II oparł mandat misyjny na słowach Jezusa Chrystusa oraz na naturze ludzkiej osoby (nr 12). Prawda o powszechności zbawienia eksponuje godność człowieka: *Ten człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstaw tych wszystkich dróg, jakimi Kościół krążyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy* (nr 14). Nakaz misyjny skierowany do uczniów brzmi: *Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,18–20). Uniwersalna władza Jezusa Chrystusa wyprzedza aktywność Jego wyznawców. Jezus jest Panem *nieba i ziemi* niezależnie od liczby tych, którzy w Niego uwierzyli. Działalność misyjna powinna uświadamiać ludziom powszechność władzy Pana, ale działa On zawsze i wszędzie.

Posłannictwo miłości

W potocznym rozumieniu ewangelizacji, traktowanej jako wypełnianie misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa, eksponuje się prymat przepowiadania i katechezy. Tymczasem jest to jeden z wielu przejawów realizacji chrześcijańskiego powołania, które – wzorem Mistrza – ma być posłannictwem miłości. Wyznawanie i naśladowanie Chrystusa wyznacza Jego uczniom zadania szersze aniżeli samo głoszenie prawd wiary. W dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan czytamy: *Każdy aspekt i każda działalność Kościoła winny być przepełnione miłością właśnie w duchu*

wierności Chrystusowi, który mu to posłannictwo zlecił, nieustannie je ożywia i czyni na przestrzeni dziejów możliwym (nr 9). Posłannictwo chrześcijańskie urzeczywistnia się na wiele sposobów: w postawie misyjnej, lecz i w zaangażowaniu społecznym, w walce z nędzą oraz strukturami zła, w życiu liturgicznym, modlitwie i kontemplacji, a wreszcie w dialogu, w którym chrześcijanie spotykają się z wyznawcami innych tradycji religijnych, aby razem z nimi podążać ku prawdzie i współpracować dla wspólnego dobra (nr 13). Dialog jest postawiony obok obowiązku ewangelizacji jako integralna część chrześcijańskiego posłannictwa. Oznacza nie tylko rozmowę, ale także całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków międzywyznaniowych z osobami i wspólnotami innych religii, aby razem z nimi podążać ku prawdzie i współpracować dla wspólnego dobra (nr 13). Wspomniany dokument wyjaśnia to szeroko, zaś inne aspekty problematyki zostały podjęte w orędziu Jana Pawła II na XXI Światowy Dzień Pokoju (1.01.1988), obchodzony pod hasłem: *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*. Kościoły lokalne i poszczególni wierzący mają się troszczyć o całość posłannictwa. Głoszenie Ewangelii powinno się odbywać z uwzględnieniem wszystkiego, co wyznacza pełną treść chrześcijańskiego powołania.

Życie i posługa chrześcijan najlepiej zadośćczynią misyjnemu nakazowi zmartwychwstałego Pana, kiedy są dziełem miłości. Dotyczy to również nastawienia wobec wyznawców religii niechrześcijańskich, a więc i judaizmu. Tłumacząc tę postawę na język wskazań praktycznych dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan wyjaśnia: *Wśród wielu dostarczanych przez historię przykładów chrześcijańskiego posłannictwa szczególne znaczenie mają normy ustalone przez św. Franciszka w nie zatwierdzonej Regule dla braci (1221), którzy „z Bożego natchnienia zechcą pójść do Saracenów /.../ Znalazszy się pośród nich, mają oni ustalić swe związki duchowe w dwojaki sposób. Pierwszy sposób: niech nie wszczynają kłótni ani sprzeczek, ale z miłości do Boga będą ulegli wobec każdego ludzkiego stworzenia i przyznają się do tego, że są chrześcijanami. Drugi sposób: kiedy zobaczą, że tak się Bogu podoba, niech głoszą Słowo Boże”*.

Historia Kościoła dostarcza wielu przykładów konwersji z judaizmu na chrześcijaństwo. Różne były drogi dochodze-

nia do wiary w Jezusa Chrystusa. Zawsze intymnie indywidualne i trudno je sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika. Zazwyczaj odzwierciedlały długi i bolesny proces. Konwertyci zasługują na szacunek i podziw, ponieważ ich decyzja łączyła się z niepospolitą odwagą, a w wielu przypadkach przysporzyła im licznych kłopotów. Kościół chętnie przyjmował ludzi nowo nawróconych widząc w nich dowód żywotności Ewangelii oraz potwierdzenie skuteczności swego oddziaływania. Ale losy konwertytów bywały dramatyczne. Zdarzało się, że wychodząc z jednej społeczności religijnej do końca życia nie doczekali się pełnej akceptacji przez nowych współwyznawców. Nader często doświadczali z obu stron niezrozumienia i niewyrozumiałości. Zgłębiając okoliczności własnej decyzji dawali wyraz przeświadczeniu, że to judaizm stanowił drogę do Jezusa Chrystusa. Przykłady można by mnożyć; w naszych czasach szczególnie wymowne jest świadectwo konwertyty z judaizmu, kard. J. M. Lustigera, arcybiskupa Paryża. W przyjęciu chrześcijaństwa upatruje on owoc szacunku dla godności Żydów i własnej i podkreśla, że stając się chrześcijaninem nie zerwał z żydowską tożsamością. *Nie jestem oczywiście „pobożnym Żydem” w takim rozumieniu, jak to określa żydowska ortodoksja. Ale mogę powiedzieć, że stając się chrześcijaninem nie chciałem przestać być Żydem, którym wówczas byłem. Nie chciałem uciekać od swego żydostwa. Jest ono niezbywalnie przekazane mi przez moich rodziców. Posiadam je przecież w sposób niezbywalny od samego Boga („Skoro tak trzeba...”, „Znak” 339–340, s. 210).* Jakkolwiek wśród nawróconych z judaizmu znajdujemy głośne i wielce zasłużone dla Kościoła nazwiska, to jednak konwersje były zjawiskiem stosunkowo rzadkim.

Punkt ciężkości w stosunkach z judaizmem przenosi się stopniowo na dawanie wiarygodnego świadectwa o Mesjaszu Jezusie całemu Izraelowi. Dotychczasowe próby pozyskiwania konwertytów, jeżeli przynosiły owoce, były najczęściej równoznaczne z bolesnym odrywaniem jednostki od jej duchowo-kulturowego podłoża i przeszczepianiem jej na grunt chrześcijańskiego świata. Rozważając nowe nastawienie Kościoła do Żydów i judaizmu trzeba uważnie przemyśleć postulat watykańskiej Komisji do Dia-

logu z Judaizmem zawarty w dokumencie z 1974 r.: chrześcijanie *postarają się także zrozumieć trudności, jakie dusza żydowska, słusznie przeniknięta wysokim i bardzo czystym pojęciem Boskiej transcendencji, odczuwa przed tajemnicą Słowa Wcielonego*. Jest to zachęta do czujnego wsłuchiwania się w specyfikę żydowskiej samoświadomości religijnej. Taką postawę nieustrudzenie realizuje Jan Paweł II. Podjęcie odkładanego dialogu z Żydami to nie znak słabości Kościoła ani przejaw relatywizacji podstawowych prawd chrześcijańskich, lecz dowód mocy i żywotności świadectwa uczniów Chrystusa. Świadectwo to nie pokrywa się z perswazją ani z przekonywaniem. W przeszłości kontakty chrześcijan z wyznawcami innych religii odbywały się często podług formuły: Albo was przekonamy, albo nie mamy o czym rozmawiać. Chrześcijanie nie mają przekonywać, lecz ukazywać bogactwo dzieła Zbawiciela i mobilizować innych do współdziałania na rzecz eschatologicznego wypełnienia, które – dzięki tajemnicy paschalnej – stanie się udziałem każdego, kto szczerze zaufa Bogu.

Posoborowa reorientacja Kościoła w dziedzinie kontaktów z Żydami otwiera szczególnie obiecujące perspektywy, co trafnie rozpoznał Th. F. Torrance w artykule „Dialog chrześcijaństwa z judaizmem” zamieszczonym w polskojęzycznej edycji miesięcznika „Communio” (4/1988, s. 34–35): *Kościół Chrystusowy winien oczywiście nieść Izraelowi świadectwo chrystologiczne o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa. Ale winno to być przede wszystkim świadectwo dawane i wyrażające się w głoszeniu Dobrej Nowiny o bezwarunkowym przebaczeniu Bożym, rozciągającym się tak na żydów, jak i na pogan – ze względu na jedyne przymierze, w którym Izrael jest pośród narodów najwyższym reprezentantem Boga i pośrednikiem Jego objawienia. Niezależnie od formy konkretnej, jaką to świadectwo chrześcijanina przybiera, powinno ono uwzględniać istnienie i nieutralną ciągłość Izraela pośród narodów w dziejach świata – jako znaku i potwierdzenia sądu Bożego i Bożego miłosierdzia wobec całej ludzkości – a także, mimo odrzucenia Izraela, jako potwierdzenia królewskości Chrystusa, który – wyszedłszy z Izraela i przyjąwszy na siebie jego przeznaczenie teologiczne – jest Panem narodów i historii.*

Owoce dialogu

Aktualne kontakty z Żydami nawiązuje się w nowych okolicznościach historycznych, o których obie strony wiedzą, że nie są pozbawione nośności teologicznej. Zagłada Żydów podczas II wojny światowej skłania chrześcijan do wnikliwego rachunku sumienia. Jest też ostrzeżeniem przed tryumfalizmem i jest zobowiązaniem do pojednania. Odrodzenie żydowskiego życia w niepodległym państwie Izrael sprawiło, że poczucie niższości przeżywane przez Żydów i chętnie podsycane przez chrześcijan bezpowrotnie minęło. W sytuacji narodowego życia na ziemi przodków Żydzi umocnili świadomość, że pozostają w związku z Bogiem i że potwierdzeniem tego są dramatyczne koleje ich losu. Swoje trwanie pojmują jako uwiarygodnienie powołania religijnego. W kontaktach z innymi dają poznać, że są szczęśliwi będąc Żydami oraz że trwają w Przymierzu z Bogiem i Jego Prawem. Uznając coraz częściej misterium chrześcijaństwa kierują pod naszym adresem pytanie, czy ich religia, modlitwa, praca, styl życia, obyczaje, zażyłość z Bogiem i poleganie na ST nie mają wartości zbawczej? Czy wybór i powołanie Izraela, o którym tak wiele mówi Pismo Święte, straciły swoją ważność? Te pytania znalazły się w centrum uwagi współczesnej teologii chrześcijańskiej. Doceniając znaczenie i rolę Kościoła podejmuje ona żmudną refleksję nad znaczeniem i tożsamością Synagogi.

Chociaż nowe formy stosunków datują się dopiero od niespełna ćwierć wieku, po obu stronach są dostrzegalne ważne skutki zachodzących przemian. Znaczna część Żydów i chrześcijan z ulgą przyjęła zmiany w obopólnym nastawieniu. Niechęć i urazy były zbyt ciężkim balastem dla obydwu wspólnot religijnych. W dzisiejszym judaizmie nie brak objawów życzliwego zainteresowania Chrystusem i religią chrześcijańską, chociaż na razie nie sposób formułować żadnych wiążących prognoz. Poddawane są rzetelnej rewizji dawniejsze tendencje demonizujące Jezusa. Prostuje się stereotypowy obraz Kościoła jako prześladowcy Żydów i judaizmu. Wiele dobrego przynoszą osobiste spotkania przedstawicieli obydwu religii.

W toku podjętego dialogu wielu chrześcijan odkryło i do wartościowało judaizm, a przy tym pogłębiło świadomość

własnych korzeni. Rozpoznając autentyczne walory judaizmu lepiej dostrzegamy unikalne cechy wiary chrześcijańskiej. Jej swoistość pochodzi z doświadczenia Chrystusa przez Jego uczniów, zarówno tych, którym dane było widzieć Go własnymi oczami w ziemskiej kondycji Jego istnienia (por. 1J 1,1-4), jak i niezliczonych pokoleń żyjących w czasach poapostolskich. Wydarzenia chrystologiczne ogniskują się w śmierci i zmartwychwstaniu Zbawiciela. Chrześcijaństwo jest religią krzyża, w którym najpełniej objawiła się miłość Boża. Chrześcijanie nie mogą relatywizować śmierci Jezusa sądząc, że zbawienie osiągalne jest w jakikolwiek inny sposób. Nie ma innego planu zbawienia niż ten zrealizowany w życiu Syna Bożego, który *stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla nas i dla naszego zbawienia*. Na Kalwarii Bóg objawił siebie jako Miłość. Chrześcijanie powinni podjąć wyzwanie miłości i iść tą samą drogą. Nie będzie to droga spektakularnych sukcesów i osiągnięć, lecz naśladowanie Chrystusa, który przyjął postać Sługi.

Wyjątkowość osoby i dzieła Jezusa Chrystusa nie przekreśla starotestamentowych obietnic ani wezwania Bożego względem Izraela. Relacja Boga do Izraela jest unikalna, zaś Boży wybór trwa wiecznie (Rz 11,27-29). Ukazuje to w nowym świetle Jezusa z Nazaretu. Dość nieoczekiwanie ważnym spoiwem międzyreligijnego dialogu jest też Jego Dziewicza Matka i apostołowie. Teologowie słusznie eksponują specyfikę powołania Izraela Przymierzem związanego z Bogiem i świadczącego o Nim przez poleganie na obietnicach oraz przez wiarę i cierpienia. Nieprzerwane mimo upływu długiego czasu i licznych zagrożeń istnienie Izraela świadczy, że Bóg jest wierny narodowi wybrania i kieruje nim wśród bolesnych doświadczeń dziejowych. Jan Paweł II z całym naciskiem podkreślił, że Żydzi pozostają *przedmiotem miłości Boga, który powołał ich „wezwaniem nieodwracalnym“* (13.04.1986).

W wyniku coraz częstszych kontaktów obie strony przekonują się o potrzebie pojednania zakładającego nawrócenie. Jest ono darem łaski sprawiającym wewnętrzne odrodzenie. W procesie nawrócenia zasadniczą rolę odgrywają nie przesłanki rozumowe, lecz najwyższe prawo sumienia. W encyklice „*Redemptor hominis*” Jan Paweł II podkreślił: *Prowadząc dialog, chrześcijanin żywi również*

w sercu pragnienie, aby z bratem wyznającym inną religię dzielić swoje doświadczenie Chrystusa (por. Dz 26. 29; „Ecclesiam suam”, nr 46). Jest rzeczą równie naturalną, że i druga strona żywi podobne pragnienie (nr 40). Owocem dialogu jest wzajemne ubogacanie się jego uczestników, które przybliża ich do pełni misterium Boga i umożliwia skuteczną współpracę w świecie wymagającym nadprzyrodzonej przemiany.

Dialogue avec les Juifs et avec le judaïsme et mission de l'Eglise

La publication des prises de position théologiques, la conscience religieuse croissante et le sens de responsabilité envers la foi font que les catholiques polonais réagissent vivement aux orientations des changements dans l'Eglise – écrit l'auteur. Il se pose cependant des interrogations

sur les limites voire le bien-fondé du dialogue théologique avec le judaïsme et avec d'autres religions dans le contexte de l'interdépendance entre l'impératif d'évangélisation et celui du respect de l'identité des confesseurs des religions autres que catholique.



Norbert Lohfink SJ

Gdzie są dziś prorocy? *

Profetyzm wydaje się nam dzisiaj czymś całkowicie obcym ze względu na zawarte w nim nadzwyczajne przeżycia i sposoby przekazu: wizje, sny i ekstazy, zakłócenia porządku publicznego przez brodate indywidua, uliczni mówcy i uliczne teatryki, odzienie z sierści i szarańcza, trudno zrozumiałe księgi. W naszym postrzeganiu wszystko to należy do kulturowych form zamierchłej przeszłości, cechuje „prymitywne” społeczeństwa lub – jeżeli jeszcze dzisiaj występuje – stanowi margines tego, co nasze społeczeństwo uznaje za normalne: zabobony, ludowa pobożność, może jeszcze zielonoświątkowe ruchy i bajeczki o pokoju. Wszystko pachnie jednak aracionalizmem, jeśli nie irracjonalizmem, i nie pasuje już do oświeconego społeczeństwa.

A jednak wołanie o profetyzm trwa nadal. Teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej domaga się, by Kościół miał na uwadze jej prorocze ostrzeżenia pozwalając na głoszenie oskarżeń przeciwko wyzyskowi ubogich. U nas ci, którzy cierpią w Kościele, pytają, gdzie wreszcie są prorocy – zatem szuka się profetyzmu w Kościele. Ludzie wciąż na nowo zwracają wzrok wstecz, do owych postaci Starego Przymierza, odczytują ich księgi, aczkolwiek po prawdzie nie bardzo wiedzą, co one mają im do powiedzenia.

Znawcy Starego Testamentu kompetentni w kwestii proroków Izraela też nie mogą sobie z nimi łatwo poradzić. Wydobyć z ich ksiąg to, co naprawdę od nich pochodzi, i zrozumieć to wszystko, co o tym i w związku z tym napisały wciąż po sobie następujące nowe pokolenia ustawicznie przystosowujące stare słowa proroków do wciąż nowych sytuacji – na to trzeba nie lada trudu. Przy tej żmudnej pracy gubi się niemal pytanie współczesnych, gdzie dziś właściwie znajdują się prorocy i czego można by dzisiaj nauczyć się od proroków Izraela.

Obecne opracowanie stanowi podjętą przez egzegetę Starego Testamentu próbę wyjścia poza ramy jego specyfi-

* *Wo sind heute die Propheten?*, „*Stimmen der Zeit*”, z. 3, marzec 1988.

cznych fachowych zainteresowań tak, by samemu dostrzec i pokazać czytelnikom istniejące ewentualnie związki z teraźniejszością. Nie da się tu w żadnym razie powiedzieć wszystkiego. Chciałbym rozwinąć tylko jeden aspekt, który wydaje mi się godny zainteresowania. Pomijam to, co najważniejsze, czyli właściwe posłannictwo. Abstrahuję też początkowo od wszystkich zjawiskowych form proroczej psyche lub profetycznych wystąpień. Pytam po prostu o funkcję proroków w środowisku, w którym spełniają swoje posłannictwo.

Do tego rozważania wydaje mi się pomocne posłużenie się parą pojęć wprowadzonych do dyskusji na początku naszego stulecia przez Maksa Webera: instytucja (lub urząd) oraz charyzmat. Napięcie pomiędzy instytucją a charyzmatem uzewnętrzniające się w różnych postaciach można obserwować w całej historii społeczeństw.

Instytucja i charyzmat

W szczątkowych (akefalnych) społeczeństwach istnieją wprawdzie instytucje, ale poza ojcem lub też ewentualnie inspirującym, lecz już nie rozkazującym starszym wioską nie istnieje żaden właściwy urząd. Zasadniczą instytucję stanowi tu oparty na drzewie genealogicznym zwyczaj jako zasadniczy czynnik normujący wzajemne układy. W kryzysowych sytuacjach, jak np. spory między poszczególnymi rodzinami, zatargi pomiędzy wioskami lub wojna plemienna instytucja ta zawodzi. W takich społecznościach wkracza wówczas na arenę „charyzmat”. Po prostu ktoś inspirowany wysuwa się na czoło, zaprowadza zgodę lub ogłasza wojnę. Po wojnie jego charyzmat wygasa, wstępuje on z powrotem do szeregu. Podstawowa sytuacja egalitarna zostaje przywrócona. Ze względu na to, że w takich społeczeństwach religia pokrywa się jeszcze ze wspólnotą, charyzmatyczne postacie, rzecz zrozumiała, występują w imieniu bóstwa, są przez nie prowadzone i podtrzymywane.

Prawdopodobnie tak wyglądało to także w przedpaństwowym okresie Izraela. Charyzmat występował więc tam, gdzie kończyła się instytucja. Obdarzeni nim ludzie weszli do późniejszego opisu historii jako „sędziowie” Izraela.

W społeczeństwach zorganizowanych ustrojowo taka instytucja jest także możliwa w osobach przedstawicieli centralnej instancji tworzącej ewolucyjnie „nowe” tych społeczeństw, a zatem w wodzu, królu i naturalnie w sztabie ich współpracowników, w sztabie władzy (urzędnicy) oraz w sztabie wykonawców (oficerowie itd.). Im silniej jednak dana instytucja konkretyzuje się w osobach, tym łatwiej może ulec deformacji i doprowadzić do niezgodnego z prawem postępowania. Wówczas znowu występuje charyzmat jako przeciwdziałanie. Będą to krytycy i zwolennicy naprawy atakujący poszczególne wypadki lub też nie służące już powszechnemu dobru mocno zasiedziałe instytucje państwowe i ich przedstawiciele.

W przeciwieństwie do charyzmatu w danej dziedzinie charyzmat wewnętrzpaństwowy nie dysponuje już nieograniczoną władzą. Wszystkie stanowiska władzy są instytucjonalnie obsadzone, bowiem w normalnych czasach w społeczeństwie zorganizowanym unika się właśnie koncentracji władzy. W czasach kryzysowych dostaje się ona automatycznie jednostkom charyzmatycznym. Krytyczny potencjał charyzmatu ma się więc gorzej w upaństwowionych społecznościach, ponieważ jest pozbawiony władzy. Jest skazany bardziej na swoją intelektualną i emocjonalną siłę przekonywania nie tylko w momencie powstawania, lecz w ogóle.

Ze względu na to, że także we wcześniejszych społecznościach państwowych religia nie została jeszcze poddana systemowi rozdziału, charyzmatyczna krytyka mogła zawsze znajdować religijne uzasadnienie. To znaczy, by posłużyć się naszym słownictwem, „prorocy” występują zawsze w imieniu bóstwa. Królestwo legitymuje się boskim ustawodawstwem, prorocy krytykują królów udzielając im napomnień w imieniu tych samych bogów.

A ponieważ instytucje państwowe są ucieleśnione w osobach, krytyczny charyzmat jest skazany na to, by przeciwstawiać się osobom piastującym władzę. Proroctwo to coś więcej aniżeli tylko słowna akcja. Obejmuje ono całą biografię stając się przeznaczeniem. Kto występuje jako prorok, ryzykuje swoje życie.

Ten typ proroczego charyzmatu w środowisku Izraela zachował się w przekazach z archiwum w Mari, gdzie pro-

roczne interwencje odnoszące się do królów zostały zebrane i w ten sposób ocalały. Archiwum to pochodzi z I poł. II tysiąclecia przed Chr., a zatem jest dalekie od czasów Izraela. Jednak w innych regionach i okresach starożytnego Wschodu odnajdujemy charyzmatyczne krytyki pod różnymi postaciami.

Nie było to czymś specyficznym dla Izraela, gdyż równocześnie z powstaniem państwa występowali pierwsi prorocy, i to na dworach: Samuel – prorok Saula, Natan – prorok Dawida. Późniejszy opis historyczny narzucił nawet pewną teorię ciągłości między przedpaństwowym a państwowym charyzmatem – w osobie Samuela będącego równocześnie ostatnim wielkim „sędzią” (a więc przedpaństwowym charyzmatykiem) i pierwszym wielkim prorokiem, który jako taki wynosił i strącał królów.

Rzecz jasna, prorocy czasów państwa Izraela występują w imieniu Jahwe, Boga Izraela. Są wybitnymi osobistościami religijnymi. Jako tacy są też najbardziej wrażliwi i najmocniej zobowiązani ze wszystkich do zachowania tradycyjnej wiary Izraela. Wielu z nich właśnie ze względu na swe posłannictwo rezygnowało z życia obywatelskiego, a nawet z życia osobistego.

W starożytnym świecie, także w Izraelu, wszędzie rozgrywała się walka pomiędzy instytucją a charyzmatem. Przedstawiciele instytucji z samej natury rzeczy nie mogą przecież odbierać charyzmy jako czegoś przyjemnego. Jedną ze stałe na nowo dostrzegalnych postaw jest „oswajanie” charyzmatu. Znaczy to, że sprawujący instytucjonalnie władzę usiłują przejąć występujący dotąd niezależnie charyzmat i zintegrować go w pewnej mierze z instytucją.

Istnieje wiele wciąż powtarzających się sposobów „oswajania” charyzmatu. Przykładem może być wiązanie proroków ze świątynią lub królewskim dworem – zostają tu przyjęci i tu mają podstawę utrzymania. Bywa też, że wzrasta zinstytucjonalizowanie ich metod przepowiadania. W ówczesnych jego formach wizjonerskie przepowiadanie staje się coraz bardziej techniczne i naukowo kontrolowane. W ten sposób też początkowo spontaniczne wystąpienia stają się obowiązkowymi ćwiczeniami. To wszystko można by nazwać profetyzmem profesjonalnym.

Prorocstwo Izraela

Nastąpiły rzecz jasna odpowiednie sankcje wobec nie-przychylnych przepowiedni. Napięcie pomiędzy państwowo uregulowanym a spontanicznym profetyzmem daje się zauważyć już w archiwach z Mari. W Izraelu wiąże się z tym powstanie fenomenu, który możemy nazwać w ściślejszym tego słowa znaczeniu właśnie prorocstwem Izraela. Występujący bowiem w Starym Zakonie prorocy, zwłaszcza ci, których słowa dochowały się do nas w przypisywanych im księgach (prorocy-pisarze), są już znani jako prorocy spontaniczni, którzy musieli występować przeciwko „oswojonym” prorokom świątynnym lub dworskim. Dotyczy to np. Eliasza i Elizeusza lub Micheasza ben Jimli, o których dowiadujemy się jedynie z Ksiąg Królewskich.

Za czasów pisarzy-proroków to przeciwieństwo bywa wyrażane określeniem *szczęsne i nieszczęsne prorocstwo*, ponieważ „oswojeni” prorocy zgadzali się na istniejące warunki oraz polityczne plany, a zatem przepowiadali szczęście; natomiast prorocy występujący niezależnie wypowiadali się krytycznie, zapowiadając nieszczęścia. Nie znaczy to bynajmniej, że „nieoswojeni” prorocy zwiastowali same tylko nieszczęścia. Zjawiali się jednak przede wszystkim jako burzyciele pokoju; dlatego przepowiadanie plag przez Jeremiasza można uważać za właściwe kryterium prawdziwego proroczego powołania.

Z utrwaleniem charyzmatyczno-krytycznej funkcji prorocstwa wiąże się w Izraelu powstawanie ksiąg. To bowiem – przynajmniej w ówczesnych warunkach kulturowych – nie było automatycznie związane z występującym przeciwko instytucji charyzmatem. Dążenie do pisemnego zapisu mogło wypływać z rozmaitych przyczyn.

1. Właściwy adresat proroka – król – całkowicie zawodzi, lub też w toku destruktywnego rozwoju wydarzeń ma coraz mniejszy wpływ na ich bieg. Prorok musi więc zwracać się do jakiejś większej społeczności, może nawet do całego narodu. W takim przypadku pisemne rozpowszechnienie jego prorocstwa może się okazać wprost nieodzowne. Wydaje się, że takie właśnie warunki powstały w Izraelu wraz z nastaniem nowoasyryjskiego królestwa.

2. Prorok otrzymuje zakaz publicznej działalności i jest policyjnie ścigany. Musi się ukrywać mogąc jedynie pisemnie dawać o sobie znać. To wyraźnie przypadek Izajasza i Jeremiasza.

3. Prorok nic nie uzyskał. Zapowiedziane przez niego katastrofy wprawdzie nadeszły, ale on sam lub też jego uczniowie i zwolennicy wierzą, że może dla przyszłych podobnych sytuacji będzie pożytecznie zachować posłannictwo proroka. Być może już tu znajdujemy wyjaśnienie powstania Księgi Ozeasza, co może równie dobrze odnosić się i do wielu późniejszych ksiąg profetycznych.

4. Zaistniałe katastrofy są tak wielkie, że Izrael nie żyje już we własnym kraju (deportacje, diaspora). Jakaś inna łączność poza pisemną nie wchodzi już w ogóle w rachubę. W tym przypadku już pierwsze wystąpienia proroka przekazywano bezpośrednio na piśmie. Można to zauważyć w liście Jeremiasza, w formie książkowej natomiast nastąpiło prawdopodobnie u Deutero-Izajasza.

Z bezskutecznością charyzmatu wśród wszechwładnej instytucji wiąże się jeszcze inne zjawisko, które obserwujemy w historii profetyzmu Izraela. Jest to poszerzenie perspektywy: od krytyki współczesnej sytuacji oraz ządania odpowiedniego postępowania do zapowiedzi innych, lepszych warunków w przyszłości. Zwykle określa się to jako zwrot profetyzmu ku eschatologii.

W zasadzie nie brak w żadnej krytyce współczesności tajemniczego obrazu przyszłości. Może jednak powstać konieczność dokładniejszego jego przedstawienia, jeżeli krytyka nie spotka się z akceptacją. Podobnie, gdy nie nadchodzi zapowiadana plaga, zaś z przyjęciem krytyki nie jest związana zapowiedź nowej, lepszej przyszłości. To także, aby odniosło skutek, musi zostać przedstawione. Sytuacja zmusza wówczas do zarysowania jakiegoś przyszłego, odmiennego świata.

Jeszcze mocniej występuje ta konieczność, jeżeli prorocy nie są słuchani, zaś nieszczęście nastąpiło. Klasyczny przypadek: gdy Izrael nie istniał już jako państwo, zaś jego elitę deportowano gdzieś daleko, wówczas upadłym lub przynajmniej okaleczonym instytucjom pozostało jedynie zwątpienie i rozpacz. Czują się, jeżeli chodzi o ich możliwości, całkowicie bezradne. Jedynie ze strony czynników pozain-

stytucjonalnych, charyzmatu, może jeszcze nadejść wola przetrwania, oparta na niezawodnej nadziei. Wówczas to właśnie charyzmat projektuje nowe, lepsze instytucje przyszłości. Stwarza skuteczne utopie, jak to można wyrazić współczesnym językiem.

Ta przemiana ciężaru gatunkowego profetycznego posłannictwa nie nastąpiła w Izraelu dopiero wraz z pojawieniem się apokaliptyki ani w związku z upadkiem Jerozolimy i Judy w początkach VI stulecia, lecz wiązała się już z zagładą Samarii i Północnego Królestwa w II poł. VIII w. Tego historycznego wydarzenia dotyczy np. prorocstwo Ozeasza. Jego zapowiedź nieszczęścia jest połączona z prorocstwem pomyślnych czasów po katastrofie. Pomyślne zapowiedzi jego księgi nie muszą wcale pochodzić z późniejszych zapisów, jak to przyjmuje wielu egzegetów.

Profetyzm we współczesnym świecie

Próbowaliśmy dotąd poznać rolę proroków Izraela. Można by teraz się przyjrzeć fenomenowi profetyzmu i jego roli w świecie aż po nasze czasy. Jak więc przedstawia się dzisiaj napięcie pomiędzy instytucją a charyzmatem? Gdzie dziś szukać odpowiedników dawnych proroków? Chciałbym odpowiedzieć na tę część pytania także z punktu widzenia teologii. Z tego też powodu jestem zmuszony jeszcze raz powrócić do proroków starotestamentowych.

Jeżeli charyzmat w dawniejszych, przedpaństwowych, lecz także państwowych społeczeństwach stanowił specyfikę wybijających się jednostek, to w Izraelu nastąpiła istotna zmiana. Można by tu mówić o pewnej „demokratyzacji” charyzmatu, wówczas jednak słowo to obejmowałoby tylko jedną stronę zagadnienia. To nowe rozumienie charyzmatu bierze się już z samego społecznego zarodka Izraela, zgodnie z którym naród ten został ukształtowany w imię swego Boga i w przeciwstawieniu do innych społeczności świata, wobec których miał pełnić poniekąd funkcję krytyczną. Na początku mogło się to dziać jeszcze bardzo nieświadomie. Inaczej jednak stało się później, po zapowiedziach mesjańskiego świata przyszłości zarysownych przez przed- i powygnańcze prorocstwo oraz apokaliptykę.

Według rozdz. 3 Księgi Joela w *ostatnich dniach* proroczy duch zostanie wylany na wszystkie dzieci Izraela, nie tylko na poszczególnych proroków. Znaczy to, że mesjański lud Boży jest jako całość profetyczny. Spełnia zatem względem ujętej w jego starych instytucjach światowej społeczności rolę charyzmatu. Pierwotny Kościół był przekonany, że z przyjściem Jezusa rozpoczęły się zapowiedziane *czasy ostateczne*. Odpowiednio do tego Kościół pojmował swoją rolę. Piotr w mowie w dniu Pięćdziesiątnicy powołał się – według przekazu Dziejów Apostolskich (rozdz. 2) – na wspomniany fragment prorocstwa Joela, interpretując na jego podstawie rodzącą się właśnie nową rzeczywistość naśladowania Jezusa jako królestwo Boże.

Zadaje się więc dzisiaj teologicznie ujęte pytanie: Gdzie w naszym świecie znajduje się charyzmat, który jako krytyczna instytucja sprzeciwu miałby przez samowyniszczenie doprowadzić oszołomioną społeczność świata z powrotem do równowagi? Z punktu widzenia Biblii można jedynie odpowiedzieć: Musiałby to być Kościół. W trwającej od czasów Jezusa z Nazaretu ostatniej godzinie świata Kościół jako całość jest miejscem prorocstwa dla świata jako całości. W tej wypowiedzi zawarta jest druga, mianowicie że wszyscy chrześcijanie są prorokami i wszyscy chrześcijanie są naznaczeni charyzmatem – przy czym nie chodzi tu o zewnętrzne formy profetyzmu, lecz o jego funkcję.

Czy my, chrześcijanie, jesteśmy prorokami dnia dzisiejszego? Coś z tego w sobie posiadamy lub przynajmniej rościmy sobie do tego prawo. Patrząc na papieża i pasterzy Kościoła jako naszych rzeczników możemy np. powiedzieć, że papież i biskupi są jakby publicznym sumieniem świata. Można by wymienić społeczną naukę Kościoła i jej dokumenty lub też deklaracje Evangelische Kirche Deutschlands odnośnie do aktualnych zagadnień, a może także przenikające do publicznej wiadomości z nieurzędowych źródeł teorie, jak np. teologia wyzwolenia lub impulsy działania pochodzące od wspólnot podstawowych Trzeciego Świata.

Dlaczego jednak to wszystko przebrzmiewa bez echa i na dalszą metę kończy się niczym, nie dokonując żadnej zmiany w kształcie społeczności świata? Zapewne dlatego, że wszyscy chrześcijanie razem wzięci mogliby właściwie

dopiero w ramach światowej społeczności nabrać mocy prawdziwego charyzmatu. A jeżeli popatrzymy na wspólnotę tych, którzy mienią się chrześcijanami, jesteśmy zmuszeni stwierdzić, że ich profetyczna rola jest znikoma. Jest znikoma, ponieważ słowa papieży i kościelnej hierarchii, jak również teologii wyzwolenia i romantycznej wspólnoty podstawowej za mało odpowiadają rzeczywistości, zaś chrześcijaństwo jako całość jest w ogóle dostosowane do panującego modelu społeczeństwa i tylko nieliczni chrześcijanie byłiby gotowi, jak prorocy, dla reprezentowanego i przeżywanego przez nich posłannictwa ewentualnie poświęcić nawet życie.

Ponieważ więc Kościół jako charyzmat dzisiejszego świata zawodzi, ponieważ we wszystkich społecznościach odczuwa się potrzebę wywoływanego przez charyzmat impulsu jako czegoś poniekąd koniecznego, charyzmat pojawia się dziś w innych formach, niż przewidywała to Biblia dla czasów po Jezusie z Nazaretu. Z wyżyn historii, która – teologicznie patrząc – już się dokonała, można to określić jedynie jako coś zaczerpniętego z przeszłości. Jednak wskutek dokonującej się ewolucji i zróżnicowania w innych dziedzinach życia społecznego występują oczywiście zupełnie nowe formy tego zjawiska. Brakuje starych ekstazy, wizjonerskich i spektakularnych znamion profetyzmu, lub zjawiają się one już tylko w bardzo odmiennych formach.

Jeżeli pytamy o charyzmat we współczesnym świecie, odpowiedzi należy ponadto szukać w dwu odmiennych kontekstach. Najpierw na płaszczyźnie społeczności świata i poszczególnych wspólnot. Ze względu na to, że Kościół nie spełnia tu swego zadania jako powszechny charyzmat, muszą one rozwijać swój własny charyzmat proroczy. Z drugiej jednak strony Kościół w następstwie swego przystosowania do struktur świata sam odczuwa potrzebę działającego w nim krytyczno-profetycznego charyzmatu. Zapytajmy więc oddzielnie o te dwie dziedziny.

Na płaszczyźnie ogólnospołecznej charyzmat, który utrwalane lub też sterujące w fałszywym kierunku instytucje stawia pod znakiem zapytania, jest po pierwsze w istocie bardziej racjonalny i techniczny aniżeli we wcześniejszym

okresie historii. Po drugie występuje on wewnątrz dzisiejszego funkcjonalnie zróżnicowanego społeczeństwa – w którym religia stanowi już tylko jedną z dziedzin – i nie jest nieodzowny w formie religijnej i z odwołaniem się do słowa Bożego. Mógłbym np. powiedzieć, że od czasów humanizmu nauka i z nią uniwersytety przejęły pewną część profetycznej funkcji charyzmatu. Mogą przy tym zmieniać się wiodące dyscypliny. Obecnie przypuszczalnie przoduje socjologia, wykazująca najostrzejszą funkcję krytyczną.

Rzecz jasna, również tu od dawna jest znana sztuka „oswajania” proroków. Wielka część wiedzy jest obecnie na usługach państwa i przemysłu reprezentując ich interesy. Dlatego właśnie już w ubiegłym stuleciu właściwa funkcja charyzmatyczna emigrowała niekiedy z oficjalnego obiegu nauki, dochodząc do głosu w wielkich, stojących na uboczu postaciach, jak np. w Karolu Marksie.

Od dawna jednak występowały obok nauki jeszcze inne formy charyzmatu krytycznego wobec instytucji. Dostrzec go można dzisiaj przede wszystkim w postaci sztuki, pozostającej w stałym zatargu ze wszystkim, co pospolite; w postaci młodzieżowych kultur, stawiających nowe wciąż pytania, na które świat dorosłych nie zezwala, a które to kultury zadziwiająco szybko asymilują się i zadomawiają; w postaci środków przekazu i przez nich kształtowanej tzw. opinii publicznej, gdzie wszystko stale oscyluje pomiędzy pomyślnym a fatalistycznym profetyzmem.

Bo czyż odkrycie czegoś podobnego jak upadek Barschela** nie stanowi znowu części gry dzisiejszego instytucjonalizmu? Czyż to samo odkrywcze dziennikarstwo nie należy do zinstytucjonalizowanego systemu społeczeństwa demokratycznego? Czy może nie jest już ono „oswojonym” profetyzmem – utrudniającym właśnie odkrycie prawdziwego zła i jego źródeł – w którym publiczność w imię przez nikogo już nie respektowanej mieszczańskiej moralności odrzuca ostatecznie także obiegowe skandale?

Nasuwa się tu jeszcze nieprawdopodobnie wiele pytań i analiz. Niezależnie od tego można jednak stwierdzić, że sztuka, młodzieżowa kultura, ustalana przez środki przekazu tzw. opinia publiczna spełniają funkcje analogiczne do roli proroków starego Izraela, a nawet skrycie czerpią stam-

tańd po części swoją siłę. Nie dostrzegając tego rodzaju związków, nie rozumiemy w istocie proroków, zaś ich księgi stają się dla nas muzealnym reliktem. To, co w tym zakresie dzieje się dzisiaj przy okazji stałej krytyki i przemian skostniałych struktur naszego społeczeństwa, dzieło się już w starym Izraelu w związku z wystąpieniami proroków.

Profetyzm w Kościele

Ponieważ Kościół jako całość nadal zawodzi w swej profetycznej misji wobec społeczeństwa nadmiernie przystosowując się do jego struktur, zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, dzieje się tak wewnątrz samego Kościoła. I to już od dłuższego czasu, mianowicie odkąd zaczęła się era przystosowywania się Kościoła, a zatem – powiedzmy – od przemian Konstantyna. Odkąd Kościół przejął ukształtowane według państwowego wzoru instytucje i struktury, zaczął i w nim działać na nowo charyzmat sprzeciwu. Wystąpiło to, w kontynuacji do starotestamentowego profetyzmu, przede wszystkim w postaci charyzmatycznie uzdolnionych jednostek. Mówiąc po katolicku, w (kanonizowanych i nie kanonizowanych) świętych. Są to często założyciele zakonów. To znaczy, że jako prorocy inicjują oni w Kościele rozległe ruchy. W katolicyzmie chodzi tu przeważnie o zakony.

Zachodzą także oczywiście dobrze nam już znane procesy „oswajania”. Proklamacje świętych, zatwierdzenia zakonów, a zwłaszcza kościelno-prawny rozwój własnej reguły zakonnej niezależnie od dobrych intencji, z jakimi bywają podejmowane, mogą mieć znowu charakter „oswajania” charyzmatu. Innym sposobem zniszczenia charyzmatu jest odsunięcie i wyłączenie profetyzmu. Kościół może skorzystać z tego sposobu dużo łatwiej niż świecka społeczność, bowiem charyzmat jest przecież jego społecznym wyrazem. Stąd może się zrodzić rozbitcie Kościoła (przykład: Luter

** Zachodnioniemiecki polityk związany z aferą wyborczą w RFN, podobną do Watergate, zginął tragicznie w zagadkowych okolicznościach w Szwajcarii (przyp. tłum.).

i reformacja), a nawet niechrześcijańska rzeczywistość (najbardziej znaczący przykład historyczny – Mahomet i islam).

W ramach wewnątrzkościelnego charyzmatu mówi się dzisiaj, oczywiście, o kształtowaniu form realizacji charyzmatu w świecie, zwłaszcza w nauce i prasie. W tym znaczeniu także teologia być może ma w sobie coś profetycznego. Ale i ją można też w Kościele „oswoić”.

I odwrotnie, nie wszystko, co znajduje się dzisiaj w Kościele w pewnego rodzaju teologicznej czy nawet heretyckiej opozycji, musi już tym samym zawierać w sobie prawdziwy profetyzm. Można by tu postawić te same pytania co wobec roli środków przekazu w całym społeczeństwie. Uzasadnione jest pytanie, czy jakiś hamburski magazyn informacyjny pomimo całej swej krnąbrności przypadkiem nie jest znów „oswojonym” elementem w instytucjonalnej strukturze Republiki Federalnej analogicznie do autorów niektórych teologicznych bestsellerów zawdzięczających kościelnej kłatwie zadziwiająco wysokie nakłady? My, teolodzy, musimy sobie postawić podobnie twarde pytania, ponieważ – jakkolwiek brzmiałoby to smutno – wiele oświadczeń Kościoła, przy jego przystosowaniu do świata, trzeba objaśniać nie z punktu widzenia jego własnych praw, lecz praw tego świata.

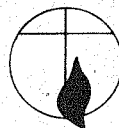
Najbardziej odpowiadająca istocie chrześcijaństwa profetyczna forma w Kościele – jeżeli już taka ze względu na nędzę tego Kościoła jest konieczna – byłaby forma wspólnot, które jako wspólnoty, a zatem już w kościelnych kształtach, spełniałyby względem całego Kościoła profetyczne funkcje. Z tego punktu widzenia fakt, że w Kościele istnieje dzisiaj coś takiego, jak ruch wspólnot, stanowi nadzwyczajne, napędzające nadzieją zjawisko.

Ponieważ profetyczna forma wspólnot odpowiada właściwemu zadaniu Kościoła w świecie współczesnym, nowotestamentowo rozumiane wspólnoty mogą jednocześnie spełniać w pewnym stopniu dwie funkcje: z jednej strony profetyczną krytykę wewnątrz samego Kościoła, kwestionującą jego formy przystosowania, z drugiej natomiast także profetyczną krytykę względem całego społeczeństwa, co stanowi właściwie zadanie całego Kościoła.

Wiele z tego, co tu powiedziano, wymaga być może dyskusji. Niejedno trzeba by skorygować. Wszystko, jak

zaznaczyłem na początku, stanowi pewien aspekt zjawiska profetyzmu. Lecz właśnie tego aspektu nie można przemilczeć. Nie wolno nam z niego rezygnować, nie dostrzegając związku pomiędzy starotestamentowym światem, w którym występowali prorocy, a tym, co dzisiaj rozgrywa się w świecie i w Kościele. Jeżeli będziemy o tym pamiętać, nie przejdziemy obok pytania, gdzie i w jaki sposób można dziś dostrzec proroków oraz gdzie w tym kontekście zamierzamy umieścić nas samych.

tłum. Julian Humeński SJ



Rozmowa na odległość

Jerzy Milewski odpowiada na pytania Michała Jagiełły*

– *Był początek lat siedemdziesiątych, późna jesień, przegadaliśmy całą noc. A właściwie to Ty dyskutowałeś ze sobą: Wyjeżdżać na Zachód (gdzie jako fizyk specjalizujący się w laserach miałeś pełne szanse zawodowego rozwoju) czy zostać. Nad ranem usłyszałem od Ciebie, że mimo wszystko zostajesz. Czy nie żałujesz tamtej decyzji?*

– Nie. Nie żałuję. Dlatego, że za długo żyłem w Polsce. Nigdy tej decyzji nie żałowałem, a w tej chwili jestem jeszcze bardziej przekonany, że była słuszna. Jeżeli ktoś chce być emigrantem, to powinien wyjechać w młodości, a nie w wieku zaawansowanym. Ponadto, gdybym wówczas wyemigrował, ominęłaby mnie „Solidarność”, która w istotny sposób wpłynęła na moje życie. Gdybym wówczas wyjechał, prawdopodobnie i tak nie mógłbym się zajmować laserami w taki sposób, w jaki chciałem się nimi zajmować. Dlatego, że przez moje lata pracy zawodowej, a w sumie tych lat było 24,5 w jednym miejscu pracy, w Instytucie Maszyn Przepływowych PAN w Gdańsku, moją motywacją było zrobienie czegoś użytecznego tam, na miejscu. Przez ostatnie 10 lat przed „S” miał to być laser dużej mocy, którego prototyp byłby zastosowany w Stoczni Gdańskiej do cięcia i spawania blach na kadłuby statków. Co prawda robiąc laser w IMP też miałem niewielką szansę, że on w tej stoczni wyłąduje. W systemie społeczno-politycznym w Polsce, gdyby już zapadła decyzja, że Stocznia Gdańska ma zacząć spawać blachy okrętowe laserem, to z całą pewnością ów laser byłby kupiony za granicą. Bo wówczas po jego zakup wyjechałby za granicę cały peleton dyrektorów z ministerstwa, ze zjednoczenia i ze stoczni. Natomiast instalowanie w Stoczni urządzenia zbudowanego obok, w Instytucie, no nie – nikt by nie wyjechał za granicę, a więc też nikt by nie podjął takiej decyzji. Gdy powstała „S”, bardzo się w nią

* Współpraca Anna Jagiełło.

zaangażowałem. Z głębokim przekonaniem, że robię coś, co jest bardziej potrzebne od lasera i co – mówiąc umownie – da się zastosować w Stoczni Gdańskiej. Dlatego nie żałuję, że wówczas nie wyjechałem.

W tej chwili nadal jestem jakby „niewyjechany”, choć kraj opuściłem 11 XII 1981 r. Wyjechałem wówczas na tydzień, na międzynarodową konferencję laserową w USA, a po 13 grudnia zdecydowałem chwilowo nie wracać i ta „chwila” trwa do dzisiaj. W pierwszym okresie czułem się zupełnie wytracony z równowagi – jakbym wisiał w powietrzu i to jeszcze do góry nogami. Bardzo szybko jednak, gdy utworzona w kraju w podziemiu Tymczasowa Komisja Koordynacyjna NSZZ „S” zleciła mi zorganizowanie Biura „S” w Brukseli, którego głównym zadaniem jest uzyskiwanie pomocy i poparcia z zagranicy dla NSZZ „S” w Polsce, odzyskałem równowagę i w dalszym ciągu czuję się tak samo związany z tym, co się dzieje w kraju, jak poprzednio, gdy byłem na miejscu. Uważam, tak jak i wtedy uważałem, że powinniśmy się starać zmieniać nasze otoczenie w kraju zgodnie z wyznawanymi ideami i z przyjętymi założeniami. Sądzę, że ja to robię. Pozyskiwanie pomocy dla „S” z zagranicy wymaga, aby być za tą granicą. Dlatego wcale nie czuję się na emigracji, tylko „w delegacji”, z zadaniem, o którym mówiłem wcześniej. A więc jeszcze raz – nie żałuję, że wówczas nie wyjechałem.

– *Wtedy w Roztoce, a także później, robiłeś na mnie wrażenie człowieka całkiem wychłodzonego politycznie. Z emocją mówiłeś o swojej pracy, drażniło cię trwonienie talentów, bałagan organizacyjny w nauce i przemyśle. Wydawać by się mogło, że polityka jest poza polem Twojej obserwacji. Co sprawiło, że sprawy społeczne stały się prawie równoważne z zawodem?*

– Nic się nie stało poza tym, że w Polsce zaczęło się robić coraz trudniej, coraz nieznośniej. W związku z moim zawodem miałem częste kontakty ze Stoczną Gdańską, z fabryką urządzeń komunikacyjnych WSK w Rzeszowie, a także z innymi fabrykami. Spotykałem się z ludźmi przemysłu na co dzień. I tam, od wielu lat, od połowy lat siedemdziesiątych, przez 5 lat słyszałem coraz natrączywiej powtarzane stwierdzenie, że tak dłużej być nie może, że to

musi się zawalić. Narzucało się więc pytanie: Czy mamy jak barany na to zawalenie czekać, czy też w tej kwestii należy podjąć jakieś konstruktywne działania? No i coraz jaśniejsze stawało się dla mnie, że – mówiąc obrazowo – zamiast zajmować się laserem, którego nikt nie chce, bo taki jest właśnie ten system, może najpierw zająć się zmienianiem tego systemu na lepszy, w jakim mój laser będzie potrzebny. Wówczas doszedłem do wniosku, i po dziś dzień tak uważam, że tych pożądanych przez społeczeństwo zmian w Polsce nie dokona elita władzy. Dlaczego? Dlatego, że 40 lat negatywnej selekcji doprowadziło do tego, że ta elita jest czymś w rodzaju zdegenerowanej arystokracji i nie jest zdolna, żeby się jakoś „oddegenerować”. Wówczas myślałem, że zmiany zaczną się „od środka” i dlatego w 1979 r. zapisałem się do Stronnictwa Demokratycznego. Wyobraziłem sobie, że to jest akurat środek. Później się okazało, że to nie był żaden środek, tylko margines. Ale nie uważam tego za wielki błąd z mojej strony, tylko za niedostatek optymizmu. Mianowicie nie przewidywałem, tak jak nikt nie przewidywał, że w sierpniu 1980 r. powstanie ewenement na skalę światową – „Solidarność”. Ewenementy z definicji są nieprzewidywalne.

– *Czy nie sądzisz, że tradycje rodzinne – dziadek, ojciec – miały również wpływ na Twoją decyzję społecznego zaangażowania?*

– Myślę, że tak. Miały wpływ tradycje rodzinne i miała swój wpływ polska TV. Lata mijały, a dziennik telewizyjny po prostu coraz bardziej wyprowadzał mnie z równowagi. To było dla mnie nieznośne, fizycznie i psychicznie. Dlatego zajęcie się tym, żeby ludzie nie musieli tego dziennika oglądać, uznałem za priorytetowe. Wątek rodzinny niewątpliwie też wystąpił. Mój ojciec przed 1918 r. był kadetem w wojsku pruskim, jako że mieszkał w Poznaniu. Gdy zaczęło się powstanie wielkopolskie, uciekł z wojska pruskiego i został dowódcą plutonu w kompanii powstańczej w Środzie Wielkopolskiej, gdzie kilku jego starszych kuzynów też się znalazło. A potem otrzymał Virtuti Militari za wyprawę kijowską Piłsudskiego, a jeszcze później zginął w Katyniu. Otóż mi się wydaje, że dla mnie „S” jest czymś takim, czym dla ojca było powstanie. Ojciec uciekł od kadetów, a ja

porzuciłem ulubiony zawód. No i ten dziadek, Michał Bobrzyński w Galicji, ten od „Dziejów Polski w zarysie” – na pewno tradycje rodzinne mi tę decyzję ułatwiły.

– *Przeczuwałeś głębokie wstrząsy wewnętrzne, opowiadałeś o podminowanej atmosferze na Wybrzeżu Gdańskim, pokładałeś nadzieję w sojuszu środowisk opozycyjnych z wielkoprzemysłowymi robotnikami, którym – mówiłeś – nie chodzi tylko o kawałek kielbasy. Na czym opierałeś swe przeczucia, że to nie elity partyjne i elity środowisk opinotwórczych będą motorem zmian?*

– Właśnie na tym, że uważałem, iż elity partyjne i rządowe są zdegenerowane. Więc patrzyłem na środek oraz oglądałem się za orzęm – kto i czym spowoduje zmianę. Ten orzę widziałem tam, gdzie konieczność zmiany była dla ludzi najbardziej oczywista. Nie znałem wsi i trudno mi było ocenić, czy właśnie chłopci dojrzeli do wniosku, że dalej się z tym systemem już nie da żyć. Natomiast znałem przemysł i wiedziałem, że coraz więcej ludzi w fabrykach do takiego wniosku dochodzi. A więc stamtąd wyjdzie inicjatywa. Tam także widziałem orzę – mianowicie strajk. W Gdańsku tradycja strajku 1970 r. była żywa, ja pamiętam też 1956 r. w Poznaniu. Myślałem: *Muszą ruszyć się robotnicy od Cegielskiego lub ze Stoczni Gdańskiej, żeby się działo coś POWAŻNEGO, żeby można było dokonać rzeczywistych zmian w systemie politycznym kraju.*

– *Pod koniec sierpnia 1980 r. wpadłeś na krótko, żeby się ze mną zobaczyć. Gorączkowo relacjonowałeś wydarzenia, których byłeś świadkiem i zarazem – w pewnym stopniu – uczestnikiem. Pryszył gdzieś twój chłód. Mówiłeś jak nawiedzony: Stocznia, Wałęsa, wolne związki zawodowe, determinacja, nastrój wzniosłości i powagi. To było dla mnie wtedy trudne do pojęcia. Miałem tylko dwie możliwości interpretacji: albo zwariowałeś razem z Wałęsą i tyloma innymi, albo rzeczywiście dzieje się tam coś niezwykłego, co i mnie dotyczy. Byłeś pierwszym wysłannikiem STAMTAD i Twoja nerwowa, krótka opowieść była dla mnie wstrząsem. Czym dla Ciebie był tamten sierpień?*

– Był chyba moim największym przeżyciem. Oczywiście miałem bardziej emocjonujące przeżycia, takie krótkotrwałe, np. skoki ze spadochronem albo momenty przed

odpadnięciem podczas wspinaczki w górach, kiedy serce podchodzi do gardła. Ale na drugi dzień o czymś takim już się nie pamięta. Natomiast przeżycie sierpnia 1980 r. było dla mnie czymś niezwykłym. Strajk w Stoczni Gdańskiej zaczął się 14 sierpnia, ja parę dni wcześniej wróciłem z gór Pamiru. Przyszedłem do pracy w Instytucie i już zastałem poruszenie. Coś wisiało w powietrzu. Później stanęła Stocznia. Nadchodzi poniedziałek 18 sierpnia, to był pierwszy poniedziałek po rozpoczęciu strajku, i w Instytucie ludzie zaczynają się gromadzić na korytarzach. W całym Gdańsku chyba nikt już nie pracował. Ktoś mówi: *Może byśmy poszli do auli?* No, tośmy poszli. Ludzie posiadali w ławkach. Była tylko połowa załogi Instytutu, bo to sierpień, okres urlopów, ale przyszli prawie wszyscy obecni w budynku. To jest instytut techniczny z dużym warsztatem, zatrudniający zarówno profesorów jak i wykwalifikowanych robotników. Ktoś w tłumie wysunął pomysł, żeby wesprzeć strajkujących stoczniovców. No to rezolucję trzeba napisać. Dobrze. Kto ją ma pisać? Komitet redakcyjny trzeba wyłonić. Komitet redakcyjny napisał rezolucję w formie listu popierającego strajkujących i wszyscyśmy się pod tym podpisali. 126 podpisów. Kolejna kwestia: Kto to zawiezie do strajkujących w Stoczni? W końcu wyznaczono dwóch ludzi. I w tym momencie coś na mnie przyszło. Wstałem i powiedziałem do nich: *To ja pojedę z tym pismem razem z wami.* Wtedy się włącza czwarta osoba, kierowca w naszym Instytucie, i mówi: *To ja was zawiozę.* I pojechaliśmy, nyską, z białoczerwoną flagą wystawioną przez okno. Tak znalazłem się wśród tych, którzy Lechowi Wałęsie wręczyli tę rezolucję...

– Czy to było twoje pierwsze spotkanie z Wałęsą?

– Tak. Lechu przeczytał pierwsze zdanie tej rezolucji (ona miała z pięć zdań) i pyta: *To co, widzę że popieracie?* Popieramy. *Chcicie do nas dołączyć?* Chcemy. *Wobec tego ktoś niech zostaje tutaj, a inni niech wracają do Instytutu i opowiedzą załodze, co w Stoczni się dzieje.* Wśród nas był, jako jeden z pierwszych wśród naszych kolegów wytypowanych do pisania rezolucji, I sekretarz POP (kilkunastoosobowa komórka na 350 zatrudnionych w Instytucie), bo przecież wiadomo – POP była od tego, żeby układać polityczne rezolucje! Więc ten mój kolega z POP i ten drugi nie

z POP mówią, że oni zostać nie mogą, bo muszą wracać do domu itd. Ja mogłem, nigdzie się nie spieszyłem, więc zostałem. Poprosiłem tylko, żeby mi przysłali kogoś na zmianę, bo ja mogę zostać do późnej nocy, ale dłużej nie, bo rannym expresem jadę do Warszawy. I na drugi dzień, rano 19 sierpnia, właśnie byłem u Ciebie.

Tak stałem się przedstawicielem pracowników mojego Instytutu do Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego w Stoczni Gdańskiej. Byłem personalnie członkiem tego komitetu oraz byłem przedstawicielem pierwszej tzw. inteligentkiej instytucji, która przystąpiła do strajku. Oni tam sporządzali i ogłaszali na bieżąco listę strajkujących załóg, które dołączały do MKS. Sama Stocznia Gdańska miała 28. miejsce na tej liście. Ogłosili przez głośniki nazwę naszego Instytutu i że zajęliśmy 106. miejsce. Były wielkie brawa na sali BHP. Pod koniec strajku tych członków MKS było około 740. Politechnika Gdańska zjawiała się dopiero w środę, a Uniwersytet Gdański jeszcze później, nie pamiętam kiedy. Zacząłem tam spotykać znajomych ze Stoczni. Mówili: *A, jest pan z nami, panie docencie...* Bardzo sympatycznie było coś takiego usłyszeć – tak, to było dla mnie bardzo duże przeżycie. Dlatego gdy zajechałem na drugi dzień do Warszawy, to opowiadałem Ci z takim przejęciem, bo rzeczywiście byłem przejęty. A poza tym wówczas już byłem przekonany, że moje liczenie na inicjatywę „od środka” i to zapisanie się do SD było chybione. Oczywiście z SD zrezygnowałem natychmiast, chociaż oni się tam później odnawiali i chcieli, żebym coś zadziałał w ich szeregach. Wszedłem bez reszty, głową i sercem, w budowanie NSZZ „S”. W czasie strajku dostrzegłem w Stoczni, że w tym ruchu doczekałem się wreszcie idei, o której marzyłem, jak też struktury organizacyjnej, która tę ideę jest zdolna wcielić w życie.

– *Jaką rolę wyznaczasz związkom zawodowym w „realnym socjalizmie”? Jaka jest według Ciebie różnica między związkiem zawodowym na Zachodzie a w KDL-ach?*

– Na Zachodzie, czyli w społeczeństwach demokratycznych, związek zawodowy jest czynnikiem równowagi społecznej. Może nie w całym życiu społecznym, bo np. nie w kulturze, ale w procesie najważniejszym, czyli w procesie

pracy. Regulatorem prosperującej gospodarki jest rynek, ale rynek jest ślepy i niesprawiedliwy. Żeby rynek „usprawiedliwić” i wyłagodzić, trzeba mieć mechanizmy samoregulacji. Związek zawodowy jest takim mechanizmem. Związki pracownicze dążą do egalitaryzmu, zaś zrzeszenia pracodawców do elitaryzmu i gdy albo jedni, albo drudzy przesadzą, zaczyna być niedobrze. Wtedy dobrze jest, gdy sytuacja jest w punkcie równowagi. I tak się dzieje, że gdy związki zawodowe „przegną” na swoją stronę, to – upraszczając – spowalniają rozwój gospodarki, co negatywnie odczuwają sami pracownicy i pracodawcy są wówczas w stanie przeforsować swoje, nawet niepopularne warunki. A gdy pracodawcy przesadzą w swoim egoizmie i poczucie sprawiedliwości jest zachwiane, wzrasta poparcie społeczne dla związków zawodowych i stają się one zdolne przywrócić równowagę na korzyść pracowników. Na Zachodzie związki zawodowe są potrzebne wtedy, kiedy się źle dzieje, i wówczas nabierają znaczenia w politycznym układzie sił. A kiedy wszystko jest w porządku, ich rola spada i liczebność członków maleje. Natomiast u nas... Po pierwsze – Ty pytasz o realny socjalizm, a to jest nonsens. Już nawet władze PRL usiłują wmówić nam, że wycofują się z tego nonsensu. Parę tygodni temu premier Rakowski był w Niemczech Zachodnich i mówił publicznie, że w Polsce już nie ma żadnego socjalizmu, lecz jest realizm. Dawniej był socjalizm, potem realny socjalizm, a teraz już został tylko realizm. Ciekawe, jakiej jeszcze nazwy użyją komuniści do określenia tego swojego (...) systemu?

Tak czy owak w takim systemie organizacja, która jest związkiem zawodowym mającym jeszcze charakter ruchu społecznego, jest narzędziem do wywalczenia demokracji. Gdy już się tę demokrację wywalczy, to żeby ją skonsumować, będą potrzebne partie polityczne. Związek zawodowy o charakterze ruchu, którym była i jest „S”, jest ważną organizacją i ma trwałe korzenie. Ma oręż w postaci strajku, czego partie polityczne nie mają. Ma trwałe korzenie, gdyż celem „S” jest poprawa codziennego życia ludzi, a taki cel angażuje emocjonalnie miliony ludzi, członków i sympatyków Związku. Natomiast każda partia polityczna dąży do wprowadzenia do rządu swoich ludzi, tak aby w miarę możliwości opanować ten rząd. Oczywiście, partie też mają

swoich członków i sympatyków. Ale ludzie ci angażują się zwykle znacznie powierzchowniej niż członkowie związku. O trwałości korzeni danej organizacji decyduje nie tylko dobór celów, ale także ich umotywowanie. „S” stawia sobie za cel nadrzędny poprawę życia codziennego ludzi pracy, i to bez względu na tzw. warunki ustrojowe czy geopolityczne. Ale aby to osiągnąć, naprawdę trzeba zmienić ustrój (przez głębokie reformy strukturalne), bo w obecnym nie jest to możliwe. Trzeba też wywalczyć suwerenność narodową, bo nie da się poprawić życia, jeżeli ona nie będzie przywrócona i jeżeli nadal gros decyzji dotyczących Polski nie będzie podejmowanych w interesie Polski. Zanim jednak zostanie wywalczona zmiana ustroju i odzyskana suwerenność, „S” chce pomagać ludziom **DZISIAJ** i starać się chociaż nie dopuszczać do dalszego pogarszania się warunków życia. Natomiast partie polityczne z założenia niczego na dzisiaj dla ludzi nie robią. W „S” mamy więc dobry cel, dobry oręż i dobre korzenie. Dlatego to jest poważne i potężne. Gdy już demokracja będzie wywalczona, będą potrzebne mechanizmy do jej funkcjonowania – partie polityczne i cała mozaika innych organizacji, które posłużą do tego, aby to była właśnie demokracja, a nie anarchia.

– *A jaką rolę miała odgrywać Sieć?*

– Sieć Organizacji Zakładowych NSZZ „Solidarność” wiodących zakładów pracy (tak to się nazywało) powstała z potrzeby chwili. Otóż na początku była taka sytuacja, że Międzyzakładowe Komitety Założycielskie gromadziły dużą liczbę ludzi, którzy zbierali się spontanicznie, aby porozmawiać, wyżalić się między sobą na draństwa władz, natchnąć się jakimś duchem czy podpatrzeć jakieś pomysły do działania. Natomiast MKZ-y nie dawały właściwie żadnych wskazówek czy instrukcji w sytuacjach krytycznych, a tryb podejmowania decyzji na szczeblu regionu nie zdołał się jeszcze wykształcić. Tymczasem w każdym z regionów w Polsce była jakaś duża fabryka, gdzie była najsilniejsza organizacja „S” i gdy się coś działo, to wszystkie struktury przed podjęciem ważniejszych postanowień oglądały się na KZ w tej fabryce, a nie na swój MKZ. Kolejdy z KZ „S” Stoczni Gdańskiej, z którymi byłem związany od początku jako doradca, byli chyba w najtrudniejszej

sytuacji. Jeśli zaczynało się coś dziać, to z całego Gdańska, z Trójmiasta, z różnych zakątków Polski telefonowano do nich z pytaniem: *Co robicie?* Bo wszyscy chcieli robić to samo co Stocznia. Natomiast stoczniovcy kompletnie nie mieli kogo się poradzić. Zaproponowałem, i zostało to przyjęte, że właściwymi partnerami dla KZ „S” w Stoczni Gdańskiej są KZ-y w dużych zakładach (nazwaliśmy je wiodącymi) w innych regionach: Zakłady Cegielskiego w Poznaniu, Stocznia Warskiego w Szczecinie, Nowa Huta w Krakowie, Kopalnia „Wujek” w Katowicach itd. Działacze z tamtych KZ są bowiem w podobnej sytuacji i też chętnie się kogoś poradzą. Tak powstała Sieć jako nieformalna struktura pomocnicza kilkunastu KZ „S” w największych zakładach pracy z całej Polski.

Pierwszym tematem, który działacze ze Stoczni Gdańskiej podsunęli Sieci pod rozagę, była sprawa samorządów pracowniczych. Problem wówczas kontrowersyjny i wymagający szybkiego rozstrzygnięcia. Problem ten nadawał się więc doskonale na pierwszą „pożywkę” dla Sieci, jako że w sprawach niespornych ludzie nie muszą się porozumiewać. Ogólnie Sieć mogła być i w dużej mierze była narzędziem do tego, żeby: po pierwsze – werbalizować propozycje żądań Związku adresowanych władz; po drugie – wytwarzać nacisk społeczny na rzecz wcielania tych propozycji w życie przez władze. W tym czasie „S” powinna już była zacząć sama proponować, co władze mają robić (a nie tylko – czego mają nie robić) po to, by skuteczniej wywalczać od władz koncesje na rzecz społeczeństwa. Po sprawie samorządów Sieć zajęła się zagadnieniem reformy społeczno-gospodarczej oraz jednocześnie zabrała się za sprawę BHP.

Sprawa Sieci i nasze widzenie roli samorządu w życiu gospodarczym wymaga odrębnego i szczegółowego potraktowania. Nieraz zresztą dyskutowaliśmy ze sobą na te tematy. Nie sądzę, abyśmy mogli odpowiedzialnie rozważać ten skomplikowany problem w tej naszej swoistej „rozmowie na odległość”.

– Byłeś doradcą Prezydium KZ „S” Stoczni Gdańskiej, miałeś Sieć i jeszcze zajęłeś się Polską Partią Pracy. Czy wydawało Ci się, że dla „S” zdrowiej będzie być tylko związ-

kiem zawodowym inne sprawy oddając partiom, czy były jakieś inne pobudki?

– Miałem jeszcze sekcję branżową NSZZ „S” w całej Polskiej Akademii Nauk oraz moją działkę statutową w Regionie Gdańskim. Zostałem wysunięty przez organizację „S” w macierzystym Instytucie i w wyniku wyborów zostałem delegatem na Zjazd Regionalny z ramienia wszystkich instytutów PAN w Gdańsku. Na tymże zjeździe zostałem wybrany do Zarządu Regionu oraz na delegata na I Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „S”, gdzie pełniłem funkcję sekretarza Komisji Programowej.

Natomiast PPP to jest zupełnie inna sprawa. Mieliśmy wówczas z jednej strony Konfederację Polski Niepodległej i Ruch Młodej Polski, a z drugiej strony neo-KOR-owskie Kluby Samorządnej Rzeczypospolitej. Natomiast nie było niczego, co odpowiadałoby ludziom w solidarnościowym „centrum”. Więc postanowiłem spróbować skonstruować taką przeciwwagę dla tych członków i sympatyków „S”, którzy najmniej angażują się politycznie. Przyszli do „S” z innych powodów, ale w przyszłej demokracji i oni będą chcieli wybrać do Sejmu lub rad narodowych przedstawicieli gotowych reprezentować ich poglądy i oczekiwania. Taki był cel inicjatywy PPP. Z takim założeniem opracowałem wstępny projekt statutu PPP oraz zarys programu PPP. Jesienią 1981 r. Sieć przyjęła te projekty, pozmieniała trochę i postanowiła rozpocząć propagowanie PPP poczynając od zaplanowanego na 6 I 1982 r. zebrania Sieci w Świdniku koło Lublina. Przy okazji tego zebrania, organizowanego przez KZ „S” WSK Świdnik, miał być zwołany otwarty wiec, na którym ewentualnie PPP miałyby zaistnieć. Podobnie jak na wiecu otwartym Sieci zorganizowanym przez KZ „S” w Stoczni Gdańskiej 8 VII 1981 r. został zainicjowany masowy ruch samorządów pracowniczych. Stan wojenny pokrzyżował te zmiany i koncepcja PPP nie została dotąd zweryfikowana doświadczalnie.

Sama NSZZ „S” nie może – moim zdaniem – spełniać roli partii politycznej, gdyż żaden ruch masowy nie może być partią polityczną. Jeżeli jest rzeczywiście masowy, to ma w sobie pełne spectrum polityczne odzwierciedlające różnorodność poglądów całego społeczeństwa, a nie tylko jakiejś jego części. Całe społeczeństwo w demokracji na pewno nie

w 1981 r., gdy opracowywałem pierwszą przymiarke statutu i programu PPP, nasłuchiwałem uważnie, co mówią różni ludzie na zebraniach KZ„S” na ten temat. Zapisywałem to, co wydawało mi się średnią poglądów wśród zebranych. W tekstach tych nie ma nic, co by się nie zgadzało z moimi poglądami, ale ja z założenia przyjmowałem poglądy tych ludzi za swoje. Starałem się być jak najbardziej bierny, aby nie wprowadzać moich własnych, subiektywnych elementów. Tak to zostało zrobione i przyjęte przez Sieć na zebraniu w Białymstoku w listopadzie 1981 r. Od tego momentu sprawa PPP stała się własnością Sieci, a nie moją. Dzisiaj Sieci niestety już nie ma i można by tę sprawę podjąć ponownie, ale kto by to lańsował? Wówczas miały to robić KZ„S”, dużych zakładów. One miały to rozpropagować wśród mniejszych zakładów, dokładnie tak, jak to robiły ze sprawą samorządów. Sprawa PPP była i jest dużo trudniejsza od samorządów. Samorządy powstały wówczas masowo i gładko, bo były potrzebne w danej chwili. Natomiast PPP robiłoby się niejako na wyrost, a więc opornie i bez zachęcających, spektakularnych sukcesów. Tak było 8 lat temu. A jaki jest klimat społeczny dzisiaj?

– *Jaki jest Twój stosunek do problemu emigracji? Znasz wypowiedzi przedstawicieli Kongresu Polonii Amerykańskiej na łamach „PP”, czy zechciałbyś dodać coś na ten temat?*

– Prawdę mówiąc niewiele mam do dodania do tego, co Ci powiedzieli panowie z KPA. Generalnie – emigrację ekonomiczną, a także emigrację polityczną uważam za pozytywną do pewnych granic. Dlaczego za pozytywną? Dlatego, że każdy zdrowy naród powinien mieć w łonie innych narodów swoich ludzi, którzy są biernymi ambasadarami kraju swojego pochodzenia. Jeżeli jeszcze będą dobrymi obywatelami w nowym kraju, ale będą przyznawali się do swojej polskości, przysporzą dobrego imienia Polsce.

Teraz – emigracja „solidarnościowa”. Moim zdaniem jest cenna dla sprawy Polski, zwłaszcza ta emigracja do USA, bo tam emigranci mają największy wpływ na politykę państwa. To jest taki kraj złożony z samych emigrantów. Sądzę jednak, że wpływ tej fali emigracji na politykę USA wystąpi dopiero w następnym pokoleniu. Dzieci tych emigrantów

będą z reguły wykształcone, w odróżnieniu od poprzednich fal emigracji. Oraz wszyscy albo prawie wszyscy będą mieli ten bakcyl patriotyzmu, dlatego że się nasłuchają swoich „solidarnościowych” rodziców, jak to oni siedzieli w internatach, jak to było w sierpniu 1980 r. itd. U dzieci opowieści te utrwalają się, tym bardziej że ciągle dochodzą do nich echa sławy „Solidarności” z zewnątrz, czyli od niepolskiego otoczenia. Dlatego polskość powinna pozostać im bliska także w wieku dojrzałym. To będzie ta wpływowa część Polonii, co zwłaszcza w USA jest bardzo potrzebne. Obecnie KPA ma może dość słabe wyniki w działaniu na rzecz sprawy polskiej, nie dlatego, że nie chce, czy nie dlatego, że ma złych działaczy, tylko dlatego, że po prostu inne grupy etniczne są znacznie silniejsze, mają dużo ludzi wykształconych, są dobrze zorganizowane itd. A więc to następne pokolenie ma szansę znakomicie wzmocnić Polonię amerykańską. Natomiast ci, którzy wyemigrowali w wieku dojrzałym, nie mogą tego zrobić, bo mają inną mentalność. Narzekają na nich weterani KPA, że nie włączają się w działalność, tylko się urządzają: jak najszybciej dom, jak najszybciej samochód, nawet trochę ponad stan. Realizują marzenia wywiezione z PRL, gdzie własny dom i samochód były dla nich nieosiągalnym szczytem powodzenia życiowego. Starzy emigranci dziwią się temu, bo nie wiedzą, dlaczego tak się dzieje. Trudno im także pogodzić się z faktem, że nowo przybyli są zarażeni schorzeniem komunistycznym, nieco zsowietyzowani. Niby wszystkim wiadomo, że nie można mieszkać w Polsce 40 lat i nie zarazić się komunizmem. Ale w praktyce starzy emigranci oczekują podświadomie, że „solidarnościowcy” będą altruistycznymi społecznikami i patriotami. Tymczasem zaś „solidarnościowym” emigrantom wydaje się, że ponieważ tyle lat żyli w państwie o charakterze opiekuńczym, w którym to opiekuństwo nie jest opiekuństwem lecz draństwem, to na Zachodzie zaznają wreszcie tej prawdziwej opieki. I po przyjeździe przeżywają głębokie rozczarowania, bo zachodnia rzeczywistość jest z reguły inna. Ci ludzie mają inną mentalność niż emigracja wojenna, nawet jeżeli są to działacze „Solidarności”. Są to ludzie, którzy zaangażowali się w działalność na rzecz polepszenia swojego losu, a nie na rzecz wywalczenia niepodległości Polski. Żołnierze od

Ararat zdaje się wisieć w powietrzu niemal nad Erewanem¹. Dla Ormian Ararat jest nie tylko starotestamentową świętą górą, jest także symbolem ich ojczyzny i jego wizerunek umieszczają na swym sztandarze narodowym. Jedyne to prawdopodobnie przypadek, aby w herbie jednego państwa (jeśli obecną Armenię można nazwać państwem) znajdował się fragment krajobrazu państwa innego.

Wspomnienie jesiennego dnia w Artaszacie pozwalało mi lepiej zrozumieć determinację Ormian w sprawie Górnego Karabachu. Przecież Ararat oraz cała Armenia Zachodnia są w Turcji i brak jakichkolwiek szans, aby mogło być inaczej, gdyż na tamtym obszarze prawie nie ma już Ormian, zostali wypędzeni lub wymordowani w 1915 r. Przecież region Nachiczewanu, tak wiele znaczący w historii Armenii (ciekawostka: kiedy pod koniec XVIII w. uciekinierzy armeńscy osiedlali się nad Donem, założone tam miasto nazwali Nowym Nachiczewanem), należy dziś do republiki azerbejdżańskiej i niewielu już tam mieszka Ormian. Nadzieje można więc tylko wiązać z Górnym Karabachem, którego trzy czwarte mieszkańców stanowią ciągle jeszcze Ormianie (w 1918 r. stanowili 95%², zaś w 1959 – 84,4%³).

Wystarczy spojrzeć na mapę, by zauważyć nienormalność i brak równowagi. Region Nachiczewanu, zamieszany przez większość azerbejdżańską, wrzyna się w republikę armeńską i choć nie graniczy z Azerbejdżanem – wchodzi w jego skład i ma status autonomicznej republiki. Tymczasem Górny Karabach, wyspa armeńska w Azerbejdżanie oddzielona od Armenii zaledwie wąskim pasem – nie należy jednak do Armenii, ma tylko status autonomicznego obwodu i podlega władzom w Baku. Armenia, ta najmniejsza z republik radzieckich, wydaje się przez to jeszcze mniejsza⁴.

W świadomości Ormian idea chrześcijaństwa zlewa się z ideą jedności narodu. Wielokrotnie tłumaczono mi, że dla Ormian kościół jest nie tylko przybytkiem, w którym odprawia się liturgię. Jest to miejsce, gdzie zbierają się ludzie w poczuciu wspólnoty: jesteście Ormianami, przeżyliśmy, jesteście ocaleni. Ormian w Karabachu pozbawiono takich miejsc, nie ma tam żadnego czynnego kościoła⁵. Dodajmy, że w księgarniach można było kupić jedynie książki w języku azerbejdżańskim i rosyjskim, zaś przyjęcie do pracy

nauczyciela czy lekarza wymagało zgody ministerstwa w Baku⁶. Arkadiusz Wolski, mianowany w styczniu 1989 r. kimś w rodzaju „gubernatora” podległego bezpośrednio Moskwie, oświadczył po przybyciu do Obwodu: *Nigdy i nigdzie w naszym kraju nie widziałem tak bardzo zaniedbanego regionu*⁷. Według Ormian zaniedbanie to było rezultatem celowej polityki Azerbejdżanu.

Na obrzeżu działania 11. Armii

W Encyklopedii Powszechnej ULTIMA THULE (Warszawa 1927) pod hasłem „Azerbejdżan kaukaski” (w odróżnieniu od perskiego) czytamy: *...utworzył się z dotychczasowych rosyjskich guberni Bakuńskiej i Elizawetpolskiej oraz części guberni Tyfliskiej /.../ Mieszkańcy głównie Tatarzy, pozatem Ormianie, Gruzini /.../ Po rewolucji rosyjskiej w październiku 1917 Azerbejdżan wraz z Gruzją i Armenią utworzył federację ze wspólnym rządem i sejmem (tak właśnie brzmiała oficjalna nazwa tego parlamentu – przyp. J.G.), ale już na wiosnę 1918 wynikły walki pomiędzy Tatarami i Ormjanami, podsycane przez Turków, szczególnie przez osławionego Envera Baszę. W marcu 1918 Armeńczycy urządzili w Baku wielką rzeź Tatarów. Jednocześnie Anglicy zajęli Baku w celu obrony miasta i kopalni nafty od bolszewików i Turków. Enver Pasza przyszedł na pomoc Tatarom, wojska tureckie zajęły Baku i wraz z Tatarami zabrały się do rzezi Armeńczyków, których wyróżniło ok. 70.000. Dzięki te walki i morderstwa przedstawił Żeromski w „Przedwiośnie”. Turcy wkrótce musieli się wycofać z miasta, a w kwietniu 1920 Azerbejdżan zajęli bolszewicy, przynosząc z sobą nowe morderstwa, rzezie, egzekucje, gwałty. Wymordowano wszystkich przeciwników sowieckich, którzy nie zdołali uciec i zaprowa-*

¹ Martynos Sarjan, *Iz mojej żizni*, Moskwa 1980, s. 212.

² „Les Temps Modernes”, nr 504–505–506/1988, s. 138 i 140.

³ Karen Chaczaturów, *Plody samouspokojennosti i biezdziejstwa*, „Moskowskije Nowosti”, nr 12/1988, s. 10.

⁴ Armeńska SRR zajmuje obszar 29,8 tys. km² (niemal tyle co Belgia). Azerbejdżańska SRR jest republiką średniej wielkości, o powierzchni 86,6 tys. km² (nieco więcej niż Austria), w tym Nachiczewan – 5,4 tys. km² i Górny Karabach – 4,4 tys. km².

⁵ Aleksandr Kabakow, *Ożidanie. Regionalnyj chozraszczot – fundament pieriemien w Nagornom Karabachie*, „Moskowskije Nowosti”, nr 7/1988, s. 5.

⁶ Karen Chaczaturów, dz. cyt.

⁷ Aleksandr Kabakow, dz. cyt.

dzono w nieszczęsnym kraju sowiecką władzę i sowiecki bezład. Niezależnie od pewnych przejawów (np. inne źródła podają, że w Baku zginęło 20 tys. Ormian), Encyklopedia daje prawidłową kolejność wydarzeń.

Kiedy w maju 1918 r. demokratyczna republika zakaukaska rozpadła się na 3 organizmy państwowe, przywódcy partii Musavat (po turecku – Równość; partia, która powstała w 1911 r., określała się jako Muzułmańska Partia Demokratyczna, nie używała przymiotnika „azerbejdżańska”) w obręb rządzonego przez siebie terytorium włączyli także Karabach. Miejscowa ludność zbuntowała się przeciwko rządowi w Baku i do Szuszy (w pobliżu dzisiejszego Stepanakertu), w lipcu zjechali się delegaci ze wszystkich wiosek, wybrali Armeńską Radę Narodową i 7-osobowy Ludowy Rząd Karabachu. Kontreakcją był krwawy pogrom Szuszy (marzec 1920) przeprowadzony przez siły azerbejdżańsko-tureckie, które przy okazji zajęły i rozgromiły wioski armeńskie położone między Zangezurem a Górnym Karabachem (dlatego też ma on dzisiaj charakter „wyspy”)⁸. Tymczasem już w kwietniu Baku zostało zajęte przez Armię Czerwoną. Istnieje pogląd, że obietnice (zresztą Stalina) przyłączenia do Armenii Nachiczewanu i Karabachu stały się argumentem za sojuszem Ormian z bolszewikami⁹.

Prawdę powiedziawszy demokratyczna Armenia nie miała wówczas żadnych szans: z jednej strony – zagrożenie tureckie, z drugiej – wojska radzieckie i ich 11. Armia, która pod koniec listopada 1920 r. znalazła się na wschodniej granicy Armenii. Szef bolszewickiego Biura Kaukaskiego Ordżonikidze wystosował ultimatum domagające się, aby dasznacy (z armeńskiego: sojusznicy – od nazwy partii założonej w 1890 r. w Tbilisi i rządzącej w Armenii w krótkim okresie niezależności od maja 1918 r.) przekazali władzę *komitetowi rewolucyjnemu Socjalistycznej Republiki Radzieckiej*, który przebywa na terenie Azerbejdżanu (komunistyczne organizacje, jako protureckie, w Armenii nie istniały)¹⁰. Zanim jednak upłynął termin ultimatum, 11. Armia wkroczyła do Armenii; 6 grudnia utworzono nowy rząd złożony z bolszewików i dasznaków, ale ci ostatni po dwóch tygodniach zostali wyeliminowani i poddani represjom. Jak podaje armeńska gazeta „Komunist” (z 7 XII

1920), przewodniczący Komitetu Rewolucyjnego Azerbejdżanu Narimow i komisarz spraw zagranicznych Husejnow wysłali do armeńskich bolszewików następujący telegram: *Od dzisiaj spory graniczne między Armenią i Azerbejdżanem przestają istnieć. Górny Karabach, Zangezur i Nachiczewan zostają uznane za część Socjalistycznej Republiki Armenii. Obietnicy tej, potwierdzonej przez Stalina i Ordżonikidze, nigdy nie dotrzymano*¹¹.

W marcu 1921 r. do rejonu Nachiczewanu wkroczyły oddziały tureckie i zmusiły władze w Moskwie do przekazania tego rejonu Azerbejdżanowi. Według „Les Temps Modernes” był to jedyny wypadek, gdy obce państwo mogło ingerować w zasady podziału administracyjnego terytorium radzieckiego. W końcu również status Karabachu *został podporządkowany „interesom rewolucji”, to znaczy konieczności zjednania sobie Azerbejdżan – jako bardziej licznych i gorzej poddających się dominacji rosyjskiej – a także potrzeby kuszenia kemalowskiej Turcji i świata muzułmańskiego perspektywą rewolucji na Wschodzie*¹².

Pogrom w Sumgaicie

Ormianie z Górnego Karabachu nigdy nie pogodzili się z uzależnieniem od Baku. Już w 1927 r., podczas walk między stronnikami Trockiego i Stalina w Obwodzie został utworzony „Ruch na rzecz przyłączenia Karabachu do Armenii”, jednoczący bolszewików, mieńszewików, eserów, byłych dasznaków i hentchakistów (działaczy założonego w 1887 r. w Genewie stronnictwa politycznego Hentchak – Dzwonek). Te próby rewindykacyjne stały się pretekstem do represji w latach trzydziestych; w okresie 1936–38 mówiono o *odchyleniu nacjonalistycznym* i oskarżano nawet niektórych działaczy komunistycznych o „dasznakizm”. Taki był prawdopodobnie przypadek pierwszego sekretarza Arme-

⁸ Claire Mouradian, *La question du Karabagh hier et aujourd'hui*, „Les Temps Modernes”, nr cyt.

⁹ Tamże.

¹⁰ Michail Geller, Aleksandr Niekricz, *Utopija u vlasti*, t. 1, 1982, s. 117.

¹¹ Szczegółowy przebieg ówczesnych wydarzeń opisał Andrzej Pisowicz w „Tygodniku Powszechnym”, nr 32/1988, s. 1.

¹² Claire Mouradian, dz. cyt.

nii, Chandżiana, który w lipcu 1936 r. popełnił samobójstwo w tbiliskim biurze Laurentego Berii¹³.

W 1960 r., przy okazji obchodów 40-lecia ustanowienia władzy radzieckiej, doszło do rozruchów na rzecz włączenia Karabachu do Armenii. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych sprawę tę podnosiły publikacje armeńskiego „samizdatu”. W 1962 r. podczas XXII Zjazdu KPZR (który zdecydował o usunięciu zwłok Stalina z mauzoleum) wpłynęła na ręce Chruszczowa petycja podpisana przez 2,5 tys. mieszkańców Karabachu. Wzburzone nastroje w Obwodzie karabachskim jeździł uspokajać urodzony tam marszałek Bagramian¹⁴.

Nie rozwiązane problemy nie znikają, żyją nadal stłumione, by ujawnić się w momencie pewnego rozluźnienia politycznego. Tak się również stało w okresie pieriestrojki. Najpierw rozległ się alarmistyczny głos historyka, Ajwazjana, na temat degradacji zabytków historycznych Górnego Karabachu. Było to w kwietniu 1987 r., a już latem zaczęły krążyć petycje ekologiczne oraz petycje w sprawie przyłączenia Górnego Karabachu. Zebrano setki tysięcy podpisów.

Zaostrzenie nastąpiło w październiku, kiedy w karabachskiej wsi, Czardachlu, usiłowano odgórnie narzucić kolchoźnikom przewodniczącego Azerbejdżanina (poprzedni był Ormianinem). Przeciwno protestującym kolchoźnikom zebranim przed budynkiem miejscowej instancji partyjnej Baku wysłało ekspedycję karną. *Pobite zostały kobiety, dzieci, starcy, w tym także inwalidzi ostatniej wojny*¹⁵. Wtedy zaczęły się pierwsze manifestacje w Stepanakercie (stolica Górnego Karabachu) i w Erewanie.

Na żądanie ludności postanowiono zwołać nadzwyczajne posiedzenie Rady Najwyższej Obwodu Autonomicznego. *Deputaci z okolic wiejskich, przemykając się przez posterunki milicyjne, klucząc i stosując różne wybiegi, przedostawali się do miasta*¹⁶. 21 II 1988 r. 200 deputowanych głosowało za przyłączeniem do Armenii; 30 deputowanych azerbejdżańskich zbojkotowało sesję. Pierwszą reakcją Azerbejdżan na uchwałę Rady było obrzucenie kamieniami autobusów przejeżdżających do Stepanakertu przez wioski azerbejdżańskie. Następnie tłumy mieszkańców Agdamu (miasta leżącego poza Górnym Karabachem) uzbrojone w myśliw-

skie strzelby, łomy i pałki ruszyły na Stepanakert *bronie terytorium republiki*. Tłum zmiatał na swej drodze kordony milicyjne i został zatrzymany dopiero po wtargnięciu w granice Obwodu, w miejscowości Askeran, przez samochody pancerne i tłum Ormian, którzy także wyszli z bronią myśliwską i cepami. *Dwie osoby poległy, około pięćdziesięciu było rannych. Polatała się pierwsza krew*¹⁷.

Kolejnym, monstrualnym już stopniem eskalacji konfliktu był pogrom Ormian w Sumgaicie (28 i 29 II 1988 r.) – *krwawa rzeź z podpalaniem domów i gwałceniem kobiet*¹⁸. Oficjalnie podano, że w Sumgaicie zginęły 32 osoby. Ormianie twierdzą, że ofiar śmiertelnych było więcej. Opowiadają także o przybywających do Armenii kobietach z obciętymi piersiami. Gazety pisały o zdemolowaniu 200 mieszkań, 50 sklepów i kiosków, podpaleniu 20 samochodów¹⁹. Pisano także o Azerbejdżanach, którzy *siedem godzin ze zwierzęcym okrucieństwem szturmowali mieszkanie, w którym dwójce ludzi broniło się za pomocą wrzółki, prądu elektrycznego, wreszcie pięści – koniec tego dzikiego szturm był przerażający. A przecież przez siedem godzin tych dwójce dzwoniło, wzywało na pomoc milicję /.../. Jedno jest oczywiste: bezczynność tych, od których należało oczekiwać obrony i powstrzymania tłumu /.../. Ponad dziesięciu oficerów z kierownictwa sumgaitskiej milicji zostało później wydalonych z resortu MSW*²⁰.

Etnos azerbejdżański

Kiedy myśli się o piekle Sumgaitu, przypominają się słowa J. Słowackiego z „Króla-Ducha”: *Kaukaz w piorunów się ciągłym rozgłosie / odzywał do ech ciemnej okolicy*²¹. Inny Polak, Michał Butowt-Andrzejkowicz, aresztowany

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Aleksander Prochanow, *Ja był w Stepanakiercie*, „Literaturnaja Gazieta”, nr 32/1988, s. 13.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Wiktor Loszak, *Sumgait. Epilog tragedii*, „Moskowskije Nowosti”, nr 24/1988, s. 4.

²⁰ Tamże.

²¹ Rapsod I, pieśń I, w. 11–12.

w związku ze sprawą Konarskiego i zesłany na Kaukaz celem odbycia tam służby wojskowej, pisał w połowie ubiegłego wieku w pamiętniku: *Stojęzyczny Kaukaz nigdy się nie mógł z sobą porozumieć, w górach i lasach liczne niepodległe plemiona, ciągle nieprzyjazne, nie raz przeciw sobie dobywały miecza i nie szczędziły się ani trochę. Na płaszczynach większe Prowincje Chaństwa, mające rządy lepiej uorganizowane, ale już bezsilne i dręczone napadami sąsiadów, udawały się pod opiekę Rossyi. Wtenczas na Kaukazie każdy prawie auł, każdy zaścianek, każde towarzystwo miało swych wrogów, z którymi prowadziło rozbójniczą wojnę. Nie było między nimi nic wspólnego, wiara osłabła, nie mogła więc ich jednoczyć; a wyraz Ojczyzna górale nie znają w swej mowie, tak jak wszystkie azjatyckie narody. Ten wyraz nie exystuje dla Mahometan, bo nigdzie o nim nie wspomina ich Prorok, Alfa i Omega wschodniej mądrości: ale jest wyraz, jest IDEA, która ich może zjednoczyć i która wybornie się pomieszcza w każdej wschodniej głowie, tak łatwo marzącej o cudach. Najogromniejsze zastępy dają się tam zebrać, jeżeli je owionie cudowność i kieruje fanatyzm. Myśl to nie nowa, wiedzieli o tym Assasyny...*²² Choć od tamtych czasów niesłychanie wiele się zmieniło (także w związku z wyrazem *Ojczyzna*), to jednak w słowach tych odnajdujemy coś znajomego. Andrzejkowicz jednak wspomina o dawnych konfliktach międzyplemiennych, subetnicznych, których echa w wersji romantycznej i wyidealizowanej znajdziemy także w poezji rosyjskiej (m.in. Puszkina, Lermontowa). Natomiast obecnie mamy do czynienia z trwającym właściwie od 1918 r. konfliktem o ustalenie wzajemnych granic i praw między dwoma etnosami: armeńskim i azerbejdżańskim.

Cóż to jednak jest ów etnos azerbejdżański?

Nazwa „Azerbejdżan” ma dwoistą etymologię. Z jednej strony oznacza „kraj ognia”, co jest aluzją albo do licznych niegdyś w tych stronach zoroastriańskich świątyń ku czci ognia, albo do określonych warunków naturalnych (gaz ziemny, ropa naftowa). Encyklopedia Powszechna Orgelbranda (t. 1, 1859 r.) podaje: *Aderbidżan (ziemia ognista), tak zwana z powodu częstych w jej górach wybuchów wulkanicznych...* Z drugiej strony wywodzi się tę nazwę od Atropata – wodza wojsk medyjskich, który po klęsce Persów poddał się władzy Aleksandra Macedońskiego i uzyskał od

niego we władanie część Medii, zwaną od tej pory z grecka Atropatena. Nazwa ta w języku staroarmiejskim brzmiała Atrópatakan lub Aterpatakan, w staroperskim – Aderbadagan, a później Arabowie wymawiali ją jako Aderbajdżan lub Azerbajdżan²². W Polsce przyjęło się ostateczne brzmienie: Azerbejdżan.

Ciekawe: Atropatena (państwo to przetrwało do poł. II w. po Chr.) nigdy nie obejmowała terenów obecnego Azerbejdżanu radzieckiego, lecz rozciągała się na obszarach określanych dziś mianem Południowego Azerbejdżanu (w Iranie). Natomiast mniej więcej w obrębie dzisiejszej republiki azerbejdżańskiej istniała niegdyś Albania (kaukaska), podbita później przez sąsiednie imperia. Dla stosunków etnicznych ważniejsze od zmian organizmów państwowych okazały się jednak migracje ludności. Każdy lud skądś kiedyś przybył. Koczownicze ludy turkojęzyczne początkowo napadały i grabiły jedynie miejscowych Albanów i inne plemiona kaukaskie, aż wreszcie zaczęły się tu osiedlać: Chazarowie począwszy od VI w., a turecki lud Seldżuków – od XI w.

Edward Strumpf (1873–1901), polski botanik, za działalność patriotyczną zesłany na Kaukaz, pisał przejeżdżając z Gruzji w kierunku południowowschodnim: *...zniknęły cienkie, czarne sukmany gruzińskie, a ich miejsce zajęły niezdarne, wypłowiałe, bezbarwne jakieś kubraki, w pasie ściągnięte i drobno fałdowane; zamiast zręcznych „czerwiaków” gruzińskich, ludzie noszą tu na nogach ogromne jakieś pantofle z grubej skóry, lub sznurami powiązane niby łapcie, z wysoko podniesionymi, cienko zawiniętymi nosami, jak u tyżew holenderskich. Na głowie ciążą im olbrzymie czapki baranie /.../*

Są to TATARZYADERBEJDŻAŃSCY (podkr. – J.G.), zamieszkujący cały wschód ziemi zakaukaskiej; na zachodzie – w są-

²² *Szkice Kaukazu Michała Butowda-Andrzejkowicza*, Warszawa 1859, t. 2, s. 55–56.

„Assasiny” – tą nazwą określano w Europie organizację „Starca z gór”, Hasana ibn Sabbacha (XI w.), powstałą na podłożu skrajnie fanatycznego ruchu szyickiego (tzw. ismaelici). Dysponując znaczną liczbą fanatyków, posługując się skrytobójczymi morderstwami organizacja potrafiła wpływać na życie polityczne regionu. Upadła w połowie XIII w. rozbita przez Mongołów.

²³ Bohdan Baranowski, Krzysztof Baranowski, *Historia Azerbejdżanu*, Wrocław 1987, s. 20.

siedztwie z Gruzinami, na południu – z Ormianami, na południowym-wschodzie – z Persami, na północy – z góralami Dagiestanu (Lezgini i in.). Są to właściwie Turcy, a raczej przedstawiają owe plemiona, które wyłoniły z siebie Turcję współczesną. Mówią narzeczem azerbejdżańskim, które jest powszechnie znane w całej Azji zachodniej²⁴.

Ani Strumpf, ani cytowany wcześniej Andrzejkowicz, ani XIX-wieczne encyklopedie polskie i zagraniczne nie wspominają nic o narodowości azerbejdżańskiej. Mówią jedynie o Tatarach lub Turkach, wyróżniając ich spośród innych mieszkańców tego regionu: Ormian, Gruzinów, Persów, Kurdów, Żydów itd.

Opowiadanie Lermontowa „Aszyk Keryb” nosi podtytuł „Bajka turecka” i zaczyna się tak: *Dawno temu, w mieście Tyflisie, mieszkał pewien bogaty Turek*. Dziś z pewnością ów Turek kaukaski byłby określany mianem Azerbejdżanina. Tak go w każdym razie określa, a także jego współplemieńców, Sergiusz Paradżanow (Ormianin urodzony w Gruzji), realizując w 1988 r. film według opowiadania Lermontowa. By oddać autentyczny koloryt azerbejdżański (pieśni), film był udźwiękowiony w Baku, z udziałem miejscowych wykonawców.

Słowo „Azerbejdżan” jeszcze w początkach naszego wieku funkcjonowało wyłącznie jako nazwa geograficzna, zaś etnonimem stało się dopiero w okresie radzieckim. W latach trzydziestych przyjęło się także pojęcie „narod azerbejdżański”. Różne współcześnie pisane „Historie Azerbejdżanu” zaciemniają ten obraz używając określeń „Azerbejdżanin” i „azerbejdżański” (jako etnonimicznych) ex post w odniesieniu niemal do wszystkiego, co istniało niegdyś na terytorium obecnej radzieckiej republiki Azerbejdżanu.

Etnos azerbejdżański jest młody, co wcale nie znaczy, że ma mniejsze prawa od innych i że nie może się odwoływać do dawnych kultur, z których się wywodzi. Z pewnością natomiast cechuje go znaczna drażliwość na własny temat. Kiedy późną nocą w Baku (a było to półtora miesiąca po pogromie w Sumgaicie) zwróciłem się do mijanego Azerbejdżanina z prośbą o wskazanie mi drogi, ów lekko wstawiony przechodzień najpierw zadał mi surowym tonem pytanie: *A czy szanujesz naród azerbejdżański?*

C. Mouradian pisze, że *świadomość narodowa Azerbejdżan nie zrodziła się jako przeciwstawienie kolonizatorom rosyjskim, lecz jako przeciwstawienie najbliższym sąsiadom – Ormianom*²⁵. Oczywiście, rola tak ukierunkowanej identyfikacji negatywnej była z pewnością znaczna przy konstytuowaniu się azerbejdżańskiego etnosu (niektórzy nawet twierdzą, że gdyby nie ów oddzielający „klin armeński”, a także gdyby nie aneksje perskie i rosyjskie, dzisiejsi „Azerbejdżanie” zleliby się prawdopodobnie z Turkami anatolijskimi tworząc jeden etnos turecki), ale jest to tylko część prawdy. Cechą wyróżniającą etnosu jest dzielenie świata na dwoje: „my” i „nie my” albo „my” i „wszyscy pozostali”. Natomiast właściwym czynnikiem konstytuującym etnos jako system do pewnego stopnia otwarty są nie tyle jego elementy (wspólny język, religia, władza itp.), ile ich zestawienie, związki między nimi.

Azerbejdżanie posługują się językiem tureckim. Wprawdzie ich obecny język literacki ukształtował się w XX w. na podstawie dialektów Baku i Szemachy, podczas gdy język literacki współczesnej Turcji jest oparty na gwarach Stambułu i Ankary, różnice są jednak nieznaczne, chociaż się powiększają w związku z procesem usuwania z leksyki słów pochodzenia arabskiego oraz perskiego i wprowadzania neologizmów lub starych słów rodzimych. Procesy te przebiegają trochę inaczej w Azerbejdżanie i inaczej w Turcji (m.in. w związku z narzuceniem Azerbejdżanowi alfabetu rosyjskiego). W każdym razie wydany w 1985 r. w Tbilisi turecko-rosyjski słownik neologizmów zawiera ponad 4 tys. słów wprowadzonych do języka w Turcji przez 50 ostatnich lat.

Znaczniejsze różnice występują w dziedzinie religii, bowiem w odróżnieniu od sunnickich Turków Azerbejdżanie są szytami (jak Irańczycy – jest to prawdopodobnie rezultat kilkunwiekowej zależności od Persji). Mitem geograficznym, obcym Turkom anatolijskim, jest mit Kaukazu, bliski z kolei także chrześcijańskim Gruzinom i Ormianom. Nie przypadkiem cytuje się słowa klasyka literatury armeńskiej, Aleksandra Szirwanzade (1858–1935): *Sam nie wiem,*

²⁴ Edward Strumpf, *Obrazy Kaukazu. Kartki z podróży*, Warszawa 1900 s. 46–47.

²⁵ „Les Temps Modernes”, nr cyt.

²⁶ „Družba Narodow”, nr 12/1988, s. 212.

Roweckiemu zarzucano wręcz dążenie do stworzenia układu sił, który doprowadziłby do restytucji porządków przedwrześniowych po wyzwoleniu. Nie wnikając w istotę tych absurdalnych zarzutów trzeba stwierdzić, że w zasadniczy sposób określały one przez pierwsze lata klimat stosunków w Państwie Podziemnym.

Sytuacja ta w powiązaniu z aresztowaniem Piekałkiewicza mogła spowodować wiele negatywnych konsekwencji dla funkcjonowania Państwa Podziemnego. Jednak w obliczu coraz bardziej postrzeganych powikłań sprawy polskiej, wobec bardzo tym razem zdecydowanej postawy gen. Sikorskiego, do kryzysu w kraju nie doszło. Przeciwnie, w krótkim czasie przezwyciężono wiele dotychczasowych przeszkód i doprowadzono do uporządkowania stosunków pomiędzy głównymi instytucjami i organizacjami Podziemia. Znalazło to wyraz m.in. w porozumieniu czterech głównych partii: Stronnictwa Narodowego, Stronnictwa Pracy, Stronnictwa Ludowego i Polskiej Partii Socjalistycznej, zgrupowanych w Politycznym Komitecie Porozumiewawczym, w sprawach obsady kluczowych stanowisk Delegata Rządu RP i jego zastępców, decyzji powołania Rady Jedności Narodowej, przyjęciu wspólnej płaszczyzny programowej – Deklaracji 15 VIII z postulatami daleko idącej przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego Polski. Nastąpiła też wyraźna poprawa stosunków pomiędzy AK a partiami, także stojącymi poza „czwórporozumieniem”.

Na posiedzeniu PKP 4 IV 1943 r. jednomyślnie przyjęto uchwałę, w której proponowano Radzie Ministrów powierzenie stanowiska Delegata Rządu RP na Kraj J. S. Jankowskiemu, zaś stanowisk jego zastępców Adamowi Bieniowi z SL, Antoniemu Pajdakowi z PPS i Stanisławowi Jasiukowiczowi z SN¹. To zgodne wystąpienie (co dotąd było rzadkością, szczególnie w sprawach personalnych) znalazło niemal natychmiastową akceptację Sikorskiego na przełomie kwietnia i maja 1943 r.²

Nowy Delegat Rządu RP już od początku swego urzędowania dążył do rozłożenia odpowiedzialności za prace Delegatury także na zastępców. Już na pierwszym spotkaniu z nimi Jankowski poinformował, że *raz na tydzień, w dni stale określone, Delegat będzie się spotykał z zastępcami i bę-*

dzie ich informował o sprawach bieżących, będzie czytał korespondencję z Londynu i z Kraju. Będzie informował o zamierzonych decyzjach i zasięgał /.../ rady³. A. Bień wspomina, iż Jankowski zobowiązał się wobec niego do cotygodniowych spotkań podczas tzw. czytania otrzymanej korespondencji i depesz od władz RP. To dążenie Delegata było zjawiskiem nowym w porównaniu ze sposobem sprawowania urzędu przez jego poprzednika i wychodziło naprzeciw oczekiwaniom zastępców. Szczególną aktywność przejawiał A. Bień, który już podczas pierwszego spotkania z Jankowskim zadeklarował chęć znacznego zaangażowania się w pracę Delegatury. Przedstawił on także stanowisko swej partii, żądającej kontroli nad pracami Departamentu Spraw Wewnętrznych⁴. Było to ważne z dwu względów. W komórce tej decydowano o obsadzie personalnej stanowisk w odtwarzanej administracji państwowej, tu funkcjonował Wydział Bezpieczeństwa, który przez szeroko rozbudowaną sieć informatorów zapewniał kierownictwu Delegatury Rządu RP wszechstronne wiadomości o podziemnym życiu polskim. Departamentowi temu był także podporządkowany Państwowy Korpus Bezpieczeństwa, który miał się stać po wojnie szkieletem policji państwowej. Posiadanie wpływów w tym Departamencie dawało niewątpliwie bardzo mocną pozycję w strukturach Państwa Podziemnego.

Dla SL aresztowanie prof. Piekalkiewicza stanowiło bardzo istotną stratę. Będąc bardzo dyspozycyjny wobec kierownictwa partii zapewniał on ludowcom znaczący wpływ na poczynania Delegatury. W nowej sytuacji jedyną możliwością zrekompensowania tej straty była aktywność Bienia jako pierwszego zastępcy Jankowskiego.

Delegat Rządu RP ustalił, na razie nieformalnie, stałe formy współpracy ze swymi zastępcami, stopniowo poszerzając zakres przydzielanych im zadań. Mniej więcej co miesiąc odbywał on spotkania ze wszystkimi zastępcami

¹ Centralne Archiwum KC PZPR (dalej CA KC), 202/1, t. 7, *Depesza nr 66 z 4.04.1943 r.*

² CA KC, 202/1, t. 3 *Depesza nr 85 z 2.05.43 r.*, także *Armia Krajowa w Dokumentach* (dalej AK), t. II, Londyn 1973, s. 500, *Depesza Mikołajczyka z 21.04.1943 r.*

³ A. Bień, *Fragmenty wspomnień*, „Więź” 1/1984, s. 119.

⁴ Tamże, s. 118–119.

i niezależnie od tego mniej więcej co tydzień spotykał się z każdym z nich oddzielnie. Na spotkaniach tych Delegat przedstawiał aktualne problemy polityczne, informacje, wytyczne i zarządzenia przesyłane przez władze RP. Jankowski wysłuchiwał opinii swych zastępców w przedstawianych im sprawach, powierzył im także kontrolę nad pracami kilku Departamentów⁵. Sytuacja ta nie miała formalnych podstaw prawnych. Więcej nawet, tak funkcja Delegata Rządu jak i jego zastępców nie odpowiadały przewidzianym przez przepisy dekretu o tymczasowej organizacji władz na ziemiach RP z 1942 r. instytucjom Ministra-Delegata Rządu oraz jego zastępców⁶. Do zmian formalnych doszło dopiero w początkach 1944 r. W depeszy z 23 I 1944 r. Prezydent RP przesłał Jankowskiemu nominację na Ministra Rządu RP oraz zastępcę Prezesa Rady Ministrów w Kraju (nominacja była antydatowana na kwiecień 1943 r.⁷). W ślad za tym, w styczniu 1944 r. Delegat wydał zarządzenie regulujące status swych zastępców⁸. Postanowienia tego zarządzenia potwierdzały istniejący stan rzeczy i zasady współpracy Delegata z zastępcami. 26 IV 1944 r. Prezydent RP podpisał nowy dekret o tymczasowej organizacji władz na ziemiach RP⁹. Inaczej niż w poprzednim dekrete¹⁰ przepisy tego regulowały również funkcjonowanie władz w okresie konspiracyjnym. Dekret potwierdzał wcześniejszą nominację Jankowskiego, zaś uprawnienia zastępców rozszerzał postanawiając także, iż zastępują oni Delegata *w czasie jego urzędowania, w zakresie przez niego oznaczonym*. 26 VII 1944 r. Jankowski otrzymał depeszę, w której informowano, że jego trzech zastępcy otrzymali nominacje na ministrów Rządu RP¹¹. I w tym przypadku nominacje antydatowano, tym razem na marzec 1944 r. Jeszcze przed wybuchem powstania warszawskiego, 30 VII 1944 r., Jankowski opierając się na tych nominacjach powołał Krajową Radę Ministrów (KRM)¹². Decyzja ta została antydatowana na 3 V 1944 r. Antydatowanie wszystkich tych decyzji miało być próbą nadrobienia straconego czasu. Z drugiej strony chciano w ten sposób uniknąć ewentualnych zarzutów, że decyzje te następowały pod wpływem zachodzących na ziemiach RP wydarzeń politycznych, w szczególności związanych z ukonstytuowaniem się Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego.

KRM formalnie była ciałem o najwyższej randze wśród instytucji Państwa Podziemnego będąc urzędującą w kraju częścią Rady Ministrów. Miała ona skupiać w swych rękach nie tylko całość władzy wykonawczej, ale z racji swej rangi miała także być najważniejszym organem Państwa Podziemnego. W praktyce, przynajmniej do upadku powstania, wobec niezwykle silnej pozycji Komendy Głównej AK rola KRM była ograniczona. W czasie powstania jednak systematycznie rosła. Po upływie pierwszych kilku dni, kiedy to ministrowie nie mogli się zebrać w ustalonym miejscu, wzrosła aktywność prac KRM (we wrześniu obradowano często dwa razy dziennie).

Posiedzenia Rady rozpoczynały się zwykle od omawiania i analizowania bieżącej sytuacji, wiele miejsca poświęcano sprawom ewentualnego ujawnienia się, następnie zaś sprawom kapitulacji. Podejmowano również problematykę bezpieczeństwa w mieście, opieki społecznej i działalności charytatywnej. Jednak najwięcej czasu poświęcano kwestiom organizacyjnym. Chodziło nie tylko o funkcjonowanie Delegatury w okresie walk w Warszawie. Podejmowano decyzje z myślą o działalności po wyzwoleniu, a także o przystosowaniu się do dalszej konspiracji. W posiedzeniach KRM oprócz jej członków bardzo często brał udział Dowódca AK, gen. Tadeusz Komorowski – „Bór” oraz Przewodniczący RJN, Kazimierz Pużak – „Bazyli”.

Ostatnie przed wybuchem powstania (a drugie w ogóle) posiedzenie KRM odbyło się 1 VIII (rozpoczęło się o 13.15). Wicepremier zakomunikował ministrom dokładną godzinę wybuchu powstania oraz swą decyzję, że na czas walk przenosi swe miejsce postoju do *Kwatery Głównej, gdzie w tym czasie będzie przebywać także przewodniczący Rady Jedności Narodowej*. W związku z tym oświadczył, że

⁵ Tamże; także A. Pajdak, *Wspomnienia z lat 1939–1945* (w zbiorach autora).

⁶ Wynika to jasno z pisma Mikołajczyka do Piekalkiewicza z 28.08.1942 r., CA KC 202/I, t. 11, k. 243–244 oraz z jego *Depeszy* nr 128, cz. 11 z 29.12.1942 r., CA KC 202/I, t. 2, k. 47.

⁷ CA KC 202/I, t. 4, k. 12, *Depesza* nr 15.

⁸ CA KC 202/I, t. 1, k. 36, *Regulamin zakresu działania zastępców Delegata*.

⁹ *AK III*, Londyn 19/6, s. 417–422.

¹⁰ *AK II*, s. 302–306, *Dekret Prezydenta RP o tymczasowej organizacji władz na ziemiach RP*.

¹¹ CA KC 202/I, t. 4, k. 191, *Depesza* nr 172.

¹² *We władzach Polski Podziemnej. Rozmowa z A. Bieniem*, „Ład” 14–15/88, s. 21.

na czas pobytu w Kwaterze Głównej przekazuje swą władzę pierwszemu zastępcy, ministrowi Walkowiczowi. A Bień, „Walkowicz”, otrzymał też kierownictwo wszystkich prac organizacyjnych Delegatury Rządu. Mimo nieobecności wicepremiera uchwały KRM miały być prawomocne. Po przyjęciu funkcji kierownika prac KRM min. Bień wyznaczył jako siedzibę jeden ze swych konspiracyjnych lokali przy ul. Kruczej 17¹³.

Wybuch walk uniemożliwił szybkie zebranie ministrów w lokalu wskazanym przez Bienia, a kolejne posiedzenie KRM odbyło się dopiero 11 VIII. Było ono poświęcone wyłącznie sprawom organizacyjnym. Min. Bień zaproponował nowy podział oddanych pod kontrolę ministrom departamentów. Zmiana ta miała spełnić głównie oczekiwania SL, bowiem Bień zatrzymywał dla siebie kontrolę Departamentów: Spraw Wewnętrznych, Informacji i Prasy, Sprawiedliwości, Oświaty i Kultury, oraz Sekcji: Prezydialnej i Finansowej. Min. Pajdak miał otrzymać Departamenty: Poczty i Telegrafów, Komunikacji, Odbudowy, Pracy i Opieki Społecznej oraz Sekcję Kontroli, zaś min. Jasiukowicz Departamenty: Rolnictwa, Przemysłu i Handlu, Skarbu, Likwidacji oraz Biuro Ziemi Zachodnich i Sekcję Spraw Zagranicznych. Ten nowy układ nie uzyskał akceptacji wicepremiera, który wraz z gen. Komorowskim i K. Pużakiem powrócił w nocy z 25 na 26 VIII ze Starego Miasta. Uczestniczył on w posiedzeniu KRM 27 VIII i zdecydowanie przełansowany przez Bienia podział funkcji kontrolnych zapowiadając, że przedłoży swoją wersję. Jankowski proponował utworzenie urzędu sekretarza KRM, jednak nie określił bliżej istoty tej instytucji. Jako że stanowisko to proponował min. Bieniowi, nie sposób się oprzeć wrażeniu, że była to z jego strony jakaś próba zaspokojenia ambicji SL.

Wcześniej, 20 VIII, jeszcze bez udziału Jankowskiego, KRM postanowiła wydać oświadczenie, które by ujawniło fakt istnienia Krajowej Rady Ministrów, jej stosunek do Rządu RP i podkreśliłoby jej charakter jedynej, legalnej konstytucyjnej władzy na terenie Kraju. Tekst podpisanego w tym dniu oświadczenia zawierał podobne, wyraźnie precyzyjne pozycje KRM stwierdzenia. Pisano m.in.: *Dnia 3 maja 1944 r. utworzona została przez Delegata na Kraj – Wicepre-*

*mięra Rządu – Krajowa Rada Ministrów, w skład której wchodzi również obok Wicepremiera trzech ministrów dla spraw Kraju, mianowani przez Prezydenta RP. Krajowa Rada Ministrów, która dotychczas pracowała w konspiracji, obecnie, w okresie Powstania pracę swoją prowadzi dalej, ujawniając ją na pewnych odcinkach. Jest ona na obszarze Rzeczypospolitej jedyną wykonawczą władzą cywilną konstytucyjną i legalną. Do czasu powrotu do Kraju Prezydenta RP oraz Rządu, rozporządzenia, zarządzenia i decyzje tej Rady oraz organów jej podległych, są dla Obywateli Rzeczypospolitej jedynie miano-dające i obowiązujące*¹⁴. Oświadczenie to, podkreślając status Rady, było zapowiedzią – potwierdziła to przyszłość – że jej członkowie uczynią wszystko, by uzyskać ona najważniejsze miejsce wśród konspiracyjnych ośrodków państwowych. Ale sformułowania oświadczenia były skierowane przede wszystkim przeciw PKWN i ośrodkom z nim związanym. Z punktu widzenia KRM pozycja i poczynania tego Komitetu miały bowiem charakter nielegalny i uzurpatorski. Obawiając się wpływów PKWN już nie tylko na terenach wyzwolonych KRM podkreślała swój legalizm oraz charakter jedynej i wyłącznej władzy państwowej w kraju.

Na posiedzeniu KRM 30 VIII podjęto kolejne ważne decyzje, dotyczące postanowień KRM i jej członków. Stwierdzano: *1. że wszystkie rozporządzenia, które według obowiązujących przepisów wymagają decyzji Rady Ministrów, czy też poszczególnych ministrów, będą wymagały decyzji Krajowej Rady Ministrów; 2. wszystkie nominacje, które na podstawie obowiązujących przepisów dokonuje Prezydent RP lub Prezes Rady Ministrów, dokonywać będzie Delegat na Kraj – Wicepremier, na wniosek Krajowej Rady Ministrów, o ile obowiązujące przepisy wniosku Rady Ministrów wymagają; 3. wszystkie nominacje, których na podstawie obowiązujących przepisów dokonuje minister, dokonywać będą poszczególni ministrowie dla spraw Kraju, każdy w zakresie swego działania*. Było to kolejne podkreślenie roli

¹³ Wszystkie protokoły posiedzeń z podpisami członków KRM stanowiły własność niedawno zmarłego Antoniego Pajdaka i znajdują się w zbiorach jego córki i zięcia, państwa Śmiechowskich, odpisy zaś są w posiadaniu autora. Stąd pochodzą wszystkie cytaty nie oznaczone w tekście. Opis posiedzenia z dnia 1.08. także w: A. Bień, *Relacja o działalności Delegatury Rządu, w: Ludność cywilna w Powstaniu Warszawskim*, Warszawa 1974, s. 50.

¹⁴ Tekst oświadczenia także w zbiorach państwa Śmiechowskich.

KRM oraz świadectwo jej dążenia do uzyskania dominującej pozycji w strukturze Państwa Podziemnego.

Na tym samym posiedzeniu wicepremier przedstawił projekt nowego podziału funkcji kontrolnych nad Departamentami. Sobie pozostawiał kontrolę Departamentów: Spraw Wewnętrznych oraz Informacji i Prasy, a także przewodnictwo Komisji Ekonomicznej. Min. Bień miał otrzymać Departamenty: Sprawiedliwości, Oświaty i Kultury oraz Rolnictwa i przewodnictwo Komisji Koordynacji Ustawodawczej, a także – jako sekretarz KRM – Sekcję Prezydiałną. Min. Pajdak miał otrzymać Departamenty: Poczty, Komunikacji, Pracy i Opieki Społecznej, Przemysłu i Handlu oraz Odbudowy, zaś min. Jasiukowicz – Skarbu, Likwidacji, Biuro Ziem Zachodnich i Sekcję: Finansową, Kontroli i Spraw Zagranicznych. Propozycja ta została przyjęta na kolejnym posiedzeniu 31 VIII. W tym dniu także przyjęto *jako ogólną zasadę, że dyrektor jest /.../ fachowym zastępcą ministra. Decyduje w tym zakresie, w jakim zostanie przez ministra upoważniony. Nominacji winien w zasadzie dokonywać minister na wniosek Dyrektora Departamentu.*

Na posiedzeniu 7 IX ponownie podejmowano decyzje dotyczące statusu KRM. Na wniosek min. Bienia, *aby Rada uchwaliła, że do kompetencji Krajowej Rady Ministrów należy całość spraw państwowych w Kraju*, postanowiono uznać, że *Krajowa Rada Ministrów winna decydować kolegialnie o całości spraw publicznych w Kraju*. Było to kolejne ważne stwierdzenie, w tym jednak przypadku adresowane do RJN i Dowództwa AK.

Obok przedstawionych wyżej zasadniczych dla funkcjonowania Państwa Podziemnego spraw KRM podejmowała także zagadnienia związane z bieżącym działaniem Delegatury, zapadały ponadto decyzje personalne. 1 IX postanowiono *przesłać na Radę Jedności Narodowej projekty pilnych rozporządzeń z zakresu oświaty, przemysłu i gospodarki lokalami*. W tym dniu omawiano sprawę obsadzenia stanowiska Komisarza Cywilnego przy Biurze Ziem Zachodnich, zaś 12 IX zaakceptowano kandydaturę Franciszka Białasa na dyrektora Departamentu Pracy i Opieki Społecznej. Często na posiedzeniach Rady poruszano problem finansowy Delegatury. Wybuch powstania spowodował odcięcie,

a nierzadko zniszczenie wielu skrytek z funduszami Delegata, czego konsekwencją była niemożność utrzymania aparatu Delegatury w jego dotychczasowym kształcie. Dlatego 11 IX podjęto decyzję o zredukowaniu tego aparatu.

Wszystkie posiedzenia KRM we wrześniu rozpoczynały się od omówienia sytuacji i położenia ogólnego w danym dniu (w sierpniu dominowały zagadnienia organizacyjne). W tej części obrad zwykle brali udział Dowódca AK i Przewodniczący RJN¹⁵.

Na posiedzeniu 2 IX obecny był Dyrektor Departamentu Spraw Wewnętrznych¹⁶ oraz Okręgowy Delegat Rządu dla m.st. Warszawy, Marceli Porowski. Złożyli oni obszernie sprawozdanie o sytuacji w mieście, wiele uwagi poświęcając warunkom życia ludności cywilnej, jej zaopatrzeniu w wodę, energię elektryczną, żywność, odzież oraz warunkom lokalowym w mieście. Omawiano też zagadnienia bezpieczeństwa uznając funkcjonowanie odpowiedzialnych za nie organów za niewystarczające. Podjęto decyzję o wzmocnieniu Państwowego Korpusu Bezpieczeństwa i skoordynowaniu jego poczynań z działaniami aktywnej Milicji PPS¹⁷.

Pierwsze dni września to okres wyraźnego kryzysu powstania. 2 IX gen. Komorowski wysłał do Londynu meldunek, w którym pisał o trudnej sytuacji w mieście. 6 IX upadło Powiśle¹⁸, co było bardzo dużym ciosem. Tego dnia na posiedzeniu KRM gen. Komorowski przedstawił coraz trudniejsze położenie wojskowe powstania. Następnie dyrektorzy Departamentów: Prasy i Informacji, Stanisław Kauzik, i Spraw Wewnętrznych złożyli sprawozdanie o sytuacji w mieście, zwłaszcza zaś o położeniu ludności cywilnej oraz o panujących wśród niej nastrojach. Sprawozdania te stanowiły podstawę podjętych przez Radę decyzji. Postanowiono: *1. kobietom, dzieciom i starcom nie przeszkadzać*

¹⁵ Według A. Bienia w posiedzeniach KRM mieli brać udział płk J. Rzepecki oraz gen. A. Chruściel, ale brak potwierdzenia tego w protokołach.

¹⁶ Tuż przed powstaniem dotychczasowy dyrektor, L. Rutkowski, został zastąpiony przez K. Bagińskiego. Ten, wobec wejścia w skład RJN, przekazał urząd S. Korbońskiego na przełomie sierpnia i września, ale nie wiadomo, który z nich był na posiedzeniu 2.09.

¹⁷ O wadze problemów bezpieczeństwa w mieście pisze M. Porowski, *Fragmenty wspomnień z działalności Delegatury Rządu na miasto stołeczne Warszawę*, w: *Ludność cywilna...*, dz. cyt.

¹⁸ O następstwach psychologicznych upadku Powiśla pisze T. Komorowski, *Armia Podziemia*, Londyn 1950, s. 316.

w opuszczaniu Warszawy, jeżeli będą tego chcieli; 2. wydać odezwę do ludności obrazującą sytuację Warszawy i podkreślającą konieczność wytrwania; 3. w propagandzie rozwinąć wszystkie elementy, które nakazują wytrwać, i uzasadniać, że trwanie jest celowe.

Kryzys powstania znalazł szczególne odzwierciedlenie podczas obrad 7 IX. Min. Bieł powołując się na argumenty ogólnopolityczne, wojskowe oraz ze względu na wyczerpanie ludności cywilnej stwierdził, że dalsze trwanie powstania w stolicy jest niecelowe. W związku z tym postawił wniosek, aby niezwłocznie wysłać do Rządu depezę, zapowiadającą konieczność przerwania walk, jeżeli szybko nie nadejdzie wydatna pomoc, wnosił również, aby szybko wszcząć z Niemcami pertraktacje o dłuższe zawieszenie broni w celu umożliwienia ludności cywilnej wyjścia z Warszawy. W efekcie tej wypowiedzi wysłano depezę, której treść stanowiła do niedawna jedno z niewielu świadectw prac KRM. Oto jej treść: *Katastrofalne uszczuplenie się stanu naszego posiadania, brak żywności, wody, światła oraz krańcowe wyczerpanie ludności, przy braku natychmiastowej, skutecznej pomocy stawia na porządku dziennym sprawę rezygnacji z dalszej walki w Warszawie. Oczekujemy odwrotnej odpowiedzi.*

9 IX członkowie KRM dwukrotnie omawiali problem ewentualnej kapitulacji. Na porannym posiedzeniu poinformowano, że na propozycję gen. Rohra o godz. 14.00 rozpoczęła się rozmowa strony niemieckiej z przedstawicielem Dowódcy AK. Propozycja ta została złożona powstańcom za pośrednictwem działaczki PCK, hr. Marii Tarnowskiej¹⁹, i została przez KRM przyjęta. *Rada uznała, że rozmowy są potrzebne i celowe.* W dalszej dyskusji zastanawiano się nad doбором ludzi, którzy z ramienia Delegatury mieli uczestniczyć w ewentualnych rozmowach kapitulacyjnych. Wyłoniono delegację, w skład której weszli: Rudnicki, B. Domoślawski i T. Chromecki²⁰. Nie wiemy jednak, czy i w jakim zakresie uczestniczyli oni w rokowaniach. O godz. 17.30 Rada zebrała się ponownie. Przybyli także K. Pużak i gen. Komorowski, który poinformował o wynikach wstępnych rozmów z Niemcami. Stwierdził on, iż przeciwnik jest pewny zwycięstwa w Warszawie i nie godzi się na zawieszenie broni. W czasie ewentualnych rozmów kapitulacyjnych walki będą trwać aż do czasu uzyskania zasadniczej zgody

na kapitulację. Okazało się także, że Niemcy gotowi są przyznać wszystkim żołnierzom AK wszelkie prawa kombatanckie przewidziane przez konwencje międzynarodowe, a co za tym idzie traktować ich po kapitulacji jako jeńców wojennych. Po długiej dyskusji, podczas której padały głosy tak za jak i przeciw kontynuowaniu oporu, *jednomyslnie postanowiono zgodzić się na kapitulację i starać się o uzyskanie jak najlepszych warunków.*

Także następnego dnia, 10 IX, odbyły się dwa posiedzenia. Na porannym toczyła się dyskusja nad treścią projektowanej depezy do Rządu. Miała ona zawierać opis sytuacji w Warszawie oraz przedstawić motyw decyzji o podjęciu rozmów kapitulacyjnych. Ostatecznie ustalono, że wicepremier oraz min. Jasiukowicz przygotowują dwa oddzielne projekty, z których Rada wybierze odpowiedni. Popołudniowe posiedzenie rozpoczęło się od dyskusji nad projektem przygotowanej przez min. Bienia odezwy do narodu polskiego, która miała być wydana w związku z kapitulacją. Projekt został zaakceptowany i przesłany do RJN. Warto nadmienić, iż autor oświadczał, że *projektowana odezwa nie obraża w pełni jego osobistego stosunku do sprawy powstania, jego terminu i przyczyn upadku. Co do tych spraw zastrzegł sobie na przyszłość prawo osobnej oceny.* S. Kauzik przedstawił także projekt odezwy do narodów świata, jednak dyskusję nad nią odłożono na późniejszy termin.

11 IX o godz. 9.00 rozpoczęło się kolejne posiedzenie Rady w obecności K. Pużaka i gen. Komorowskiego. Dominował problem kapitulacji. Dowódca AK poinformował, iż Niemcom bardzo zależy na szybkim złożeniu broni, którego oczekują do godz. 17.00. Miał on jednak duże wątpliwości, czy należy tak szybko skończyć walkę. Stwierdził, że w chwili obecnej ponad połowa wojska nie zaakceptowałaby decyzji kapitulacyjnej i że w ogóle decyzja taka jest niepopularna i przedwczesna. Oświadczył więc, iż broni nie należy na razie składać i trzeba ponownie rozważyć ewentualność kapitulacji. Co wpłynęło na tak zasadniczą zmianę nastawienia gen. Komorowskiego, który jeszcze kilka dni wcześniej sam przekonywał Delegata Rządu o konieczności

¹⁹ T. Komorowski, dz. cyt., s. 322–323.

²⁰ B. Domosławski był dyrektorem Departamentu Likwidacji, T. Chromecki – pracownikiem Sekcji Zagranicznej.

kapitulacji? 10 IX Dowódca AK otrzymał z Londynu depe-
szę²¹, w której premier S. Mikołajczyk informował o plano-
wanej przez aliantów na noc z 12 na 13 IX wielkiej wyprawie
lotniczej z zaopatrzeniem dla powstańców. Informował on
także, że ZSRR wyraził zgodę na współpracę z aliantami
w niesieniu pomocy powstaniu. 12 IX zauważono walki na
Pradze, zakończone jej zdobyciem 14 IX. W nocy z 13 na 14
IX samoloty radzieckie dokonały zrzutów zaopatrzenia,
a pomiędzy 16 a 18 IX na lewy brzeg Wisły przepłynęły się
nieliczne pododdziały z armii gen. Berlinga. Jakkolwiek
wyprawa lotnicza (110 samolotów) przybyła nad Warszawę
dopiero 18 IX, pomoc radziecka miała charakter incyden-
talny i w praktyce nie było mowy o współdziałaniu z alian-
tami w tej dziedzinie, zaś działania na rzecz lewobrzeżnej
Warszawy zostały wstrzymane, to całość tych wydarzeń
istotnie zaważyła na decyzji o kontynuowaniu walki.
W tym duchu występował gen. Komorowski 11 IX, zaś do
opinii o konieczności trwania powstania dołączyli się pozo-
stałi uczestnicy posiedzenia. Nazajutrz, na posiedzeniu
w tym samym składzie, Dowódca AK stwierdzał: *Duch żoł-
nierza dobry, żywność na razie jest*. Te słowa są najlepszą
ilustracją ewolucji nastrojów. Świadczy o tym także dość
entuzjastyczne wystąpienie min. Bienia, który mówił, iż
*wobec zarysowującej się współpracy sowiecko-alianckiej
mogą sowieci wkroczyć do Warszawy* i dlatego ponownie
stała się aktualna według niego sprawa ujawnienia.

Obrady w ciągu kolejnych dni potwierdzają wzrost na-
dziei na końcowy sukces powstania. 14 IX Radę poinformo-
wano o możliwości zdobycia Pragi i wobec tego postano-
wiono podjąć przygotowania na wypadek wkroczenia wojsk
radzieckich do lewobrzeżnej Warszawy. Ta tematyka domi-
nowała w ciągu kolejnych dni. 15 IX zaakceptowano pro-
jekt odezwy na okoliczność ewentualnego wkroczenia
Rosjan przygotowany przez min. Jasiukowicza. 16 IX gen.
Komorowski omawiał projekt ujawnienia sztabów Komen-
dy Głównej oraz Komend Okręgu i Obszaru Warszaw-
skiego, a także postępowania oddziałów AK na wypadek
wkroczenia armii radzieckiej. 18 IX po przedstawieniu przez
Dyrektora Departamentu Spraw Wewnętrznych sytuacji
w dziedzinie bezpieczeństwa w stolicy postanowiono przy-
stąpić do tworzenia Straży Samorządowej. Formacja ta

miała powstać w oparciu o Milicję PPS i była przygotowywana z myślą o podjęciu działalności po wyzwoleniu. 19 IX, nazajutrz po wspomnianej wielkiej wyprawie lotniczej, Rada stwierdziła, że dał się wyraźnie zauważyć wzrost optymistycznych nastrojów tak wśród wojska jak i ludności cywilnej.

21 IX wicepremier poinformował członków Rady o nawiązaniu łączności ze sztabem marsz. Rokossowskiego²². Wiązano z tym faktem bardzo duże nadzieje, spodziewano się bezpośredniego porozumienia ze stroną radziecką i ewentualnego skoordynowania rozstrzygających walk o Warszawę. Można przypuszczać, iż w związku z tym faktem Rada podjęła bezprecedensową decyzję. Od jakiegoś czasu Okręgowy Delegat Rządu w Warszawie, M. Porowski, podejmował starania mające doprowadzić do wyłonienia Rady Miejskiej. Radę mieli tworzyć przedstawiciele najważniejszych ugrupowań politycznych uznających Rząd RP. Przewidywano, iż po wyzwoleniu Rada ta stanie się normalnym ogniwem władzy w mieście. Zgodnie z dotychczasową praktyką ugrupowania „czwórporozumienia” odmawiały prawa udziału w tych strukturach organizacjom komunistycznym, jeżeli nie określa się one w sprawie uznania Rządu RP i granic RP z 1 IX 1939 r. W nowej sytuacji politycznej stawianie takich warunków wstępnych było mało realistyczne. Dlatego 21 IX KRM poleciła Porowskiemu zwrócić się do przedstawicieli PPR w Warszawie z propozycją wejścia jej reprezentantów do Rady Miejskiej. Inicjatywa ta z różnych względów nie powiodła się, stanowi jednak ważne świadectwo kompromisowego nastawienia kierownictwa Polski Podziemnej.

Spodziewając się szybkiego wyzwolenia stolicy gen. Komorowski dokonał wewnętrznej reorganizacji Armii Krajowej w Warszawie. Został utworzony Warszawski Korpus Armii Krajowej składający się z trzech dywizji (nominalnie). W związku z tym ujawniono personalia dowódców Korpusu i dywizji, a był to jeden z warunków uznania sił AK za regularną armię (a następnie uznania praw kombatanckich jej żołnierzy). Ta decyzja, a raczej tryb

²¹ AK IV, Londyn 1977, s. 304–305.

²² O pracach radzieckiej radiostacji i próbach nawiązania kontaktów ze sztabem radzieckim patrz T. Komorowski, dz. cyt., s. 328 i n.

jej podjęcia nie znalazł akceptacji KRM. 22 IX jej członkowie wraz z K. Pużakiem uznali, że decyzja gen. Komorowskiego oznaczała ujawnienie, zaś to wymagało zgody władz cywilnych. Dowódca AK replikował, iż decyzji tej nie należy traktować jako ujawnienia, lecz jedynie jako wewnętrzną reorganizację, *nie uważa więc, aby decydować miały o tym władze cywilne*. Poza tym twierdził, że wcześniej powiadomił o swoim zamiarze wicepremiera. To oświadczenie przesądziło wynik dyskusji i świadczy, że w dalszym ciągu pozycja Dowódcy AK była bardzo mocna.

Podobny spór powstał na ostatnim posiedzeniu KRM 2 X, kiedy to min. Bień stwierdził, *iż załatwienie przez wojsko warunków układu (kapitulacyjnego – G. G.) mających charakter polityczny bez porozumienia z Krajową Radą Ministrów nie jest właściwe*. Stanowisko to poparli K. Pużak i A. Pajdak.

Optymistyczne nastroje z drugiej dekady września zaczęły ustępować pod naporem wydarzeń. Sytuacja ogólna nie zmieniła się na korzyść powstania, pomoc aliantów była coraz skromniejsza, stało się też oczywiste, że strona radziecka nie jest zainteresowana w angażowaniu się na rzecz powstania. 24 IX padł po ciężkich walkach Czerniaków. 23 IX gen. Komorowski poinformował Radę, iż pomimo wszystkich negatywnych faktów nastroje wśród żołnierzy są dobre. Zauważał też, że istnieją duże obawy przed ujawnieniem się. Spowodowane to było niepewnością co do postawy Rosjan wobec AK, zwłaszcza że ciągle żywo były tu dyskutowane losy AK na Kresach wschodnich, w Lubelskiem i Rzeszowskiem.

Stopniowo jednak rosło przekonanie, iż kapitulacja jest nieuchronna, coraz mniej liczą na pomoc zewnętrzną. 25 IX wicepremier poinformował członków Rady o niemożności nawiązania oficjalnych kontaktów ze stroną radziecką pomimo nieustannie czynionych prób. Wobec tego postanowiono wysłać depeszę do Londynu. Informowano w niej Rząd RP, iż nie ma możliwości podjęcia bezpośrednich rozmów z Rosjanami, gdyż odpowiadają oni milczeniem na wszystkie propozycje strony polskiej.

Wydarzenia kolejnych dni przyniosły dalsze pogorszenie sytuacji w mieście. 27 IX padł Mokotów, zbliżały się ku końcowi walki na Żoliborzu, którego załoga skapitulowała

30 IX. Kurczył się też stan posiadania ostatniego bastionu – Śródmieścia. 29 IX KRM omawiała sytuację na Żoliborzu oraz sprawę kapitulacji Mokotowa. Nazajutrz, wicepremier poinformował o sytuacji w Warszawie, zaś po omówieniu toczących się cały czas rozmów kapitulacyjnych oświadczył: *Powstanie już osiągnęło swe moralne i polityczne cele. Skoro zaś nie jest możliwa taka pomoc z zewnątrz, aby powstanie mogło skutecznie trwać do czasu wyzwolenia Warszawy przez wejście Sowietów, względnie kapitulację Niemców, skoro żadna z powyższych ewentualności nie zarysowuje się, istnieje konieczność zaprzestania walk.* W ciągu kolejnych dni rozmowy kapitulacyjne weszły w fazę końcową. 1 X KRM powierzyła min. Jasiukowiczowi nadzór nad komisją zajmującą się rokowaniami w sprawach dotyczących ludności cywilnej.

Ostatnie posiedzenie Rady w czasie powstania odbyło się 2 X. Min. Jasiukowicz poinformował o pracach i ustaleniach komisji, nad którą powierzono mu nadzór. KRM przyjęła jego informacje i zawarte porozumienie. Rada przyjęła także ostateczny tekst depeszy do narodów świata.

W dalszej części obrad KRM zajęła się sprawami organizacyjnymi w perspektywie kapitulacji i konieczności dalszego działania. Prace nad reorganizacją Delegatury i przystosowaniem jej do działania w nowych warunkach trwały już od wielu dni. Jeszcze 8 IX, kiedy to liczono niemal godziny do kapitulacji, wicepremier Jankowski odwiadczył, że ujawni się przyjmując na siebie całą odpowiedzialność wobec Niemców, zaś reszta KRM oraz Biuro Prezydialne pozostaną w konspiracji. 11 IX w związku z ewentualną kapitulacją postanowiono stworzyć nowy ośrodek koncentracyjny dla władz poza Warszawą, zapewnić łączność radiową, zredukować aparat ludzki. Zorganizowanie tej niełatwej operacji powierzono S. Korbońskiemu, który już następnego dnia przedstawił projekt organizacji centrum Delegatury na prowincji w wypadku ewakuowania Warszawy. Trudno jednak ustalić bliższe szczegóły projektu. Na ostatnim posiedzeniu Rady ostatecznie: *Dzień 9 października godz. 12.00 ustalono jako termin wyjściowy wszystkich terminów obowiązyjących w sprawie koncentracji Delegatury poza Warszawą.* Ponieważ Delegatura, choć w ograniczonym kształcie organizacyjnym, podjęła dość szybko działalność, należy uznać,

że przygotowania prowadzone przez Korbońskiego były skuteczne.

Omówione wyżej zagadnienia, wraz z powracającym ciągle problemem ujawnienia, stanowiły główny przedmiot prac KRM w czasie powstania. Inne sprawy pojawiały się rzadko, ale nie miały one charakteru drugorzędnego.

19 VIII dyskutowano o sytuacji żywnościowej w mieście. Wobec poważnych problemów aprowizacyjnych *jednomyślnie postanowiono powołać nowego zastępcę Delegata Okręgowego /.../ z powierzeniem mu funkcji Komisarza Żywnościowego miasta Warszawy. Na stanowisko to postanowiono powołać Franciszka Dederkę*²³.

28 VIII Rada zajmowała się sprawami organizacji opieki społecznej: Zastępca Dyrektora Departamentu Pracy i Opieki Społecznej zreferował projekt rozporządzenia Krajowej Rady Ministrów o rozwiązaniu Rady Głównej Opiekuńczej i powołaniu na jej miejsce Komitetu Samopomocy Społecznej. Po krótkiej dyskusji postanowiono w tych sprawach zasięgnąć opinii p. Śliwińskiego, upatrzonego na prezesa tego Komitetu.

29 VIII Rada zajmowała się treścią odpowiedzi na depeszę Rządu zawierającą propozycję alternatywnych podstaw ułożenia stosunków polsko-radzieckich²⁴. Pierwszą wersję popierał premier Mikołajczyk oraz większa część Rady Ministrów, drugą zaś Prezydent RP, W. Raczkiewicz, i PPS. Opinię w tej sprawie wyrażała RJN, ale wobec powagi sprawy także KRM i Dowódca AK przedstawili swoje przemyślenia. KRM, wobec niemożności uzgodnienia jednomyślnego stanowiska stwierdzała 29 sierpnia: *1. Spóźnione i niepełne informacje o najistotniejszych sprawach politycznych zawsze utrudniały działalność władz krajowych uniemożliwiając koordynację polityki Londynu i Kraju. Ostatnim jaskrawym tego dowodem jest sprawa podróży Premiera do Moskwy i uchwała Rady Ministrów [zajęcia] stanowiska programowego działania w sprawach polsko-radzieckich. Oświetlenie i umotywowanie tej uchwały jest absolutnie niewystarczające, a oświetlenie jej przez Prezydenta, Koło i Kwadrat (kryptonimy PPS i SN – G. G.) musi wzbudzać w nas bardzo poważne wątpliwości co do słuszności obranej drogi. 2. Obawiamy się, że tak jak wybuch powstania, który nie mógł być niespodzianką dla Rządu, nie był przez Rząd na terenie międzyalianckim politycznie i wojskowo przysto-*

wany /.../ tak i teraz zwrot polityczny w stosunkach z Sowietami i ich ekspozyturami krajowymi nie jest dostatecznie przygotowany ani wobec Sowietów, ani wobec państw anglosaskich. Nie wiemy, czy Anglosasi aprobują formułę Rządu, czy są skłonni mocno poprzeć, czy chcą udzielić gwarancji, że ewentualny układ będzie respektowany oraz jeżeli staną za tą formułą czynnie i pozytywnie, jaka będzie ich reakcja w razie odrzucenia tej propozycji przez Stalina. KRM zachowywała, jak widać, daleko idącą rezerwę wobec poczynań Mikołajczyka, zaś rozbieżność opinii pomiędzy Rządem a jego krajową częścią ujawniła się raz jeszcze w następstwie dymisji Naczelnego Wodza, gen. K. Sosnkowskiego. 27 IX wicepremier zaproponował, aby KRM przedstawiła swe stanowisko w tej sprawie. Miało ono być wybitnie odmienne od ocen i poczynań premiera Mikołajczyka, wobec czego ministrowie Bień i Jasiukowicz stwierdzili, że nie jest możliwe zajęcie stanowiska merytorycznego. Uważali oni, że członkowie rządu nie mają prawa tegoż rządu oceniać. Zwracając więc uwagę na negatywne aspekty tej decyzji (wymuszonej przez Anglosasów), postanowiono wysłać rezolucję do Rządu.

Powstanie warszawskie trwało 63 dni. W tym czasie KRM odbyła aż 42 posiedzenia. Stopniowo Rada zdobywała coraz silniejszą pozycję w strukturach Państwa Podziemnego. Zwłaszcza po upadku powstania, wskutek niezwykle poważnej, najważniejszej chyba pozycji wicepremiera Jankowskiego, staje się KRM głównym ośrodkiem dyspozycji politycznej. Trzeba jednak zauważyć, że proces zdobywania tej pozycji został zapoczątkowany w okresie powstania. Rada podejmowała bowiem nie tylko sprawy organizacyjne i nie tylko na bieżąco analizowała sytuację. Podejmowała ona niezwykle ważne, wiążące decyzje polityczne, zajmowała stanowisko w kwestiach najwyższej wagi państwowej. Niestety, wszystko to działo się w sytuacji stopniowego upadku Państwa Podziemnego i nie mogło już

²³ O pracach Delegatur Rejonowych wspominają: S. Sendlak, *Fragmenty wspomnień o działalności Delegatury Śródmieście-Północ*; S. Kulesiński, *Fragmenty relacji o pracy Działu Opieki Społecznej Rejonowej Delegatury Rządu*; J. Stopnicki, *Relacja o pracy Starostwa Warszawa-Południe*, wszystkie opublikowane, w: *Ludność cywilna...*, dz. cyt., oraz K. Sienkiewicz, *Odcinek cywilny powstańczego Powiśla, „Chrześcijanin w Świecie”* nr 131–132/1984.

²⁴ Teksty obu projektów AK IV, s. 165–270. RJN zajęła stanowisko 28.08. (AK IV, s. 208–209), zaś Dowódca AK 29.08. (AK IV, s. 213–214).

dzieży przez carskich urzędników. Skończywszy w 1908 r. czteroklasowe gimnazjum Tadeusz wstąpił do Seminarium Duchownego w Kielcach i odbył studia w latach 1908–13. Ze względu na okazane zdolności decyzją rady profesorskiej i bpa Augustyna Łosińskiego został skierowany na dalsze studia w Akademii Duchownej w Petersburgu. Po likwidacji Uniwersytetu Wileńskiego i Głównego Seminarium Duchownego w 1832 r. była to jedyna wyższa uczelnia katolicka w całym imperium rosyjskim. Car Mikołaj przeniósł ją w 1842 r. do Petersburga nadając jej tytuł Cesarskiej Akademii Duchownej. Podlegały jej wszystkie seminaria duchowne w cesarstwie, od czasu gdy w 1867 r. zamknięto Akademię Duchowną w Warszawie. W skład akademickiej społeczności wchodził alumni z różnych diecezji, w sumie było ich 60–70. Z diecezji kieleckiej w latach 1913–17 studiował z ks. Jachimowskim jego serdeczny przyjaciel i towarzysz na wielu drogach życia, ks. Eugeniusz Kapusta, oraz także z nim zaprzyjaźniony ks. Michał Klepacz. Wykładowcami za czasów ks. Jachimowskiego byli m.in. ks. Aleksander Kakowski, ks. Antoni Szlagowski, ks. Henryk Przędzicki, ks. Michał Godlewski – wszyscy późniejsi członkowie polskiego Episkopatu. Rektorem Akademii był znany uczony i wybitny pedagog, ks. Idzi Radziszewski, uczeń sławnego bejgijskiego kardynała, Merciera. Po pierwszym roku studiów na Akademii ks. Jachimowski otrzymał święcenia kapłańskie, których udzielił mu podczas pobytu w kraju na wakacjach 7 IX 1914 r. ordynariusz kielecki, bp Augustyn Łosiński. Studia na Akademii ks. Jachimowski ukończył stopniem akademickim kandydata Świętej Teologii (magisterium). Nie zamierzał jednak na tym poprzestać, dążył do zdobycia doktoratu. Przeszkodziła mu jednak rewolucja październikowa. Ponadto, zwłaszcza w ostatnich dwóch latach studiów ks. Jachimowski pracował w kołach naukowo-patriotycznych. Był nawet prezesem Koła Studentów Polaków.

Rok ukończenia Akademii przez ks. Jachimowskiego (1917) był równocześnie ostatnim rokiem istnienia Akademii Duchownej w Petersburgu. W listopadzie tegoż roku ks. rektor Radziszewski wysłał do Smolnego, gdzie rezydował Lenin, delegację dwóch księży-studentów w sprawie dalszego istnienia Akademii. Księżmi tymi byli ks. Kaczyn-

ski z Warszawy i ks. Skalski z Płocka. Lenin przyjął ich uprzejmie, wysłuchał i zezwolił na prowadzenie działalności do końca roku akademickiego¹. W związku z zaistniałą sytuacją odbyło się ostatnie w dziejach Akademii Duchownej w Petersburgu posiedzenie profesorów i studentów pod przewodnictwem rektora Akademii i jej opiekuna z ramienia Stolicy Apostolskiej, arcybiskupa Edwarda Roppa, na którym to zgromadzeniu ks. Radziszewski zalecał studentom kontynuowanie studiów bądź za granicą, bądź w Lublinie na mającym tam powstać dzięki jego staraniom Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Ks. Jachimowski nie pojechał ani za granicę, ani nie powrócił do kraju, lecz kierując się potrzebą chwili i idąc za popędem wyniesionych z domu rodzinnego patriotycznych uczuć porzucił umiłowane studia oraz prace nad rozprawą doktorską i zaciągnął się wraz ze swoim kursowym kolegą, ks. Eugeniuszem Kapustą, w szeregi tworzonych na południu Rosji polskich dywizji. Upamiętnił to wierszem „Idę za Tobą, Pieśni”:

*Idę za Tobą, Pieśni,
Odchodzę ksiąg mych pożółkłych;
Tam mi się serce rozjaśni
Łopotem starych sztandarów
I starej żołnierskiej pieśni.*

Petersburg 1917

W polskich formacjach w Rosji i w wojsku polskim

Po odezwie Wielkiego Księcia Mikołaja Mikołajewicza z 15 VIII 1914 r., w której powołując się na *nigdy nie rdzewiejący miecz polski* wzywał on naród polski do wspólnej walki z odwiecznym wrogiem Polski – Niemcami, nastąpiło tworzenie się na ziemiach rosyjskich różnych polskich formacji od Legionu Pułaskiego poczynając, przez brygady i dywizje strzeleckie, aż po I, II i III Korpus Polski². Choć sama

¹ Relacja ks. dr. Antoniego Rurana, maszynopis w posiadaniu autora.

² H. Heinsuk, *Krótkie dane historyczne o formacjach polskich w Rosji*, maszynopis w posiadaniu autora; J. Dowbór-Muśnicki, *Moje wspomnienia*, Warszawa 1935; Leonard Ratajczyk, *Odradzanie się Wojska Polskiego podczas II wojny światowej i odbudowa niepodległego Państwa*, w: *Losy Polaków w XIX w.*, Warszawa 1987; J. Rzepecki, *Rodowód wojska drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1959; M. Wrzosek, *Polskie formacje wojskowe podczas I wojny światowej*, Białystok 1977; *Polskie Korpusy wojskowe w Rosji w latach 1917–1918*, Warszawa 1969.

Długiej. Czekala go tu wymagajaca wielkiego taktu, roz-
wagi i wysilku praca, gdyz biskup polowy pochloniety
jeszcze sprawami archidiecezji pozostawil mu swobode
w dzialaniu. Musial przeto sam decydowac o wielu
waznych sprawach, opracowywac regulaminy i instrukcje,
pisac listy pasterskie i odezwy, dbac o obsadzanie stano-
wisk duszpasterskich, tworzyć nowe placówki. Ponadto
w imieniu biskupa polowego przeprowadzal konferencje
z wladzami wojskowymi i kościelnymi,bral udzial w okoli-
cznościowych uroczystosciach religijno-patriotycznych i
świętach pułkowych, podczas których glosil płomienne
kazania.

Nowa armia polska powstajaca z różnych obcych forma-
cji wojskowych musiala otrzymac oprócz regulaminu także
jednolite zasady moralne. Jak wielkie znaczenie w ich for-
mowaniu mialo duszpasterstwo, ks. Jachimowski wiedzial
najlepiej z doświadczeń wyniesionych z pobytu w Korpu-
sach Polskich na rosyjskiej ziemi. Totez troska o duchowe
dobro żołnierza, o zapewnienie mu rzetelnej opieki duszpa-
sterskiej, o wzbudzenie w nim gorącego przywiązania do
wiary ojców i odrodzonej po wiekach niewoli ojczyzny
pochlonęła go całkowicie. Temu celowi mial również służyć
napisany przez niego modlitewnik żołnierski „Żołnierz
Chrystusowy“, który do końca 1931 r. mial 8 wydań. Nato-
miast podniesieniu na wyższy stopień pracy księży kapela-
nów mial służyć założony i redagowany przez niego aż do
chwili odejścia z wojska „Kwartalnik poświęcony sprawom
Katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego w Polsce“. Zamieszczał w nim aktualne artykuły i opracowania uza-
sadniające, jak wychowanie religijne młodego żołnierza rzu-
tuje na całe jego późniejsze życie. Ukazywały się tam
również recenzje, sprawozdania i nekrologi jego pióra.
Oprócz stanowiska kanclerza piastował również urząd ofi-
cjała Sądu Kurii Wojskowej. Nie stronił od pracy w kościele
garnizonowym przy Długiej, gdzie często wygłaszał kazania
i przesiadywał długie godziny w konfesjonale. Poza tak
wyczerpującą pracą związaną z wojskową służbą duszpa-
sterską znajdował jeszcze czas na kontynuowanie studiów,
które uwieńczył doktoratem uzyskanym w 1925 r. na Uni-
wersytecie Warszawskim. Utrzymywał także kontakty ze
światem nauki i sztuki.

Tak owocnie rozwijającą się pracę w wojsku musiał przerwać w związku z zatargiem biskupa polowego, Stanisława Galla, z marszałkiem Piłsudskim. Kanclerz Kurii Polowej stanowczo opowiedział się za swoim biskupem. Napisze o tym później bp Michał Godlewski, że *szlachetna postać młodego kanclerza, jego czysta praca i intencja, jego gorące umiłowanie Polski sprawiedliwej dla wszystkich stały się wkrótce dla legionowej zgrai, dla licznych karierowiczów i intrygantów, frymarczących sumieniem i honorem – kamieniem obrazy. Pomawiano go o szowinizm i wsteczność, o niesprzyjanie reżimowi Piłsudskiego, o złą wolę i obłudę*⁶. Gdy więc po usunięciu bpa Galla władza duchowna wysunęła ks. płk. T. Jachimowskiego jako najodpowiedniejszego kandydata na biskupa polowego, czynniki wojskowe utraciły ten wniosek doprowadzając w końcu do ustąpienia ks. Jachimowskiego z kanclerstwa i z wojska. Jednak nowo mianowany biskup polowy, Józef Gawlina, bronił go. Sprawę tę przedstawia płk Adam Sokołowski, adiutant i szef gabinetu marszałka: *Najciężej i najoporniej było prze-forsować zwolnienie ze stanowiska Kurii ks. Jachimowskiego i mianowanie na jego miejsce ks. Mauerbergera. Tu ustąpić nie mogłem. Ks. Gawlinę nic nie wiązało z ks. Jachimowskim. Nie wątpiłem, że tym posunięciem może narazić się wyższym władzom kościelnym. Ks. Jachimowski, zaufany bpa Galla, był przez całe lata głównym sprawcą nielojalnego stosunku Kurii wobec najwyższych czynników wojskowych i państwowych. W końcu po długim oporze bp Gawlina ustąpił*⁷. Ks. płk Jachimowski natomiast sprawę tę ujął następująco: *Płk Sokołowski jako oficer łącznikowy pomiędzy Kurią Polową a Marszałkiem dążył do całkowitego podporządkowania sobie Kurii Polowej, ingerując we wszystkie jej sprawy i poczynania, na co rzecz jasna ani biskup polowy, ani jego kanclerz nie mogli się zgodzić i dlatego /.../ musieli odejść*⁸. Tak więc jedni uważali go za piłsudczyka, gdy inni za przeciwnika obozu legionistów. Odszedł zatem z wojska, które tak ukochał, po 20 niemal latach, z rozdartym sercem, pozostawiając zorganizowaną przez siebie Kurię Polową i duszpasterstwo wojskowe.

⁶ Bp M. Godlewski, dz. cyt.

⁷ Adam Ludwik Korwin-Sokołowski, *Fragmenty wspomnień*, Paryż 1985.

⁸ Relacja siostry ks. płk. Jachimowskiego, p. Reginy Kowalczewskiej, maszynopis w posiadaniu autora.

Wychowawca młodzieży akademickiej

Krzywdę wyrządzoną ks. Jachimowskiemu przez władze wojskowe odczuły również władze kościelne, które usiłując ją naprawić mianowały go wicerektorem kościoła akademickiego Św. Anny w Warszawie. Kościół ten odgrywał doniosłą rolę w odnowie życia religijnego ówczesnej młodzieży akademickiej, zapoczątkowaną przez umiłowanego przez młodzież i utalentowanego rektora, ks. Edwarda Szejnica. Kontakt ks. Jachimowskiego z młodzieżą akademicką był dotąd raczej luźny, ograniczał się do współpracy z założonym przez wspomnianego ks. Szejnica stowarzyszeniem Iuventus Christiana, na którego zebraniach wygłaszał sporadycznie wykłady i prelekcje. Gdy przybył do Św. Anny, rektorem kościoła był już ks. Edward Detkens, od 1928 r. nieodłączny współpracownik ks. E. Szejnića, zaś po jego niespodziewanej śmierci w lipcu 1930 r. jego następcą. Współpraca między obu wybitnymi kapłanami ułożyła się od początku znakomicie. Wśród gorącej, pełnej połotu, świadomej swoich zadań, a przy tym zdyscyplinowanej, karnej i posłusznej młodzieży ks. Jachimowski poczuł się młodszy. Na prośbę ks. Detkensa przejął opiekę nad organem katolickiej młodzieży akademickiej „Młodzież Katolicka“, a także akademickim chórem kościelnym „Ambrosianum“.

Rozumiejąc, że u podstaw chrześcijańskiego wychowania musi tkwić głęboko rozwinięte wewnętrzne życie religijne, przystąpił do systematycznego udzielania rekolekcji, początkowo mniejszym, później coraz większym grupom, aż w końcu zorganizował pierwsze ogólnoakademickie rekolekcje zamknięte u SS. Zmartwychwstaniek na Żoliborzu, które powtórzył w Laskach w 1937 r. Cieszyły się one ogromnym powodzeniem i miały dużą liczbę uczestników. Jedną z uczestniczek napisała: *Wypowiadał swe poglądy jasno i śmiało, mówił logicznie, zwarcie i gorąco. Niekiedy przyspieszał bieg wyrazów, jakby w obawie, że nie zdąży wypowiedzieć wszystkiego, co niosła myśl. Odwoływał się do rozumu, ale sam bardzo uczuciowy starał się również pogłębić szlachetne uczucia słuchaczy. Ukazywał Boga jako źródło i cel tych uczuć. Siał, jak mówił, siew wiecznego piękna i miłości. Zdawało się nieraz, że patrzył na nas, młodych, jak*

*patrzy dowódca na swych podwładnych, czuło się w nim człowieka nawykłego do wydawania rozkazów*⁹.

Prowadził również co roku rekolekcje otwarte zarówno w kościele Św. Anny jak i w innych kościołach warszawskich. Był także moderatorem Sodalicii Mariańskiej Akademickiej, prowadził w niej Sekcję Biblijną. Zebrania sodalicyjne odbywały się co dwa tygodnie w prywatnym mieszkaniu ks. Jachimowskiego przy kościele Św. Anny. Tu odbywały się też inne zebrania, jak np. Sekcji Filozoficznej, związku Seniorów Iuventus Christiana i inne. Zebrania połączone z dyskusją nad Ewangelią, z referatami z dziedziny dogmatycznej, apologetycznej, społecznej pozwalały na szczerą wymianę myśli, kształtowały intelekt, utrwały poznane wartości. *Każdy z nim kontakt – napisze o tych spotkaniach sławny dziś biblista i profesor – to było przeżycie, które wzbogaciło duchowo. Czuło się w nim humanistę i prawdziwego kapłana, przyjaciela młodzieży, który choć ją ogromnie przerasta pod każdym względem, przecież doskonale rozumie*¹⁰. Brał również udział w zimowych kursach Młodzieży Katolickiej w Zakopanem w Kuźnicach jako ideowy kierownik kursów.

Zorganizował wraz z ks. Detkenssem pierwszą ogólnopolską pielgrzymkę akademicką na Jasną Górę, w czasie której młodzież złożyła Pani Jasnogórskiej pamiętne votum. Uprowadzając ten fakt pisał m.in.: *Entuzjazm młodych serc i gorących dusz urzeczywistni, ufamy, królewskie śluby Jana Kazimierza, by naprawić zaniedbania minionych czasów i pokoleń. O jakżeż wielki będzie dzień, gdy Jasnogórska Pani, Królowa Polskiej Korony, u stóp swego odwiecznego tronu ujrzy tysięczne rzesze swych najdroższych dzieci, zespolonych wielką myślą: budowania Królestwa Bożego pod hasłem swej miłościwej Władczyni i Hetmanki! Jakżeż wielki będzie ten dzień, gdy w gorącym porywie młodź akademicka złoży swej królewskiej Patronce zaiste przewspaniałe i przebogate votum serc!*¹¹ Odtąd ks. Jachimowski już co roku w uroczystość Zesłania Ducha Świętego jeździł z młodzieżą na Jasną Górę. Nie zaprzestał tego nawet w niebezpiecznym okresie

⁹ St. Tesche-Trylińska, *Ks. Tadeusz Jachimowski*, maszynopis w posiadaniu autora.

¹⁰ Relacja w posiadaniu autora.

¹¹ „Młodzież Katolicka” nr 1/1935, s. 7 n.

okupacji. Nawet w tych ciemnych latach corocznie pod jego kierownictwem jakaś przyjeżdżająca w rozproszeniu grupa zbierała się u stóp Jasnogórskiej Pani, by w imieniu setek studiujących na tajnych uczelniach, walczących i cierpiących Jej czcicieli odnowić w ciszy swe jasnogórskie ślubowanie. Zorganizował także pielgrzymkę młodzieży akademickiej do Rzymu w 1938 r.

Praca wychowawcza ks. Jachimowskiego nie ograniczała się do murów kościoła Św. Anny. Był w tym czasie również prefektem w kilku szkołach średnich, a ponadto profesorem homiletyki w warszawskim Seminarium Duchownym i współpracownikiem warszawskiego Sądu Arcybiskupiego.

Pisarz

Wiersze zaczął pisać wcześniej. Te z okresu pobytu w Petersburgu, na dalekich obszarach Rosji oraz z okresu służby wojskowej w Korpusach Polskich wydał już w odrodzonej Polsce w tomach: „Akordy” (1922) i „Półtony” (1925). Ułożył je tematycznie: wiersze religijne, patriotyczne, żołnierskie, liryczne. Uderza w nich umiłowanie ojczystej ziemi, tęsknota za nią, wielka wrażliwość na piękno przyrody, zaduma nad światem i życiem, głębia myśli religijnej. Ileż w nich liryki, związanej z opisem poszczególnych miejscowości, krajobrazów i zabytków. Poeta jak malarz utrwalał dostrzeżone piękno ratując je przed zapomnieniem. Ze szczególnym zamiłowaniem sławił w swych strofach kwiaty jabłoni, kaczęńce, irysy, bo przypominały mu duszę człowieka:

*Są kwiaty, że tylko urok nocy
Otwiera im białe kielichy
I słodki aromat z nich sączy.
Są dusze, że słońce ich mroczy
Zaś wieczór pogodny i cichy
Przydaje im piękna i mocy!*

Nie wiemy, kiedy zaprzestał pisania wierszy. Jedną z jego siostr, p. Regina Kowalczevska, twierdzi, że będąc kancle-rzem Kurii Polowej jeszcze pisywał, ale już nie publikował i nikomu nie pokazywał swych utworów. Wszystko spłonęło w powstaniu warszawskim.

Znacznym osiągnięciem literacko-naukowym stała się wydana przez Polską Akademię Umiejętności w Krakowie w 1924 r. praca doktorska ks. Jachimowskiego pt. „Dokumenty do nominacji Józefa Gołuchowskiego profesorem filozofii na Uniwersytecie Wileńskim”. Autor zebrał wszystkie dokumenty nominacji młodego, bo zaledwie 28-letniego polskiego filozofa. W ślad za tą pracą ukazała się wydana również przez PAU w 1933 r. następna rozprawa „Dokumenty do sprawy pozbawienia katedry filozofii Józefa Gołuchowskiego w Uniwersytecie Wileńskim”. Autor podobnie jak w poprzedniej swojej pracy przytacza dokumenty w języku rosyjskim. Świadczą one o panujących w ówczesnym zaborze rosyjskim stosunkach na wyższych uczelniach i metodach inwigilowania ich profesorów. Obie publikacje dowodzą naukowych zainteresowań ich autora, one też sprawiły, że został członkiem Komisji PAU do badań dziejów filozofii.

Podobnie historyczny charakter miało studium o dawnym jego profesorze na Akademii Duchownej i dożgonnym przyjacielu, bpie M. Godlewskim, z okazji 25-lecia jego pracy profesorskiej: „Biskup Michał Godlewski – historyk, pisarz”, które ukazało się w Warszawie w 1938 r. W pracy tej ks. Jachimowski przedstawił cały, obejmujący ponad 80 pozycji dorobek historyczno-literacki swego mistrza. *Ten krótki rys biograficzny* – pisał we wstępie – *poświęcony twórczości naukowej i literackiej Ks. Bpa Michała Godlewskiego ma być hołdem i wyrazem wdzięczności ucznia dla drogiej Almae Matris Petropolitanae i jej chluby Wychowanka i Profesora, który liczne zastępy kapłanów nauczył rozumieć i kochać Kościół Chrystusowy.*

W 1929 r. ukazało się w „Ateneum Kapłańskim” studium ks. Jachimowskiego „Święty Jan od Krzyża” opracowane z okazji ogłoszenia przez Piusa XI św. Jana od Krzyża Doktorem Kościoła. Umieścił w nim najpierw obszerną biografię świętego odmalowując w słowach pełnych polotu jego sylwetkę, a następnie omówił jego literacką spuściznę. Szczególniejszą uwagę autor poświęcił mistycznym pracom św. Jana od Krzyża, szczegółowo interpretując każde dzieło i dając ogólny zarys nauki mistycznej. Zadziwiająca jest lekkość, z jaką ks. Jachimowski porusza się po ścieżkach mistyki dostępnych jedynie wybranym duszom. Bp

M. Godlewski napisze o nim później, że *miął w sobie coś z mistyka*. Studium autor kończy rozdziałem o pieśniach mistycznych świętego pisząc: *Tylko serce wielkim uczuciem żyjące może się zdobyć na tak bogate akordy*. On miał podobne.

Ulegając prośbom słuchaczy wydał w 1934 r. swoje kazania pt. „Błogosławieni miłosierni”, głoszone w katedrze wojskowej oraz kościołach warszawskich, a w dwa lata później kazania pasyjne, które w 1933 r. wygłosił w katedrze warszawskiej, w roku zaś następnym w nieco zmienionej szacie w Polskim Radiu pt. „Bądź wola Twoja”. Ten zbiór rozważań pasyjnych został ożywiony gorącym pragnieniem ukazania Chrystusa Pana w blaskach i dostojności cierpienia, ale też w potężniejszej nad mękę i śmierć chwale zmartwychwstania. Rozważania te wzbogacił swoimi osobistymi przemyśleniami, przeżyciami i doświadczeniami, co pozwoliło mu odtworzyć obraz cierpiącego za ludzkość Zbawiciela w formie pełnej ekspresji i poetyckiego uniesienia. Ks. Jachimowski był wówczas kierownikiem Sekcji Religijnej przy Polskim Radiu.

Z kaznodziejstwem jest związane opracowanie „Niedomagania i potrzeby ambony miejskiej”, które ukazało się w „Przeglądzie Homiletycznym” w Kielcach w 1937 r. Swoim zainteresowaniom filozoficznym dał wyraz dokonując bardzo udanego przekładu dzieła Boecjusza „O pociechach filozofii” wraz z jego traktatami teologicznymi. Całość poprzedził obszernym wstępem i wzbogacił licznymi objaśnieniami. Przekład ukazał się w Księgarni Uniwersyteckiej w Poznaniu w 1926 r. Miał on zdaniem tłumacza trafić do ludzi *szukających mądrości, ukojenia i pocieszenia w ciężkich zmaganiach ducha*, nieść pociechę, darzyć siłą i godnością w zmiennych kolejach życia. Wydaje się, że na wskroś refleksyjna natura ks. Jachimowskiego znajdowała w filozofii odpoczynek i ucieczkę od codziennych prozaicznych spraw w sferę zamyśleń o kwestiach dla niego najważniejszych.

Nie można pominąć pisarskiej pracy ks. płk. Jachimowskiego związanej ze sprawą wychowania religijnego w wojsku, a więc publikacji w „Kwartalniku Katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego”. Z okresem służby wojskowej jest również związane opracowanie „Dziesięciolecia

katolickiego Duszpasterstwa Wojskowego Polski Odrodzonej", które ukazało się w Warszawie w 1928 r.

Po przejściu do pracy przy kościele Św. Anny ks. Jachimowski współpracował z akademickim organem „Młodzież Katolicka” zamieszczając w nim liczne artykuły i opracowania interesujących młodzież akademicką tematów i nurtujących ją problemów.

Naczelny Kapelan Armii Krajowej

1 IX 1939 r. zastał go wśród różnorodnych i rozlicznych zajęć. Podczas oblężenia Warszawy przebywał w stolicy, oczywiście przy jej obrońcach – żołnierzach. Zawsze byli bliscy jego sercu. Niósł im słowa otuchy, zachęcał do wytrwania dając przykład odwagi i poświęcenia.

Po zajęciu stolicy przez Niemców, już 4 X ks. Jachimowski został razem z liczną grupą duchowieństwa wtrącony do więzienia na Pawiaku. Wypuszczono go dopiero po pół roku, w marcu 1940 r. Wyszedł z więzienia ze znacznie nadzarpniętym zdrowiem, toteż przez pewien czas przebywał u swojej siostry, Heleny, w Moskardzewie. Po krótkim odpoczynku wrócił do dawnych swoich obowiązków przy kościele Św. Anny, w warunkach jednak jakże odmiennych. Ks. rektor E. Detkens po krótkim pobycie na wolności został ponownie aresztowany i osadzony na Pawiaku, a następnie wywieziony do Dachau, gdzie zginął męczeńską śmiercią w sierpniu 1942 r. Wszystkie obowiązki związane z obsługą kościoła Św. Anny spadły teraz na ks. Jachimowskiego. Choć jako dawny kanclerz Kurii Polowej i organizator duszpasterstwa wojska, a potem wychowawca młodzieży akademickiej pozostawał niewątpliwie pod szczególniejszą inwigilacją okupanta, nie porzucił swojej pracy.

Praca przy kościele akademickim, aczkolwiek wyczerpująca i absorbująca, stanowiła zaledwie znikomą część jego codziennych zajęć. Wykładał bowiem jeszcze homiletykę w warszawskim Seminarium Duchownym, był prefektem w Szkole Pielęgniarek przy ul. Chałubińskiego i w Szkole Gospodarczej przy Elektorальной. Tu też ze względu na odpowiednie warunki konspiracyjne miał swoją kaplicę, w której prowadził rekolekcje i dni skupienia. Gromadziła się na

nich inteligencja różnego wieku oraz studiująca na kompletach młodzież akademicka. Podobne dni skupienia prowadził w wielu innych kaplicach rozsianych po Warszawie.

Nie to jednak stanowiło wówczas jego główne zajęcie. Decyzją Prezesa Rady Ministrów i Naczelnego Wodza, gen. W. Sikorskiego, już w listopadzie 1939 r. został powołany do życia Związek Walki Zbrojnej. W funkcjonującej w kraju od czerwca – lipca 1940 r. Komendzie Głównej ZWZ ks. płk T. Jachimowski, ps. „Budwicz”, pełnił funkcję kierownika Szefostwa Duszpasterstwa, gdy zaś 14 II 1942 r. utworzono Armię Krajową, został jej Naczelnym Kapłanem, mianowany na to stanowisko przez biskupa polowego. Znalazł się więc ponownie w wojsku, lecz w jakże odmiennych warunkach. Jak do tego doszło? Biskup polowy opuszczając Warszawę we wrześniu 1939 r. wraz z Naczelnym Dowództwem mianował wprawdzie na swego wikariusza generalnego ks. mjr. Stefana Kowalczyka, ale władze powstającego podziemnego wojska polskiego wybrały dobrze im znanego i ogólnie szanowanego ks. płk. T. Jachimowskiego, jego właśnie po porozumieniu z Rządem Londyńskim i biskupem polowym ustanawiając szefem duszpasterstwa podziemnego wojska. Ks. płk T. Jachimowski przyjął tę funkcję i po raz drugi zorganizował od podstaw duszpasterstwo wojskowe polskiej armii podziemnej. Jego funkcyjny pseudonim brzmiał „NAKASZ” a osobisty „Budwicz”. Właściwą pracę organizacyjną rozpoczął na dobre z chwilą utworzenia Armii Krajowej. Wkrótce zorganizował sprawnie działające duszpasterstwo w już istniejących i stale powstających nowych oddziałach AK na całym terytorium przedwojennej Rzeczypospolitej. Rządził sprawnie i energicznie, wzbudzając podziw w tych, którzy go znali jedynie z okresu pracy wśród młodzieży akademickiej. Najbliższych współpracowników dobrał sobie z szeregów kapłanów wojskowych. Jako były kanclerz Kurii Polowej znał wielu. Innych dobierał spośród księży diecezjalnych i zakonnych, których poznawał w czasie pracy konspiracyjnej. Chętnych nie brakowało. Utrzymywał z nimi systematyczne kontakty. Na początku okupacji najłatwiej można go było spotkać w godzinach porannych w zakrystii kościoła Św. Anny i w bezpośredniej rozmowie otrzymać miarodajne instrukcje i wytyczne.

W późniejszym okresie miał trzy główne punkty kontaktowe: przy pl. Mirowskim w domu przy ul. Elektoralfnej 47; przy ul. Chałubińskiego w Szkole Pielęgniarek, gdzie uczył również religii i której dyrektorka, p. Jadwiga Romanowska, była jedną z dwu sekretarek podziemnej Kurii Polowej; trzecie – na Żoliborzu w jego własnej willi¹². Najczęściej przebywał przy pl. Mirowskim, gdzie też ze względu na większe bezpieczeństwo (plac był bardzo ruchliwy) odbywały się zebrania księży dziekanów AK z całej Polski. Zbiegali się oni w pokoju obok kaplicy, do której można było wejść w razie niebezpieczeństwa pozorując wspólne nabożeństwo. Ks. Jachimowski był bardzo ostrożny, dyskretny, roztropny. Świadomość niebezpieczeństwa grożącego odwieczającym go nie opuszczała go nigdy. Dzięki temu udało się uniknąć „wsypy” w podziemnym duszpasterstwie przez całą okupację. Przystępny, a nawet koleżeński wobec innych, był jednak poważany przez podwładnych, którzy ulegali urokowi jego wielkiej kultury osobistej i taktu. Serce i umysłem obejmował całość powierzonych mu zadań, które spełniał spokojnie i z rozwagą, nie bawiąc się w szczegóły, ale też ich nie lekceważąc. Jako przełożony był wymagający, żądał od podwładnych sumiennego spełniania obowiązków, sam zawsze gotowy do ofiar i poświęceń¹³. Kontakty z Rządem w Londynie i z biskupem polowym utrzymywał systematycznie, pomimo wielu trudności i niebezpieczeństw informując ich o sytuacji w kraju i stanie pracy. Otrzymane od nich instrukcje wiernie wykonywał.

Nie poprzestał jednak na pracy w kraju. Gdy Komenda Główna AK zaproponowała mu zorganizowanie podziemnego duszpasterstwa w Rzeszy dla rodaków wywożonych tam masowo na roboty przymusowe, podjął się tego niezwłocznie. Wraz z dziekanem okręgu krakowskiego, ks. płk. J. Zator-Przytockim, zebrał pewną liczbę księży, którzy pomimo niebezpieczeństw związanych z tą akcją zgłosili do niej swoją gotowość. Wielu z nich przypłaciło to życiem.

¹² Willa ta mieściła się przy ul. Wojska Polskiego 22. Przetrwiała zawieruchę wojenną i powstanie. W 1956 r. została wraz z ogrodem upaństwowiona. 31 V 1941 zmarła w niej matka ks. płk. Jachimowskiego.

¹³ Ks. płk dr Mieczysław Paszkiewicz, *Ks. prałat Tadeusz Jachimowski, G. kanclerz Kurii Polowej, wicektor kościoła Św. Anny, Naczelny Kapelan AK*, maszynopis w posiadaniu autora.

Joanna Sosnowska

Cenzura carska wobec sztuk plastycznych

Aleksander Brückner kreśląc dzieje kultury polskiej napisał: *Grobowa ciszę z roku 1832 zastąpiła cmentarna w roku 1864*. Umilkło wielu poetów, pisarzy, publicystów, ale również zamarł śpiew i śmiech. Znamienne są wspomnienia z pobytu w Warszawie niemieckiego korespondenta, Fritza Wernicka, badającego zjawiska charakterystyczne dla rozwoju dużych miast. W 1876 r. odwiedził on Warszawę, w której najbardziej zadziwiła go cisza panująca nawet na targowiskach. Rzeczywiście, zbiorowy śpiew był zakazany, nigdzie publicznie nie mogły być wykonywane polskie pieśni narodowe, nawet księdza idącego z ostatnią posługą do chorego nie wolno było anonsować dzwonkiem niesionym przez ministranta. Uroczystości odsłonięcia pomnika Adama Mickiewicza w 1898 r. zgodnie z rozporządzeniem gubernatora odbyły się bez śpiewów.

W badaniach nad sztuką środowiska warszawskiego II poł. XIX w. prawie całkowicie pomijano sprawy polityczne, przeważnie ograniczając się do stwierdzenia, iż władze zaborcze wpłynęły hamująco na rozwój kultury. Ogólnikowe opinie o zacofaniu Warszawy, jej niechęci do sztuki, ciasnocie poglądów, drobnomieszczańskich gustach są nie tyle fałszywe, bo tak było w istocie, ile niesłuchanie powierzchowne i pomijają przyczyny. Właściwie nigdy nie starano się rozjaśnić tamtych spraw, zatrzymując się na skutkach, co najwyżej powołując się na powszechnie znane fakty związane z rusyfikacją szkolnictwa i instytucji publicznych. Dopiero w ostatnich latach zaczęły się pojawiać prace ukazujące, jak dalece życie społeczne było zniekształcone przez obcą władzę.

Cmentarna cisza to także nakaz milczenia w sprawach dla narodu najważniejszych. Milczano z przymusu i z wewnętrznej potrzeby. Skutki tego stanu obserwujemy do dziś. Nigdy nie dowiemy się o wielu sprawach, które obawiano się poruszyć nawet w osobistej korespondencji i o tych,

które były zbyt bolesne, aby upamiętniać je w literaturze i sztuce. Inne, domagające się wypowiedzenia, przedstawiano w sposób ukryty dla niepożądanych oczu, zaś dziś często niemożliwy do zrozumienia.

Dopiero niedawno zwrócono uwagę, iż obraz Warszawy rysujący się w „Lalce” Prusa i innych utworach literackich tej epoki jest bardzo zniekształcony, a może nawet fałszywy. W powieściach pomijano wszystkie obce, zakłócające przestrzeń miasta elementy, od budynków cerkwi poczynając, zaś na rosyjskich szyldach i mundurach żołnierzy kończąc. Starano się je usunąć również z życia. Kiedy na placu Saskim zaczęto wznosić cerkiew, Stanisław Krzeziński przyrzekł nigdy więcej tamtędy nie przechodzić. Warszawscy artyści malowali widoki miast włoskich, niemieckich i francuskich, ulice we dnie i w nocy, kawiarnie, kościoły, pałace itp. We własnym mieście dostrzegali tylko podwórka, zaułki, targi i postacie zaludniające te miejsca nędzy. Nieliczne przedstawienia spacerów w Ogrodzie Saskim, przejażdżek w Alejach Ujazdowskich i powrotów z balów też nie ukazywały miasta. Między tym „wielkim” światem a zaułkami nie było nic: ani ulic, ani ludzi.

Milczenie, jakiegokolwiek by ono było, wynikało z niewoli, zaś mechanizmem do niego nakłaniającym była cenzura. Jak zauważył Krzysztof Dmitruk: *Odległym (i właściwym) adresatem poczynań cenzora jest jednak nadawca. Chodzi o uruchomienie mechanizmów autokontroli. Cenzura naprawdę skuteczna jest wtedy, gdy cały ciężar prowadzenia nadzoru i obowiązek dokonywania selekcji przejmie na siebie sam autor. Prowadzi to oczywiście do zmiany adresata przygotowywanego komunikatu. Czytelnik zostaje przesunięty niejako na plan drugi, pierwsze miejsce zajmuje instytucja kontroli*¹. Wydaje się jednak, iż przy istnieniu stałej i uporczywej cenzury pomiędzy autorem a odbiorcą może się nawiązać specjalny, nieuchwytny dla kontrolujących sposób porozumiewania. Trudno tu dyskutować, czy niesie to skutki pozytywne, czy też nie, zazwyczaj jednak znacznie zwęża krąg odbiorców czyniąc ze sztuki narzędzie polityki. Ten sposób porozumiewania się historia literatury określa mia-

¹ K. Dmitruk, *Nowy świat na opak*, w: *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*, Ossolineum 1986, s. 41-65, red. A. Brodzka, M. Hopfinger i J. Lalewicz.

nem mowy ezopowej, niegdyś Ignacy Matuszewski zwał ją okultystyczną, zaś potocznie mówiono o czytaniu między wierszami widząc w tym nieodłączny element psychiki niewoli. Odczucie jej jest konieczne, aby zrozumieć dzieła, które wydała tamta epoka. Trudno tego dokonać po tak wielu latach, kiedy wprawdzie starano się naprawić wszystkie psychiczne skrzywienia, a później udawano, iż nie były tak znaczne i ustępowały ważniejszym sprawom społecznym. Dziś, aby odtworzyć ówczesne nastroje, należy zacząć od podstaw, a więc przede wszystkim od cenzury. Zagadnienia te stosunkowo najlepiej zostały przebadane na gruncie historii teatru i prasy, natomiast w dziedzinie sztuk plastycznych nigdy nie były poruszane. Zasadniczą trudność stanowi brak materiałów źródłowych, które tylko w nieznacznej części zachowały się w Polsce.

Historia cenzury rosyjskiej na terenie Królestwa Polskiego została nakreślona przez Franciszkę Ramotowską². Z konieczności sprawy te jako daleko wykraczające poza omawiany problem należy w tym miejscu pominąć, trzeba jednak powiedzieć, że w ciągu blisko stu lat wyszło wiele ustaw oraz niezliczone dodatkowe okólniki, tajne i jawne instrukcje. Obowiązywały również niczym nie regulowane, wprowadzane przez poszczególnych urzędników zasady uzależniające całą maszynę od humoru i przekupności cenzora. Wszystkie podstawowe ustawy w pewnej mierze dotyczyły również sztuk pięknych, choć nie precyzowały wielu zagadnień. Nie ma żadnych wątpliwości, iż kontrolowano dzieła przywożone z zagranicy, przede wszystkim te przeznaczone na wystawy publiczne. Pod szczególnym nadzorem znajdowały się wszelkie sztuki powielane, a więc drukarnie, zakłady litograficzne i fotograficzne. Cenzura czasopism obejmowała również ilustracje. Była to cenzura prewencyjna, czyli – jak wówczas mówiono – uprzednia, a więc szczególnie hamująca rozwój wszelkiej twórczości. W działalności wydawniczej, handlu książkami, grafikami, fotografiami i obrazami należało mieć specjalne zezwolenie. Wydawała je kancelaria generała gubernatora na podstawie przedstawionych świadectw o niekaralności, o dobrym sprawowaniu oraz dokumentów potwierdzających posiadanie stosownego lokalu. W przypadku uzyskania zezwolenia należało podpisać zobowiązanie, iż nie będzie się zmieniać

miejsca przedsiębiorstwa bez zgody władz, zajmować niedozwolonymi cenzurą sprawami i w ogóle będzie się przestrzegać przepisów określonych w pozwoleniu na podjęcie działalności. Właściciele wszelkich zakładów graficznych, fotograficznych, drukarni, sklepów z grafikami i księgarń musieli posiadać specjalną książkę zwaną sznurową, w której odnotowywano transakcje oraz liczbę drukowanych czy odbijanych egzemplarzy. Stanowiła ona podstawę do kontroli przeprowadzanych przez powołanych do tego inspektorów podlegających gubernatorowi Warszawy. Zapewne w sklepach z obrazami również istniały takie książki. Musiał być także w podobny sposób prowadzony nadzór nad handlem sztuką w salonach artystycznych, nawet – a może przede wszystkim – w Zachęcie.

W świetle obecnej wiedzy działalność Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych jawi się jako nieznacznie tylko zakłócone przez zaborcę pasmo szczęśliwie układających się aktów współpracy z władzami i publicznością. Jednocześnie obarcza się Zachętę winą za obniżenie artystycznych aspiracji, komercjalizację, schlebienie płaskim gustom. Uważa się ją często za źródło wszelkiego zła w naszej sztuce, ponieważ skupiła ludzi o ograniczonych horyzontach i konserwatywnych poglądach. Przyczyny tej rzeczywiście nie najlepszej sytuacji, w której znalazło się Towarzystwo już w kilka lat od chwili powstania w 1860 r. i nie wydobyło się z niej do końca ubiegłego stulecia, były znacznie ważniejsze niż indywidualne gusta członków Towarzystwa. Wszystkie polskie instytucje społeczne oraz większość znajdujących się w rękach prywatnych placówek o charakterze kulturalnym jak np. wydawnictwa, realizowały program polityczny. Było to oczywiste dla władz carskich, dlatego obserwowały je ze szczególną wnikliwością.

Najlepiej znane są dzieje Kasy im. J. Mianowskiego, również oskarżanej przez potomnych o konserwyzm i ograniczanie horyzontów. Zygmunt Szweykowski kreśląc jej historię wspominał, jak bardzo dbano o zachowanie Kasy starając się, aby w żaden sposób władza nie mogła zarzucić odstępstwa od statutu. Publiczna krytyka Kasy była bardzo

² F. Ramotowska, *Warszawskie Komitety Cenzury 1832–1915*, w: „Studia warszawskie”, t. IX, *Warszawa XIX wieku*, z. 2, 1971, s. 265–294.

źle widziana, obowiązywała lojalność w obliczu wroga. Często trudno było przewidzieć, co wywoła tragiczną w skutkach lawinę represji, nie wolno było dawać po temu okazji. Dlatego nie przyjmowano nowych członków, którzy swym pochopnym postępowaniem mogliby ściągnąć uwagę władz. Zabrakło w Kasie radykalnych pozytywistów, jak A. Świętochowski i A. Bem, choć na innym gruncie, np. w tajnym Towarzystwie Literackim, współpracowano z nimi bez zastrzeżeń. Kasa była dobrem nadrzędnym, o jej utworzenie zabiegano długie lata i należało ją chronić przed groźbą likwidacji. Podobnie rzecz się miała ze starszym o ponad 20 lat Towarzystwem Zachęty Sztuk Pięknych. Powstawało ono w nieco łatwiejszych czasach, ale musiało się przystosować do zmieniających się warunków i przetrwać. Edward Krasinski wspominając gości Radziejowic, a wśród nich Lucjana Wrotnowskiego, wiceprezesa Zachęty, pisał o niej jako o *jednej z nielicznych, dozwolonych przez rząd rosyjski placówek, gromadzących w tym przypadku pod płaszczykiem sztuki, jak zawsze w Warszawie, ludzi różnych zawodów dla uprawiania tajnej działalności narodowej*³. Trudno w tej sytuacji dziwić się, że bezkompromisowa krytyka Zachęty dokonana przez Cypriana Godebskiego, rzeźbiarza stale mieszkającego za granicą, który na krótko zawitał do Warszawy i zapewne niewiele rozumiał z panujących tu zwyczajów, została bardzo źle przyjęta. Wprawdzie nie on jeden krytykował działalność Towarzystwa, ale nigdy ataki te nie były tak bezwzględne, choć i miejscowi publicyści nie zawsze orientowali się w polityce prowadzonej przez Komitet Zachęty. Bardzo interesująca w tym względzie wydaje się sprawa poruszona przez Stanisława Witkiewicza w artykule z początku 1889 r. o dwukrotnym odrzuceniu przez Zachęte obrazów J. Chełmońskiego. Po raz pierwszy stało się to u początku jego kariery, po raz drugi po latach, kiedy towarzyszyła mu sława zdobyta za granicą. Można śmiało przypuszczać, iż za drugim razem przyczyny tej decyzji były pozaartystyczne. W Komitecie decydującym o przyjęciu obrazów zasiadali w tym czasie ludzie bardzo przychylni Chełmońskiemu, wystarczy wymienić H. Sienkiewicza i L. Wrotnowskiego. W niecałe dwa lata po tym wydarzeniu, w 1890 r., w Zachęcie odbyła się wystawa kilkunastu prac malarza. Znalazły się na niej również te odrzu-

cone. W rok później na międzynarodowej wystawie sztuki w Berlinie, gdzie po raz pierwszy artyści polscy z trzech zaborów dzięki staraniom Wrotnowskiego wystąpili razem, Chelmoński miał najwięcej obrazów. W Komitecie Zachęty przez ten czas nie zaszły żadne ważne zmiany, czyżby zatem tak diametralnie zmienili poglądy jego członkowie? Jest to mało prawdopodobne. Decyzja odrzucenia obrazów Chelmońskiego zdziwiła wielu, co znalazło odbicie w prasie, ale nawet napastliwy artykuł Witkiewicza nie wywołał polemik, które przecież zdarzały się z bardziej błahych powodów. Wszystko to nasuwa przypuszczenie, iż rzeczywiste powody nie były natury artystycznej. Chelmoński przez kilkanaście lat mieszkał w Paryżu stykając się z różnymi kręgami emigracyjnymi, przyjaźnił się z Bohdanem Zaleskim, znał rodzinę Mickiewiczów i choć sam nie zajmował się polityką, musiał być znany władzom. Jego powrót do Warszawy wywołał wiele szumu: był sławny, zwracał uwagę ekscentrycznym ubiorem i zachowaniem. To były wystarczające powody, aby wstrzymać się od pokazywania więcej niż jednego jego obrazu. Witkiewicz będąc bezkompromisowy i fanatyczny w ocenie spraw dotyczących sztuki mógł tej ewentualności w ogóle nie brać pod uwagę, zresztą sam w liście do nieznanego adresata z tego właśnie okresu pisał: *Tak mało znam stosunki warszawskie i ustrój Tow. ZSP, że nawet nie wiem, kto w Komitecie zasiada*³.

Choć nie zachowało się archiwum Zachęty, mamy wystarczające dowody ingerencji władz carskich w jej wewnętrzne sprawy. Pisał o tym Franciszek Gawroński w wydanej w Krakowie pod pseudonimem Stanisław Wigura broszurze pt. „Dziesięciolecie cenzury rosyjskiej w Królestwie”: *Nie w mniejszym stopniu, niż literatura, kontrolowane jest przez cenzurę malarstwo i w ogóle wszystko, co ma związek ze sztukami pięknymi w całej ich rozciągłości. Żaden rysunek nie może być zamieszczony w piśmie ilustrowanym, który by nie był wpiery przedstawiiony cenzorowi i nie uzyskał aprobaty; żaden obraz nie może być wystawiony ani w Salonie Krywulta, ani Towarzystwie Zachęty Sztuk Pięknych bez*

³ E. Krasieński, *O Radziejowicach i ich gościach niektórych (ze wspomnień o Sienkiewiczach)*, Warszawa 1934, s. 32.

⁴ Cyt. za: S. Witkiewicz, *Sztuka i krytyka u nas*, Kraków 1971, red. J. Z. Jakubowski, słowo wstępne i komentarze M. Olszaniecka, s. 925–926.

poprzedniego pozwolenia cenzury. Na tem jednak Komitet cenzury nie poprzestaje – Jankulio i jego wybrańcy rozciągają i na tę dziedzinę swoje poglądy polityczne, rusyfikacyjne. Dla scharakteryzowania, w jaki sposób cenzura traktuje sztukę, przytoczę fakt następujący: na konkurs, który odbył się niedawno, cenzura odrzuciła następujące obrazy: „Posłowie przed Jadwigą”, „Rzeź Kurcewiczów przez Bohuna”, „Leszek Czarny”, „Kobiety w kąpielu” i portret. Jest to przykład jeden z tysiąca. Ciekawe są motywy odrzucenia: trzy pierwsze obrazy padły ofiarą dlatego, że są historyczne; „Kobieta w kąpielu” wydała się panu Jankulio obrazem niemoralnym (o biedna moralności). Wszystko to jest niczym w porównaniu z przyczyną odrzucenia ostatniego z wymienionych. Był to portret w stroju francuskim, cenzura odrzuciła go z tej racji: czy to nie jest czasem portret rewolucjonisty Robespierre’a!

Z tekstu wynika, iż sam prezes Warszawskiego Komitetu Cenzury (WKC) Jankulio zajmował się sprawami Towarzystwa, ale najcięższe czasy przyszły, kiedy zainteresował się nią również nominalny prezes, czyli kurator warszawskiego okręgu naukowego, Aleksander Lwowicz Apuchtin. Bezpośrednią przyczyną ostrego konfliktu między nim a Komitetem TZSP były zabiegi L. Wrotnowskiego w sprawie zorganizowania w Petersburgu wystawy artystom żyjącym w różnych częściach Polski. Apuchtin do tego nie dopuścił, usunął Wrotnowskiego i chciał zdławić Zachętę. Żądał, aby przedstawiano mu korespondencję do podpisu, szczególnie tę kierowaną do WKC. Wtrącał się w sprawy finansowe i personalne. Domagał się organizowania wystaw rosyjskich artystów i podawania narodowości w spisach wystawiających w Zachęcie. Wspomniane przygotowania do wystawy były właściwie tylko pretekstem. Rozległy plan rusyfikacji kraju energicznie wprowadzany w życie przez generała gubernatora Józefa Hurkę i współpracującego z nim Apuchtina musiał również objąć Zachętę. Zgodnie z nim od 1891 r. roczne sprawozdania z działalności Towarzystwa były drukowane w dwóch językach, dotyczyło to również podpisów pod obrazami i na premiach. Komitet zrezygnował z podpisywania tych ostatnich. Na ogłoszeniach rozwieszanych w hotelach, restauracjach i kawiarniach kazano tarczę z syrenką zastąpić paletą malarską, podobnie z okładki albumu przeznaczonego na premię

musiano usunąć herb Warszawy. Apuchtin nie dopuścił w 1895 r. do wykonania jako premii reprodukcji obrazu J. Brandta „Powrót lisowczyków” jako powód podając, iż *bandy zbójckie Lisowskiego rabowały na obszarach cesarstwa rosyjskiego, dopóki nie zostały stamtąd doszczętnie wypędzone*. Konflikt z Apuchtinem nazwano w księdze pamiątkowej wydanej z okazji 75-lecia TZSP *najdramatyczniejszym aktem walki o polskość Zachęty*.

Henryka Secomska omawiając cenzurę teatralną w Królestwie Polskim w II poł. XIX w.⁵ wyróżniła pięć zagadnień, na które szczególnie zwracał uwagę Warszawski Komitet Cenzury. Przede wszystkim tropiono wszelkie przejawy patriotyzmu zarówno w utworach dotyczących zjawisk najnowszych jak i w dziełach o charakterze historycznym. Następnie przestrzegano, by nie przedostały się żadne postępowe myśli piętnujące istniejące stosunki społeczne. Trzecie zagadnienie to ochrona monarchii posunięta do tak absurdalnych rozmiarów, iż zastrzeżenia budził nawet „Hamlet”. Czwarty obszar dotyczył religii, oczywiście przede wszystkim prawosławnej, co wyraźnie podkreślały ustawy. Wreszcie jako piąty problem występowały wszelkie kwestie mniejszości narodowych, mogące nasuwać skojarzenia z rusyfikacją kraju. W tej grupie problemów znalazły się również kwestie żydowskie, bardzo różnie wykorzystywane przez władze do wewnętrznych rozgrywek politycznych.

Ten zestaw problemów szczególnie tropionych przez cenzurę teatralną można również odnieść do innych dziedzin kultury, choć oczywiście bardzo wiele zależało od środków wypowiedzi. Cenzura sztuk plastycznych była o tyle odmienna, o ile różnicę tę narzucało samo twórczo, obserwujemy więc inne rozłożenie nacisków. Niemniej materiał porównawczy jest bardzo cenny przy znikomości materiałów źródłowych. Tak więc śledząc poczynania cenzury w stosunku do literatury, teatru, dziennikarstwa, muzyki itp. można wysnuć wiele wniosków przydatnych na gruncie sztuk plastycznych. Należy jednak być ostrożnym, ponieważ środki wyrazu stanowiły ważny element w ocenie dzieła przez cenzorów. Dobrym przykładem może być „Ogniem

⁵ H. Secomska, *Warszawska cenzura teatralna 1863–1890*, w: *Teatr polski od 1863 r. do schyłku XIX w.*, red. T. Sivert, t. III, Warszawa 1982, s. 281–310.

i mieczem" Sienkiewicza, które – jak wiadomo – bez większych przeszkód ukazało się drukiem najpierw w odcinkach w „Słowie” i wkrótce potem w wydaniu książkowym. Ukazał się również album z ilustracjami do powieści. Nigdy jednak nie dopuszczono do wystawienia przeróbek scenicznych powieści. Te niekonsekwencje w działaniu cenzury były zarówno dla twórców jak i odbiorców wielką szansą. Niestety istniały też tematy objęte całkowitym zakazem. Do najbardziej prześladowanych należały: insurekcja kościuszkowska, Konstytucja 3 Maja, powstanie listopadowe i styczniowe.

Również artyści podejmujący te tematy byli źle widziani. Pisał o tym Gawroński: *Niektórzy malarze i rysownicy, jako nie szanujący majestatu Rosji, zupełnie są zakazani przez cenzurę – do tego stopnia, że najdrobniejszy szkic ich przejść nie może w Królestwie. W Komitecie Cenzury nazwiska ich są wyklęte, jak się wyklina w cerkwiach rosyjskich dotychczas imię Mazepy, który śmiał się buntować przeciwko Białemu Carowi. Jeżeli uda się czasem przeszwarować jakiś obraz wyklętego malarza, ze względu na jego wartość artystyczną – to chyba pod cudzym nazwiskiem. Niektórzy malarze krajowi, nie posiadający łaski cenzury, muszą urządzać wystawy swoich obrazów w salonach prywatnych, skutkiem czego naturalnie dostęp do nich może być tylko bardzo małej części publiczności.* Tekst tej broszury jest pełen emocji, był pisany pod wpływem własnych doświadczeń wyniesionych w ciągu kilkuletniej pracy w redakcji „Kłosów” i choć wielu podanych w nim faktów nie można dziś sprawdzić, należy go potraktować jako wyraźną wskazówkę. Wiadomo, iż odbywały się wystawy w pracowniach, a nawet w mieszkaniach. Wspomina o tym Janina Wiercińska⁶, jako przykład podając dwie wystawy Andriollego i jedną rzeźbiarza, Kazimierza Ostrowskiego. Musiało ich być więcej, ale ze względu na konspiracyjny charakter nie zostały nigdzie odnotowane.

Trudno dziś dociec, czy rzeczywiście byli artyści całkowicie pozbawieni możliwości pokazywania prac w Królestwie. Nie ma natomiast najmniejszej wątpliwości, że istniały dzieła ściśle zakazane, zaś na ich autorów władza spoglądała ze szczególną uwagą. Należał do nich Matejko, który wbrew opiniom o powszechnym uwielbieniu żywionym przez warszawiaków nie był tu dobrze znany. Wiele jego obrazów

przez długie lata nie miało prawa przekroczenia granicy. Do 1906 r. nie pokazano i nie reprodukowano w czasopiśmie ani „Rejtana“, ani „Kościuszki pod Racławicami“, czyli dwóch obrazów o szczególnej wartości artystycznej i politycznej. Wyjątek stanowił luksusowy album wydany nakładem S. Lewentala, którego odbiór był ograniczony zarówno małym nakładem jak i wysoką ceną. Znalazły się w nim i „Batory pod Pskowem“, i „Rejtan“, ale niestety nie był on wolny od wpływu, jaki na całą naszą kulturę wywierała cenzura. Widoczne jest to w komentarzach autorstwa K. W. Wójcickiego do poszczególnych obrazów, często aż śmiesznych z powodu przeróżnych eufemizmów i niedomówień. Np. pod reprodukcją „Wernyhory“ umieszczono podpis: „Wieszczba ukraińskiego lirnika“, zaś w tekście komentarza nie znalazło się ani jedno słowo, o jaką to przepowiednię chodzi. Podobnie uczyniono, kiedy „Tygodnik Ilustrowany“ zamieścił drzeworyt według tego obrazu – podpisano go „Wieszczbiarz – lirnik“. Przepowiednia Wernyhory głosiła odrodzenie Polski w dawnych granicach. Po raz pierwszy jej tekst opublikowano za sprawą Lelewela w warszawskim dzienniku powstańczym „Patriota“ w grudniu 1830 r. Odegrała ona ważną rolę w rozwoju polskiej myśli demokratycznej oraz w podtrzymywaniu idei istnienia Polski w granicach sprzed 1772 r., a co za tym idzie solidarności Polaków, Litwinów, Ukraińców i Białorusinów. Były to wystarczające powody, aby imię Wernyhory nie pojawiło się w podpisie pod obrazem. Oczywiście tym samym próbowano zmienić jego wymowę.

Wśród dzieł Matejki zakazanych przez cenzurę znalazł się również „Poczet królów i książąt polskich“ z tekstem objaśniającym Stanisława Smolki. W protokole z posiedzenia WKC decyzję tę umotywowano tym, iż w ogłoszonym o tym wydawnictwie *prospekcie* powiedziano m.in., że jest podjęte w patriotycznym celu, bowiem malarskie przedstawienia Matejki przemawiają silniej do serca i wyobraźni od historii pisanej, zatem wydawnictwo w każdym domu polskim stanowić będzie drogą pamiątkę⁷. Zastrzeżenia cenzury wzбудziła

⁶ J. Wiercińska, *Grupa zawodowa artystów plastyków w Polsce w drugiej połowie XIX w.*, w: *Inteligencja polska w XIX i XX wieku. Studia*, t. 4, pod red. R. Czepulisa-Rastensis, PWN, Warszawa 1985, s. 99–134.

⁷ Wszystkie cytaty z protokołów pochodzą z AGAD, zespół *Warszawski Komitet Cenzury*.

również karta tytułowa ozdobiona orłem *jednogłowym*, co podkreślali cenzorzy.

Z protokołów posiedzeń WKC znane są również fakty, iż z czasopism sprowadzanych z Krakowa kazano wycinać reprodukcje obrazów autora „Grunwaldu”. Inne wydawnictwa zatrzymywano tylko dlatego, że był tam wymieniony obraz „Kościuszko pod Racławicami”. Nie dopuszczano również do sprzedaży w Królestwie książki Stanisława Tarnowskiego o Matejce motywując to słowami: *Pracą poświęconą wszechstronnej charakterystyce życia i artystycznej działalności krakowskiego malarza Matejki, przenikniętą do fanatyzmu polską patriotyczną tendencją. Jej autor, znany profesor Tarnowski, ze szczególną nienawiścią i pogardą odnosi się do wszystkiego co rosyjskie, posługując się przy tym tendencyjnymi obrazami Matejki, który jak wiadomo we wszystkich swoich dziełach wprost lub pośrednio dotykał Rosji, odnosząc się do niej dokładnie z takimi uczuciami, jak jego wielbiciel, autor książki.*

Skąpe w Polsce piśmiennictwo o sztuce, w Warszawie było pozbowione w dużej mierze tego, co wydawano w Galicji. Cenzura nie dopuściła również takich książek, jak W. Łuszczkiewicza „Po zamknięciu wystawy sztuki polskiej. Uwagi i spostrzeżenia”, J. Mycielskiego „Sto lat dziejów malarstwa w Polsce 1760–1860”, J. Wiesenberga „Szkic biograficzny o Maurycem Gottlieb”. Brak wybitnych pozycji z zakresu polskiej historii sztuki ujemnie wpłynął na jej znajomość oraz na świadomość artystyczną publiczności. Również krytyka artystyczna była bardzo mocno skażona przez cenzurę. Dziś niesłusznie często zapominamy, że nie o wszystkim można było pisać wprost i oskarża się autorów o dyktando. Nie bez znaczenia są tak drobne fakty, iż obraz Jacka Malczewskiego „Śmierć Ellenai” był pokazywany w Warszawie pt. „Na łożu śmierci”. Tylko część prasy pozytywistycznej nieco łagodniej kontrolowana ze względu na swój ugodowy charakter mogła sobie pozwolić na wskazanie literackiego źródła obrazu. W innych czasopismach używano do tego przeróżnych słownych rebusów, zapewne nie dla wszystkich czytelników zrozumiałych. Wojciech Gerson w „Tygodniku Ilustrowanym” zacytował nawet krótki dwuwiersz wyjęty z poematu, ale nie podał ani autora, ani tytułu.

Również inne obrazy Malczewskiego napotykały trudności ze strony rosyjskich cenzorów. Podobnie jak w przypadku Matejki sama wzmianka o zakazanym dziele w jakiejś galicyjskiej publikacji wystarczała, by nie dopuszczano jej do sprzedaży w Królestwie. Publiczność warszawska poznała „syberyjskie” obrazy Malczewskiego w kilkanaście lat po ich powstaniu, na przełomie 1905 i 1906 r., kiedy w wyniku rewolucyjnych wystąpień cenzura na krótko została zawieszona. Podobnie twórczość miejscowych malarzy podejmujących wątek powstańczy i katorżniczy pozostała długo nie znana. Prawdopodobnie takich dzieł było niewiele, tworzyli je dawni zesłańcy, jak Kazimierz Alchimowicz, Aleksander Sochaczewski, Stanisław Wroński. W literaturze pięknej ezopowość środka wypowiedzi pozwalała na przekazanie informacji nie wprost, ale przez różnego rodzaju tropy. Mimo to zarówno Adam Szymański – najpopularniejszy autor syberyjskich nowel i powieści – jak i pisarze czasami tylko poruszający te sprawy, np. Maria Rodziewiczówna, drukowali swe utwory w Petersburgu, gdzie cenzura w stosunku do polskich tekstów była znacznie łagodniejsza niż w Warszawie. Książka tam wydana prędzej czy później trafiała do księgarni w Królestwie, choć przeważnie w niewielkiej liczbie egzemplarzy, natomiast „nieprawomyślny” obraz pokazywany np. w Krakowie nie miał szans zawisnąć w Zachęcie. Artyści warszawscy chcąc publicznie pokazać tragizm losów zesłańców malowali ich powroty do domów i nędzę tych, którzy pozostali.

Trzecim artystą, którego twórczość władze rosyjskie szczególnie dyskryminowały, był Artur Grottger. Jego cykle rysunkowe były znacznie mniej znane, niż to się obecnie wydaje. W żadnym z warszawskich czasopism nie reprodukowano aż do końca 1905 r. „Warszawy” i „Polonii”, „Lituanii” tylko częściowo, również pojedyncze dzieła o tematyce powstańczej zostały całkowicie pominięte. Jedynie „Wojna” – cykl przez samego autora pomyślany jako dzieło o wymowie uniwersalnej, co skwapliwie podkreślali wszyscy warszawscy komentatorzy, jakby chcąc wykluczyć możliwość skojarzeń z powstaniem – była kilkakrotnie reprodukowana zarówno w pismach jak i w samodzielnych albumach. Sława, którą Grottger cieszył się w Galicji, była tak

wielka, że przeniknęła mimo kordonu do Królestwa. Wśród literatów istniał swoisty kult jego prac. Pisali o nim pozytywiści i konserwatyści, publicyści, poeci, ludzie parający się krytyką artystyczną i powieściopisarze, ale mimo wielości znakomitych nazwisk wszystkie artykuły o artyście zamieszczone w prasie warszawskiej mają jeden wspólny rys – są bardzo ogólnikowe, ograniczają się do krótkiego życiorysu, ubolewań nad wczesną śmiercią artysty i zachwytów nad kartonami „Wojny”. W nielicznych wymienione są jeszcze jakieś inne dwie czy trzy mniej ważne prace. W warszawskich salonach artystycznych ze znanych dzieł Grottgera pokazano jedynie „Szkolę szlachcica”. Inne, nieliczne, nie stały się nigdy sławne. Wśród mieszkańców Warszawy krążyły fotografie zakazanych prac Grottgera, zupełnie nieprawdopodobne wydaje się jednak, aby ściany pokoiów we dworze nad Niemnem zdobiły karty z „Lituanii”, jak pokazano w filmie Z. Kuźmińskiego.

Do grona artystów nie mających możliwości zaprezentowania całej swej twórczości w Królestwie należeli również Jan Styka i Wojciech Kossak. WKC zakazał rozpowszechniać katalog paryskiej wystawy Styki, ponieważ znajdowały się na niej dwa nieprawomyślne obrazy. Pierwszy przedstawiał Bogurodzicę otoczoną przedstawicielami polskich stanów w modlitewnych pozach. Na drugim była pokazana syryjska prorokini przepowiadająca upadek państwa judejskiego, ale z komentarza do obrazu wynikało, iż artysta miał na myśli swoją ojczyznę, co zresztą według cenzora było widać w rysunku postaci.

Wojciech Kossak w 1898 r. wszczął energiczne przygotowania do wykonania w Warszawie panoramy „Bitwa pod Somosierrą”. Prace były rozpoczęte, zainwestowano duże pieniądze, ale ostry sprzeciw generała gubernatora, ks. Aleksandra Imeretyńskiego, skierowany w liście do Wielkiego Księcia Włodzimierza Aleksandrowicza, początkowo bardzo Kossakowi przychylnego, przeciął wszelkie przygotowania. Generał podejrzewał, iż *rozpostarcie przed oczami łatwo zapalającej się polskiej publiczności występujących w tej panoramie byłych polskich ułanów w chwale zwycięstwa pod Somosierrą /.../ niewątpliwie posłuży jako doskonały grunt dla przekształcenia się panoramy w arenę demonstracji.*

Wszyscy wymienieni artyści: Matejko, Malczewski, Grottger, Styka i Kossak, byli związani ze środowiskiem galicyjskim, posiadali tam określony krąg odbiorców, prezentacja ich obrazów w Warszawie ten krąg rozszerzała, ale nie miało to decydującego znaczenia dla określenia ich pozycji artystycznej. Niemożność pokazania jakiegось dzieła w Warszawie nie oznaczała dla nich milczenia. Zupełnie inaczej przedstawiała się sytuacja artystów związanych z Królestwem, a więc przede wszystkim z Warszawą. Wielu z nich wyjechało za granicę i tam starało się rozwinąć skrzydła, tylko czasami nadsyłając swe prace na wystawy w Zachęcie. Ich twórczość, choć niewątpliwie zawierająca wiele elementów czysto polskich, często czerpiąca z polskiego folkloru, historii i pejzażu, podlegała odmiennym mechanizmom. Artysta zawsze należy do pewnej publiczności i jest od niej zależny. Publiczność warszawska była chora, kaleka, pozbawiona możliwości swobodnego wyboru i to odbijało się na twórczości. Malarz Kazimierz Lasocki wspominając swe młode lata tak pisał: *W owych czasach niedociągnięcia artystyczne latano konspiracyjnym patriotyzmem tak, że na przykład zwykła chata malowana w jakimś brudnym sosie, który miał wyobrażać mrok, światło w oknie, a przed chatą mająca postać, konspiracyjnie nazywała się „Zebranie spiskowców”, a owa postać źle malowana – wystawiona czujka. Maszyński namalował dość słaby obraz przedstawiający kilku jeźdźców w polskich strojach – co oficjalnie było tolerowane – podjeżdżających drogą do wrót, które pacholek otwiera, podpierając kamieniem, a we wrotach stoi gościnny gospodarz, także w polskim kontuszu z gąsiorem miodu i pełną szklanicą, witając młodych gości. Pod obrazem wisiała kartka z tytułem „Powitanie”. Ktoś „i” przerobił na „s” i wyszło „powstanie” i obraz miał wielkie powodzenie⁸.*

Lasocki problem mocno strywalizował i ośmieszył. Pokolenie, do którego należał, osiągnęło pełnię artystycznego rozwoju już w odrodzonej Polsce i w imię czystości sztuki odrzuciło doświadczenia poprzedniej epoki, a przede wszystkim pozbyło się psychicznego ciężaru niewoli. Anna Leo ulegając modernistycznym nastrojom nazwała go naj-

⁸ K. Lasocki, *Wspomnienia*, IS PAN, Zbiory Specjalne, nr inw. 46, k. 136-137.

większym hamulcem dla rozbudzenia istotnych zamięłowań artystycznych.

Lata po odzyskaniu niepodległości aż po dzień dzisiejszy zatarły prawdziwy obraz Polski gnębionej przez zaborców w jej codziennym życiu. Szybko zapomniano, że w Cytadeli nie tylko więziono powstańców i rewolucjonistów, ale również Piotra Chmielowskiego za udzielanie lekcji polskiego, że język ten był prześladowany we wszelki dostępny sposób w mowie i w piśmie. Zapomniano o cerkwiach górujących nad Warszawą i fortyfikacjach otaczających ją ze wszystkich stron, o paszportach potrzebnych, aby odwiedzić krewnych w innej części Polski, i o rublach, którymi płacono w sklepie. Rolę cenzury też zbagatelizowano dostrzegając tylko najbardziej jaskrawe skutki jej istnienia, a przecież największe spustoszenie wywołała właśnie w psychice ludzi narzucając im autocenzurę. To nie zła wola członków Komitetu Zachęty zmuszała do malowania wzruszających widza obrazów z historii Polski i naiwnych scen rodzajowych, to cenzura i zgnębiona przez obcą władzę publiczność wiązały artystom ręce. Byli w potrzasku.

La censure tsariste et les arts plastiques

Un sujet vierge ou presque: l'incidence de la censure tsariste sur la qualité et le contenu des beaux-arts en Pologne, dans la zone d'annexion russe. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, le Comité varsovien de la Censure pourchassait toute manifestation de patriotisme dans les oeuvres picturales ou graphiques à thème contemporain ou historique, et interdisait toute critique des rapports sociaux en place, de la monarchie

impériale et de l'orthodoxie. Établis à Cracovie, en zone d'annexion autrichienne, d'éminents peintres tels que Jan Matejko, Artur Grottger ou Jacek Malczewski furent ainsi dans l'impossibilité de présenter tout leur oeuvre à Varsovie et dans les autres villes de la zone d'annexion russe. Semblablement, étaient frappées d'interdit les oeuvres évoquant les insurrections de 1794, de 1830-31 et de 1863.

Mirosław Olędzki

Przesłanie oczekującego chrześcijanina

Myślę, że poezja Tomasza Gluzińskiego stanie się w przyszłości przedmiotem rozważań wielu obszerniejszych prac i tematem niejednej książki. Dlatego też, narzuciwszy sobie rygor zwięzłości, czuję się w pewnym stopniu winny, iż nawet przy tak określonym sformułowaniu zakresu zainteresowań, nie jestem w stanie (albo nie chcę?) przedstawić interpretacji całego obszaru chrześcijańskiej części twórczości zakopiańskiego ARTYSTY WIARYGODNEGO MÓWIENIA. A przecież kształt stworzonej przez poetę wizji świata jest co najmniej podobnie bogaty i różnorodny jak krajobraz, pośród którego żył, pracował zawodowo i realizował powołanie swojego ziemskiego oczekiwania na chwilę, *kiedy czas ruszy z miejsca*:

*i teraz kiedy mnie pytacie jak żyję
czym się zajmuję całymi godzinami dniami latami
odpowiadam zgodnie z prawdą czekam
(„Dopóki zegar“)*

Nie było to jednak oczekiwanie bierne, beznadziejne lub pełne rezygnacji czy obojętności. Nie był to bezruch przedmiotu sensu stricto lub uprzedmiotowionego człowieka. Istota odmienności poety przejawiała się właśnie przez aktywność. Jego artystyczna peregrynacja to wytrwale poszukiwanie optymalnej postawy wobec realiów, w jakich przyszło mu egzystować, wobec samego siebie, wobec Boga będącego adresem wielu apostrof wypowiedzianych przez „oczekującego prawdziwego istnienia“. Czas naznaczony przeczuciem końca i nadzieją początku był również wypełniony dążeniem do wypracowania możliwie nieeklektycznej poetyki dającej szansę dotarcia do odbiorcy w dzisiejszej dobie dewaluacji słowa.

Zanim jednak poeta odnalazł sposób wyrażania treści dla siebie nicobojętnych i głos artysty stał się inny od wszyszt-

kich, twórczość Gluzińskiego w pewnym stopniu ewoluowała. Uważam, że istnieją racje, by nawet postawić pytanie: Omawiając dokładnie poszczególne stadia tych dokonań literackich, powinno się mówić o poezji Gluzińskiego czy też o poezjach? Niemala odległość dzieli przecież hermetyzm języka czterech najwcześniejszych tomów („Wiersze“, „Wokaliza“, „Wątek“, „Motowidło“) od komunikatywności ostatnich wierszy poety, początkową emocjonalną rozrzutność w doborze słownictwa od końcowej oszczędności i zwięzłości, przedmiotową migotliwość rejestrowanych zjawisk od podmiotowego uporządkowania przekazywanej informacji, przewagę sensualistycznej sfery życia od wyraźnego priorytetu dla filozoficznej i etycznej refleksji (obecnej także w utworach przypominających obrazy opisowe), chaos poszukiwań (objawiający się np. w licznych inwersjach czasowych) od spokojnej zadumy nad ukazywanym problemem, zdanie nieustające (bezludnie „przewalające się“ licznymi przerzutniami z wersu do wersu) od składni wyraźnie podporządkowanej celowi wypowiedzi, znacznie mniej nerwowej, często zrytmizowanej, przyczyniającej się (wraz z układem wersowym) do akcentowania paradoksów, przeciwieństw, paralelizmów, sentencji.

To pobieżne zestawienie nie jest na pewno odpowiedzią na powyższe pytanie. Pragnę jedynie zasignalizować ten problem. Nie czas teraz i nie miejsce na jego szczegółowe roztrząsanie. Chcę natomiast zwrócić uwagę na trzy elementy rzeczywistości poetyckiej dwóch okresów w twórczości Gluzińskiego. Podmiot wczesnych utworów autora „Motowidła“ można by porównać do bohatera „Kartoteki“ Różewicza. Przeżywający ciągle cierpienia doznane w czasie okupacji i w pierwszych latach powojennych, osaczony przez subiektywność wspomnień przesiewa wszelkie bodźce odbierane ze świata zewnętrznego przez nadal aktualną warstwę przeszłości. Teraźniejszość istnieje wprawdzie w jego świadomości, ale są to jedynie strzępy realiów. Zachłannością percepcji i jej nieuporządkowaniem, dziwnym pośpiechem objawianym formalnie choćby przez rezygnację z interpunkcji, uporczywe zacieranie granicy zdania oraz lekceważenie wersu (jako środka podporządkowania i gradacji magmy rzeczywistości i wrażeń przez nią wywołanych), liczbą kompleksów, poczuciem krzywdy i wahania-
mi – przypomina neurotyka. W wymienionych tomach

poezji nie ma też licznych aluzji odnoszących się do tradycji kulturowej i literackiej. Ważny jest jedynie odbiór świata przez jednostkę ludzką. To swoiste zwężenie pola percepcji wpływa, rzecz jasna, na ilość i jakość refleksji znajdujących się w przekazie poetyckim. Nielatwa byłaby także próba rozpoznania światopoglądu reprezentowanego przez usytuowany na drugim planie podmiot liryczny. Imię Stwórcy pojawia się rzadko w tekście i jest pisane małą literą, tak więc trudno zdecydować, czy chodzi o Boga wyznawców religii chrześcijańskiej. Cokolwiek by na ten temat powiedzieć, pseudonowoczesna konwencja dominuje w tym czasie nad uczuciami i czcią człowieka pokornego.

Natomiast w latach siedemdziesiątych, po klasycyzującym, ciekawym tomie „Sonety zwrotne” na pierwszy plan rzeczywistości poetyckiej wysuwa się wyraźnie teraźniejszość, wobec której „dający świadectwo swego istnienia” zajmuje postawę krytyczną. W twórczości lat osiemdziesiątych coraz większą rolę odgrywa też myślenie o przyszłości; są to przeważnie myśli dobywane w duchu wyraźnie idealistycznym, chrześcijańskim. W drugiej fazie twórczości Gluzińskiego ważne stają się odniesienia do tradycji literackiej; poeta, wydaje się, polemizuje również ze współczesnymi twórcami polskimi, np. z Białoszewskim. Istotne są refleksje autotematyczne, myśli na temat pozycji poezji w świecie cywilizacji XX w. Znika przy tym prawie zupełnie słownictwo techniczne i naukowe, mniej też jest słów obcojęzycznych. Oddzielny nurt rozważań tworzą problemy etyczne, inaczej jednak niż w pierwszej fazie – podmiot liryczny formułuje je nie w sposób egotyczny, ale uniwersalistyczny. W latach osiemdziesiątych problematyka etyczna dominuje już nad tematyką estetyczną. Sensem i obowiązkiem istnienia dla dzielącego się refleksjami staje się poszukiwanie perspektywy moralnej i egzystencjalnej, pod tym właśnie kątem poddaje on krytycznej ocenie przeobrażenia społeczne i kulturowe, których jest świadkiem. Z ofiary przeszłości przemienia się w jednego z kształtujących przyszłość. Pomagając sobie stara się wskazać drogę innym. Ostrzec przed niebezpieczeństwami i tłumaczyć nielogiczność pewnych zachowań. Ironia i sarkazm, często pojawiające się w przekazie poetyckim, są więc tylko środkami, ale nigdy nie stanowią celu. Nie towarzyszy im radość wynikająca z celowości i łatwości kompromitowania, łączy się z nimi

głęboki smutek, przeradzający się czasem w poczucie bezsilności, a także prowadząca do pokory świadomość własnej znikomości i nietrwałości. Ten, który odnalazł spokój wewnętrzny, jest daleki od przyjęcia postawy mędrca. Najbardziej jednak rzucającym się w oczy przejawem duchowego ładu jest szacunek dla słowa, objawiający się poprzez jego oszczędność, oraz spójna kompozycja lirycznych wynurzeń. Chociaż bowiem procentowo nadal dominują utwory obciążone pierwiastkami ironii, pojawiają się teksty zupełnie ich pozbawione. Co wynika także z faktu, że już przed 1980 r. został napisany wiersz zawierający imię Stwórcy pisane dużą literą. W twórczości poety, rozumiejącego cel sztuki jako mówienie i poszukiwanie prawdy, była to zapowiedź nurtu liryki religijnej. Coraz częściej zapoznany i nie doceniany dotąd artysta wiarygodnego mówienia nadawał wypowiedziom swojej „kreacji osobowej” styl najwyższy z możliwych.

Jakie było uzasadnienie patetycznego sposobu przemawiania, skutecznie niwelującego w wielu utworach resztki sceptycznej ironii? Czym mógł się usprawiedliwić twórca popełniający tak horrendalne (z perspektywy XX-wiecznej sztuki poetyckiej) przewinienie? Odpowiedzią na te pytania wydaje się fragment wiersza z tomu „Szczątki emocji”:

jak żyć

*co czynić
w co wierzyć*

*gdy wokół
piach tylko
i szaleją*

(„Jedna owczarnia“)

Myślę, że troska o sprawy najważniejsze dla człowieka uzasadnia posłużenie się stylem biblijnym. Jeśli istota ludzka znajduje się na pustyni, to ma prawo pytać o drogę słuchając mimowolnie pasterzy, właścicieli swoich owczarni. Jedyną rośliną rosnącą wokół jest szaleją, zapewne negatywnie wpływający na samozwańcych oratorów. Samotność i zagubienie podmiotowości podnoszącej kwestie zostały podkreślone przez bezosobowość wypowiedzi. W tekście wiersza znajdują się czasowniki wyłącznie w for-

mie bezokolicznika. Wyjątkiem jest inna struktura nieosobowa – *warto*. Trudno określić, kto (i do kogo) kieruje dramatyczne, ważne słowa – podmiot jednostkowy czy uniwersalna zbiorowość (patrz tytuł „Jedna owczarnia”), składająca się z wyalienowanych elementów? Dlaczego, mimo obecności pasterzy, odczuwa się „pustynność” terenu? Przecież właściciele owczarni są również ludźmi. „Bezwodny” krajobraz można więc chyba uznać za maskę, metaforę kryjącą oskarżenie współczesnego świata. Brak życiodajnej wody to w istocie nieumiejętność sensownego zapelnienia dni ludzkiej egzystencji. Niedostatek ów łączy się z brakiem wiarygodnego języka, budzącej zaufanie wypowiedzi serio, stanowi podstawową przyczynę alienacji ludzi.

Takie rozumienie sytuacji „oczekującego” może tłumaczyć dążenie artysty do zniesienia barier oddzielających jego przekazy poetyckie od odbiorcy. Celem poezji jest bowiem dla Gluźnińskiego wyrażanie prawdy. W wierszu tym misja poety napotyka jednak pewną przeszkodę. Stanowi ją zabieg stylizacyjny pozwalający wprowadzić na przywołanie elementów tradycji chrześcijańskiej, ale jednocześnie wpływający na powstanie obrazu stanowiącego wypowiedź pośrednią. Stylizacja stanowi przecież przykład swoistej gry z czytelnikiem, w sferze wewnątrztekstowej może być oznaką pewnego dystansu między podmiotem a przedmiotem, osłabia też jednolitość wymowy semantycznej danego układu znaków. Omawiany utwór świadczy więc o trudnym i żmudnym budowaniu wiarygodnego sposobu mówienia. Przywołanie uniwersalnie chrześcijańskich pól interpretacyjnych osłabiło bezpośredniość stylu wypowiedzi. Sytuacja człowieka w epoce, dla której są charakterystyczne fale formułowanej bezosobowo informacji, nie jest jednak beznaoczna, jeśli (tak jak w „Jednej owczarni”) rozpoznał, że *szaleje* nie stanowi dla niego odpowiedniego pokarmu duchowego. Głód prawdy upoważnia zaś zagubionego, by przemawiał poważnie. Jest przecież istotą wolną:

*prawdziwy człowiek jest suwerenny
jak gorejąca gwiazda
której istnienie
nie wymaga żadnej argumentacji
(„Gwiazda”)*

Na osobowość ludzką nie wpływają więc „zapamiętane” informacje, zwyczaje otoczenia, w którym żyje jednostka, jej przeżycia; osobowość nie zależy od koloru skóry, klimatu czy ustroju. Człowiek jest podmiotem tworzącym *wiedzę obyczaję idee i konstytucje*, nie zaś tworzącym przedmiotem. O ile zasłużył na swoje imię i nie stanowi ofiary, jeśli wykazuje aktywność i istnieje świadomie, niezależnie, choć błędzący, lecz oświeclający czasoprzestrzeń własną dociekliwością. Wtedy nie przypadek decyduje o wyborze pasterza, pod którego wpływem może się znaleźć. Jest kimś więcej niż tylko świadkiem swojego losu. Najważniejsze, by zachował *przytomność umysłu* i miał trochę szczęścia, aby nie zostać zmiażdżonym przez wydarzenia jego epoki i miejsca.

Czy jednak wolność człowieka nie ma granic i można go nazwać wyłącznym sprawcą własnego wyniesienia lub poniżenia? Nie. Postawa „suwerennego” jest idealistyczna, bo jakkolwiek pole samodzielnej działalności jednostki wydaje się znaczne, to istnieje jednak ważny punkt odniesienia:

*wszystko jest w rękach Opatrzności
ale o szczegółach decyduje
inercja*

(„Przytomność umysłu”)

Powyższy fragment pochodzi z utworu będącego właściwie rozdzielonym na wersy stwierdzeniem. Jedyną ozdobę wiersza stanowi metafora: *żelazne koło Historii*, stanowiąca ostatnią linijkę tekstu, składającego się z dwóch zdań złożonych i jednego pojedynczego. Autorytatywny styl oznajmienia wskazuje, że jest to podsumowanie pewnego procesu myślowego. Wypowiadający prawdy, przekonany o ich nieodwołalności przybiera więc suchy, oszczędny w środki wyrazu sposób przekazu. W wierszu zostają przywołane różne pojęcia abstrakcyjne. Ciekawe, iż spójniki pełnią w tym tekście nie tylko rolę łączników między zdaniami składowymi wypowiedzenia złożonego lub częściami pojedynczej konstrukcji składniowej, ale rozpoczynając wersy przyczyniają się do podtrzymywania prozaicznej struktury wypowiedzi, jedynie formalnie przetworzonej poprzez układ wersowy. Prawdopodobnie jest to wynik dążenia do możliwie jasnego wyrażenia ważnych aspektów światopoglądu zwolennika *przytomności umysłu*. Dlatego też tekst

budzi zainteresowanie głównie ze względu na swą zawartość filozoficzną, tym bardziej iż może być uznany za rodzaj klamry spajającej poglądy OCZEKUJĄCEGO CHRZEŚCIANINA.

Człowiek obdarzony wolną wolą, posiadający sumienie ma szansę przezwyciężyć bezwładność ciała i warunków czasoprzestrzeni, zdecydować *o szczegółach* własnego istnienia. Działa jednak w granicach stworzonych przez Opatrzność, jest mu potrzebne szczęście, niby brak zakreślonego wcześniej i niemożliwego do obejścia fatalizmu. Tylko jednostka aktywna umysłowo może w ogóle poznać smak wolności, uświadomić sobie jej istnienie i wykorzystać ją do własnych celów. Powinna wszak pamiętać, że świeci światłem pochodzącym od Boga mającego decydujący wpływ na sprawy uniwersalne (*Historia* pisana dużą literą).

Takie rozumienie relacji między Bogiem a człowiekiem jest zbieżne z poglądami teologii procesu rozwijanej na bazie filozofii procesu Whiteheada. *Szczególny paradoks ludzkiej wolności przejawia się na poziomie etycznym w tym, iż wolny akt ludzkiego wyboru może być w istocie realizacją wzoru sugerowanego przez Boga za pośrednictwem Jego przyciągania. W ujęciu teologii procesu Bóg pozostaje realnie obecny w naszych czynach zarówno statycznie, poprzez zbiór wzorców działania, jak i dynamicznie poprzez przyciągające ukierunkowanie*¹. Odnosząc powyższy cytat do analizowanego wiersza zakopiańskiego poety warto zauważyć, że rozumienie wolności ludzkiej, określone w „Przytomności umysłu”, mogłoby być swoistym dopełnieniem elementów teologii procesu oryginalnie tłumaczącym granice ludzkiej swobody i łagodzącym paradoks wolności. Oczekujący aktywnie i mądrze prawdziwego życia decydując o *szczegółach* własnego losu działa przecież zgodnie z wolą Boga i jednocześnie jest samodzielnym twórcą postępowania, tym bardziej jeśli wykazuje *przytomność umysłu* i potrafi odczytać *zbiór wzorców działania*. Godnie realizując powołanie swego życia nie przeciwstawia się *przyciągającemu ukierunkowaniu*. Dążąc ku zbawieniu ma wpływ na drobne składniki własnego losu. W jego czynach *Bóg pozostaje realnie obecny*, gdyż ten, kto wykazał się działaniem, potrafi

¹ Józef Życiński, *Filozoficzny Bóg wiary w ujęciu nowego teizmu*, „Znak” nr 10/1986, s. 14.

odczytywać wskazówki Stwórcy. Jeśli jednak człowiek poddaje się inercji bądź też nie umie odczuć obecności Boga we własnych czynach, to wówczas również jest wolny, bowiem z własnej winy nie zrozumiał daru wolności albo też tłumaczy to dobro opacznie. Miał prawo wykazać się aktywnością, ale z niego nie skorzystał, lub nie umie z niego korzystać właściwie, błędzi. „Oczekujący prawdziwego istnienia” nie zapomina o problemie ziemskiego zagubienia:

*czy można
stracić duszę
/.../
zamienić się w kadłub
bezpieczną maszynę do
kłusania przeżuwania
spalania
(„Za mało“)*

Niestety, można zapomnieć o tym, że ma się duszę. Wtedy człowiek poddany oddziaływaniu inercji przypomina martwy przedmiot. Pozwolić innym, także skazanym na „katorgę wolności”, decydować o własnym losie. Ci, którzy zapomnieli, bez uczuć i wahań sumienia, biernie oczekują na zbliżający się koniec. Otoczenie się różnorodnymi dobrami nie pozwala im jednak uniknąć strachu. Dla istot, których siły przerasta nadprzyrodzony dar wolności, życie jest karą, więzieniem, pasmem cierpień, chyba że... przerwie je na krótko *jednodniowy motyl złudzenia*. Nie przyniesie on jednak ratunku, będzie tylko przerywnikiem męki istnienia rozpoczętej przez grzech pierworodny Adama i Ewy. Człowiek obdarzony przez Boga cennym darem wolności nie zawsze potrafi go unieść. Dlatego też w utworach Gluzińskiego dominuje nastrój powagi nie przerywany przez żadne dwuznaczności ironii. Ten, kto nie boi się wypowiedzieć gorzkich słów prawdy, stara się w rzeczowy sposób rozwiązać postawione już w pierwszym wersie pytanie. Jest ono pozbawione znaku interpunkcyjnego, jego retoryczny wymiar zostaje więc zneutralizowany, przybiera zatem postać problemu. Między drugim a trzecim słowem wiersza następuje graficzne rozczłonkowanie wersu na dwie części, co również łagodzi ewentualne oskarżenie o rezeronstwo, sprawia, iż słowa brzmią bardziej wiarygodnie. Bezosobo-

wość formułującego kwestię niweluje skutecznie opozycję między „mądrym podmiotem” a „błądzącym przedmiotem”. Nie oznacza to jednak, że wiersz odbiera się jak beznamietny dyskurs. Umoralniającą wyższość podmiotu zastępuje jego rzeczywiste zaangażowanie, widoczne zarówno w sposobie uświadamiania, jak ogromną stratą jest zagubienie duszy, jak i w umiejętnie sygnalizowanym, zdecydowanym poszukiwaniu wytłumaczenia dla błądzącej istoty ludzkiej oraz w obiektywnym ukazaniu jej tragicznej sytuacji.

Ten, kto ubolewa nad utratą duszy przez bliźnich, stara się możliwie obiektywnie i serdecznie przedstawić ich trudną sytuację. Wielu z zagubionych nie potrafi przez całe życie pojąć, że oczekiwano od nich znacznie więcej. Ulegli oni już ułudzie materii albo mogą przegrać w przyszłości. Świadomy chrześcijanin czuje się odpowiedzialny nie tylko za siebie. Nie dziwi więc, że *oczekujący przyszłego życia*, przejęty zgrozą i z troskaniem o los innych osób, prosi Stwórcę w pokornej modlitwie o łaskę pomocy przede wszystkim dla młodych i niedoświadczonych:

*Boże miłosierny
młodych
miej w opiece*

*spraw
by nie ogłuchli
w Świata dyskoteczce
(„Kleszcze”)*

Ciekawe, w jaki sposób styl tego utworu został upodobniony do prostoty zachowania jego bohaterów. Przyjęte świadomie jako dominanta kompozycyjna dążenie do bezpośredniości wypowiedzi doprowadziło do semantycznego wyjałowienia poetyckiego przekazu. Na ostatecznym kształcie wiersza wywarł więc piętno obrany cel, ważniejsza od pięknego formułowania myśli stała się ich jasność. Kierując się chrześcijańską miłością bliźniego, błagając Boga w uniżonej modlitwie, której wartość polega nie na pięknie, ale na szczerości, „oczekujący przyszłego istnienia” próbuje być również przewodnikiem dla bliźnich zagubionych w ziemskim infernum, opanowanym przez bezsens, którego nie

potrafi udźwignąć nawet najbardziej gorzka ironia. Czym są bowiem słowa mogące dać wyraz nieporządkowi świata, w którym:

*kobieta zgina podkowy
kował pisze sonety
grabarz rodzi idee*

(„Absolutnie nic“)

Słowa mogą tylko nieporadnie stwierdzać fakty, objawiają bezradność nadawcy komunikatu. Człowiek ma przecież szansę przewyciężyć inercję jedynie w odniesieniu do szczegółów własnej biografii, nie jest jednak w stanie przeciwstawić się chaosowi. To filozofowanie, którym siłą rzeczy musi się zająć pisarz, staje się też zaprzeczeniem oczekiwanego porządku, jest świadectwem, że i twórca powoli zapomina o racji swojego istnienia, zaczyna wykonywać pracę mędrca. Wszyscy się bawią, ale autora przesłania owa „maskarada“ wcale nie cieszy, bo ostrze jego satyry uderza także w niego samego – mimowolnego uczestnika zbiorowego ludycznego opętania. Gorycz musi być pogłębianą przez fakt, że pisanie sonetów zajmuje się tak niedelikatna osoba, jak kował. Piękno zamienia się więc powoli w parodię doskonałości, zaś Pegaz zapewne stoi cierpliwie w kolejce w jednym z punktów opałowych zaprzężony do wozu węglarza. Trudno w tym groteskowym świecie o poważną postawę wobec życia. Co czeka zdziecinniałych ludzi, jeśli ich przyszłość mają wyznaczać idee stworzone przez grabarza? Ten „świat na opak“ już nie bawi, wywołuje tylko gorzką, bezsilną ironię przepajającą każdy wers utworu. Warto zwrócić uwagę, ile w tym tekście jest pozornego ład. Porządek składniowo-intonacyjny odpowiada porządkowi wersowemu, podmiot poprzedza orzeczenie określone przez dopełnienie. Wydawałoby się, że to wierszyk dla dzieci wyjęty ze szkolnej czytanki. Ironia jest więc w utworze immanentna, jest czymś, co łączy elementy jego struktury. Może była starsza nawet od wiersza?

Zdając sobie sprawę z sytuacji twórca przesłania próbuje poszukiwać prawdy. Gdzie jej szuka? Nie w środkach masowego przekazu będących produktem kultury XX w. Obraz i uciążliwa natrętna fonia przyzwyczajają ludzi do myślowego bezładu, decydują o problematyce, która porusza

umysł istot obdarzonych przecież przez Boga darem wolności. Zamiast być podmiotami, tracą inicjatywę i stają się przedmiotami skazanymi *na intoksykację treścią* wcześniej przez nich strawioną i wydaloną. Ratunkiem dla ogłuchłych w *Świata dyskoteczce* może się stać choćby *najskromniejsza biblioteka*, podniesiona przez kierującego przesłanie do rangi azylu ludzkiej wolności („Biblioteka”). Tam istota ludzka ma prawo jeszcze myśleć i wybierać. Stamtąd potrafi pewnie spojrzeć na rzeczywistość z własnej perspektywy. Dzięki obcowaniu z książkami zdziwi się, zaś jej umysł zostanie rozbudzony. Może to dla niej szansa, by zebrać siły duchowe do przezwyciężenia inercji szczegółów i skorzystania z daru Boga, z ludzkiej wolności.

Czy jednak nie jest już za późno na refleksję, jeśli nie ma porządku na świecie, a każdy z ogłuchłych w *Świata dyskoteczce* zabrał się za wykonywanie czynności, które nie były mu przeznaczone? Przecież jednostka jest w stanie przezwyciężyć inercję faktów tylko w odniesieniu do własnej osoby, musi być natomiast bezradna wobec zbliżającej się katastrofy. Człowiek zawsze więc musiał żyć w poczuciu zagrożenia. Nie oznacza to, że dzisiaj świat nie stoi w obliczu kataklizmu. Niebezpieczeństwo wynika przede wszystkim z faktu, że ludzie zapomnieli o podstawowym przykazaniu Nowego Testamentu – o miłości bliźniego. Dawniej zabicie wroga zyskiwało uznanie u dziejopisarza, było nagradzane pochwałą przez „sztukę i literaturę”. Adwersarze nie dążyli jednak za wszelką cenę do zniszczenia przeciwnika. Pragnęli triumfu, zwycięstwa, lecz nie kosztem własnej śmierci. Nad nienawiścią do wroga i czynami, których celem było jego unicestwienie, dominowała mimo wszystko *chęć ocalenia za wszelką / cenę własnej / głowy*. Ale *mściwy samobójca* wchawszy ciężarówką wypełnioną trotylem na śpiących wrogów:

*dowiódł ponad wszelką wątpliwość
że nienawiść jest podstawową
wartością
nadchodzącej właśnie epoki
której ja
tomasz gluziński wolalbym nie dożyć*

Boże

*przebacz mi że wciąż jestem
człowiekiem
i lękam się bitwy z umarłymi
(„Różowa fontanna“)*

Kreowany przez poetę podmiot osobowy, wyrażający prostymi słowami zatroskanie, cierpi wewnętrznie z powodu świadomości moralnego staczania się rodzaju ludzkiego w zapamiętaniu zdążającego ku zagładzie. Czy więc nie bardziej szczęśliwe są jednostki ludzkie pozbawione świadomości własnej choroby duchowej, uprzedmiotowione? Nie czują one strachu, nie obwiniają siebie o bierność wobec zła, które innym przychodzi dostrzegać. Odpowiedzią na poruszoną kwestię może być ostatni wers „Różowej fontanny”. Ludzie, którzy poddali się inercji swoich lub wpojonych im przez innych pragnień i słabości, już za życia są martwi. Nie potrafiąc unieść daru Boga, zawiedli oczekiwania Stwórcy. Tragiczne jest, że „ogłuchli” do tego stopnia, iż nie odczuwają nawet „katongi wolności”. Bytują więc bezwiednie, zaś w ich sercach opanowanych przez nienawiść nie ma miejsca nawet na troskę o własny los. Zapominając o konieczności życia duchowego nie wahają się poświęcić ziemskiej egzystencji, aby uczynić zło adwersarzom. Wiersz o tych ludziach jest więc pozbawiony ozdób w rodzaju rymów czy wyszukanych metafor. Zgroza, jakiej doznaje nadawca komunikatu, powoduje, iż ukazujący rozmiar niebezpieczeństwa przemawia w sposób bezpośredni. Odkrywa prawdę zgodnie ze swoim przekonaniem, starając się mówić wiarygodnie, nie zaś pięknie.

Chrześcijanin dostrzega też pewne podobieństwo oprawcy Pana do człowieka martwego za życia:

*a żołdak wbił mu włócznię w bok
lecz gdy wyszarpnął z żeber grot
nie znalazł już w Nim życia więcej
(„Pieśń o męce i śmierci
Pana naszego Jezusa Chrystusa“)*

Jest to bardzo misterna konstrukcja myślowa, świadcząca o kunszcie artysty. Pozornie bowiem tekst wydaje się jednoznaczny. Morderca wyszarpnął grot i przekonał się, że Ofiara jego złego czynu już nie żyje. Konstrukcja skład-

niowa kryje przecież paradoks – Jezus Chrystus, który został ukrzyżowany, mógłby być dla bezmyślnego człowieka dawcą życia wiecznego, pokrzywdzony stałby się dobroczyncą swego kata. Żołdak nie poszukiwał jednak w Nim życia, szukał Jego śmierci. Oczekujący chrześcijanin, znając prawdę Nowego Testamentu, odczytuje tę sytuację oczywiście inaczej niż zreifikowany człowiek. Ostatecznie oprawca *znalazł* śmierć własną, swoim czynem przypieczętował los duszy; fatalnie dla siebie dając wiarę faktom pozornym wykazał w decydującej chwili bierność umysłu i nie próbował przezwyciężyć przeznaczenia. Uprzedmiotowiona istota (tak samo jak *mściwy samobójca* z „Różowej fontanny”) została do tego stopnia opanowana przez nienawiść, że stała się za życia martwa w rozumieniu ostatecznym.

Bezwładność nie dotyczy jednak wyłącznie ludzi, którzy nie wykazali *przytomności umysłu*. Inni również muszą się poddać siłom inercji. Godni swego imienia, świadomi przeznaczonej im roli, kształtujący siebie na drodze wyrzeczeń, dostrzegający kwestie etyczne, pełni niepokoju, czujący niemoc wobec błędów popełnionych przez istoty zreifikowane, lecz starający się też ograniczyć własne słabości i przywary – nie są w stanie uniknąć tragedii ziemskiego istnienia. Choćby przezwyciężyli bezwładność w odniesieniu do szczegółów własnych charakterów i biografii, podlegają bez wyjątku inercji w odniesieniu do ciała. Współdziałający z Bogiem w arytmetyce czynów (dzięki darowi wolnej woli) muszą się poddać Opatrzności decydującej o wszystkim, a więc i o początku oraz końcu ich ludzkiej drogi. Nikt z urodzonych nie uniknie śmierci, ale dla oczekującego chrześcijanina otwiera ona okres prawdziwego istnienia („Dopóki zegar”). Przekazujący pełną wizję życia ziemskiego nie uniknął poruszenia tematu uważanego często za drastyczny:

*w całunach ciszy syczy tlen
a Duch
opuszcza wątłe ciało*

*udźwignę jeszcze
resztkę sił
kotwicę Wiary i Miłości
dopóki tylko będę żył*

*zanim rozsypię się
w marność*
(„Zanim”)

Prawdziwa, żywa wiara pozwala konającemu na godne przeżycie tej strasznej dla marnego ciała chwili. Pokorny człowiek, w przeczuciu końca oczekiwania na przyszłe życie, jest pełen nadziei, twardo „trzyma się” dogmatów religii, z którą związał swoją ziemską peregrynację. Świadomie przyjął podarowaną mu przez Boga *kotwicę*, pogodził się z rolą istoty podległej i całym swoim duchem podporządkował własną wolę decyzji Stwórcy. Oddaje się więc cały, ufa. Wszystkie sprawy ziemskie straciły bowiem zupełnie znaczenie, odeszła upersonifikowana *Nadzieja* na powrót do zdrowia. Liczy się tylko relacja między Bogiem a człowiekiem. Najważniejsze, że umierający wykazuje *przytomność umysłu*, pragnie z determinacją wykorzystać szansę daną mu przez Pana w chwili ostatecznej.

Omawiając powyższy wiersz nie wystarczy jednak stwierdzić, iż obcujemy z zapisem ostatnich chwil ziemskiego życia oczekującego chrześcijanina. Uważam, że jest to utwór przede wszystkim szalenie autentyczny, oryginalny. Jeśli już usilnie poszukiwałem jakichś źródeł, to kierując się istniejącymi w tekście personifikacjami (*Nadzieja*, *Czas*, *Rozpacz*, *Miłosierdzie*) oraz dzięki uroczytemu stylowi, funkcjonalnie harmonizującemu z rzeczywistą powagą przeżyć człowieka konającego, rzekłbym: neoklasycyzm wyrastający z metafizycznej poezji baroku. Natomiast wsłuchując się w melodię tego utworu powiedziałbym, iż „Zanim” przypomina mi szczególną atmosferą liryki stroficzne Norwida. Wiersz Gluzińskiego to piosenka o śmierci i o nadziei. Piosenka nucona załamującym się głosem konającego, ale jednocześnie donośnie brzęcząca dzięki wierze chorego. Przekazująca przesłanie o prawdzie cierpienia, o dramacie, ale też dająca świadectwo oczekiwania. Dlaczego jednak brzmi tak autentycznie, prawdziwie? Dlaczego twórcę „Zanim” nazwałem wcześniej artystą wiarygodnego mówienia? Przecież wiersz Gluzińskiego reprezentuje poezję wysokiego, patetycznego stylu odrzuconą współcześnie przez większość artystów pięknego słowa. Uważaną przez licznych krytyków za anachronizm, wyklętą przez literackie koterie, bo zwykle nieporadnie imitującą utwory wcześniejszych poetów. Wydaje mi się, że czas już, by obalić pewien

stereotyp. Nieprawda, że jest tak: Gluziński i ironia, ironia i Gluziński. W wierszu „Zanim” nie ma ironii, nie ma w ogóle żadnego dystansu między podmiotem a przedmiotem. Procentowo przeważają wprawdzie u poety wiersze zawierające ironię, ale właśnie grupa liryków religijnych napisana stylem podniosłym (choć naturalnym) wyróżnia się brakiem tej kategorii estetycznej.

Kwintesencją światopoglądu oczekującego chrześcijanina jest wspaniały, ujmujący prostotą i porządkiem organizacji hymn „Aż się zagoją nasze rany”. W utworze tym jeszcze raz został poruszony paradoks wolności. Wszystko na ziemi zależy od woli Boga, który jest *mądrością świata*. On dba o prawidłowy rozwój wszelkich form życia, On ubiera pola w szatę zieleni, bez wiedzy Boga *nie się nie zrodzi i nie zginie*. Władza Stwórcy jest absolutna, hojność aż *niepojęta*. Bóg dał człowiekowi ograniczoną swobodę, przypisał *skrzydła wolnej woli* oczekując jednocześnie, że staną się one sposobem doskonalenia człowieka i jego zbliżenia się do Władcy świata. Ale rzeczywistość, wynikająca przecież także z przyzwolenia Opatrzności, nie pozwala na lot bez ograniczeń. W *dniach niedoli* barierą nie do przebycia dla woli człowieka jest jego sumienie. Zakazy i nakazy krępują swobodę ludzkich myśli i czynów, ograniczają egoistyczną samorealizację człowieka. Treść hymnu jest dalej wieloznaczna, uniwersalna, możliwa do zrozumienia zarówno dla pokolenia pamiętającego okupację jak i dla formacji urodzonej po wojnie. Wynika to głównie z czasu teraźniejszego czasowników (w drugim i trzecim z cytowanych wersów):

w ogniu pogardy

Jesteś z nami

i tchnieniem gasisz pożar złości

aż się zagoją nasze rany

i połamane zrosną kości.

W subtelny sposób doszło do głosu wspomnienie czasów ludzkiego poniżenia, jeszcze raz dały o sobie znać *rany* duszy okaleczonej przez nienawiść. Tekst Gluzińskiego przełamuje jednak z łatwością barierę pokoleniową, nie stanowi wyłącznie wspomnienia, obraz przeszłości nie przysłania współczesności. Widać też związki z wierszem zatytułowanym „Różowa fontanna”. Nienawiść jest ciągle w ofensywie. Cierpi nie tylko człowiek-świadek okupacji, cierpi też

dziś każda świadoma istota, która potrafi walczyć z własnym egoizmem, przezwyciężyć inercję w odniesieniu do szczegółów. Oczekujący chrześcijanin zdaje sobie sprawę, że jest bezsilny wobec ogromu zła, ale dostrzega miłosierną postawę Boga kochającego błądzących ludzi, leczącego rany ich duszy, łagodzącego sprzeczności. Jednocześnie przyszłość świata wyniknie jedynie z woli Stwórcy. Wobec potęgi kataklizmów siła człowieka nie różni się od siły mrówki. Na szczęście istota ludzka potrafi przyjmować ciągle z pokorą wyroki Władcy świata. Odczuwając miłość Pana wierzy w jego opiekę.

O co więc prosi w dziękczynnym hymnie przesyłający ze czią natchnione słowa? Błaga o nadzieję, o pocieszenie. Godzi się na wszelkie klęski, byle tylko w czasie burzy mógł oglądać światło. Może kiedyś zagoją się wszystkie rany jego i innych ludzi. Przystaje na cierpienia związane z katorgą świata, bo czy oparłby się procesowi, który jest sterowany przez Opatrzność? Rozumiejąc konieczność samodoskonalenia się z mądrością odbiera dynamiczną wizję świata, gdzie zderzają się *zimy długie / srogie lata*, zaś:

Pan

obraća w żarnach świata

las w pustynię

i chleb w ogień

(„W żarnach świata“)

Oto słynny, często cytowany przez recenzentów, poetycki testament Tomasza Gluźnińskiego, korespondujący z elementami filozofii procesu: *Wszystko jest po prostu kreatywnym stawaniem się*².

Wizja oczekującego chrześcijanina, która wyłania się z utworów zakopiańskiego twórcy, potrafi ująć odbiorcę swoją wiarygodnością. Kreowana męka istnienia zgadza się z doświadczeniami cierpiącego rodzaju ludzkiego. Język poezji Gluźnińskiego jest oszczędny i jakby oschły, bez wykrzykników czy wyszukanego słownictwa. Artysta wybrał bowiem poetykę ascezy, celności słowa, zwięzłości przekazu, jasności myśli. Postawił na bliski i szybki kontakt nadawcy z odbiorcą. Ale to nieprawda, że mowa autora liryku „Zanim” jest podobna do zwykłego, pragmatycznego komunikatu. Dzieło życia Gluźnińskiego to przecież dokona-

nia poetyckie. Istotą poezji jest zaś wieloznaczność. Chociaż czasem wydaje się, że dany przekaz nie zawiera żadnych niespodzianek, można jednak wiersz taki odbierać na różnych poziomach: w sposób dosłowny, bierny lub też bardziej twórczo, doszukując się pod zewnętrzną, realistyczną warstwą, innych znaczeń, często wcale nie kolidujących z najbardziej prostym odczytaniem. Jednym z takich utworów jest pełen wdzięku liryk „Zeszłoroczne śniegi” dedykowany Kazimierzowi Szemiothowi. Dziki obraz najwyższych partii Tatr został podpisany myślą wypowiedzianą zbiorowo:

*my się wdzieramy
w ten okrutny pejzaż*

*jakby nam Stwórca
raj*

nagle otworzył.

Można tę refleksję odebrać wyłącznie jako pochwałę trudu taterników czy wysiłku wspinaczy. Ale warto też chyba doszukać się poetyckiej przenośni. Cierpliwe, uporczywe wdzieranie się na szczyt, to właśnie znana od dawna metafora ludzkiego samodoskonalenia się. To również pochwała wyrzeczenia się przyrody pozornie bardziej bujnej. Pokonywanie bezwładu, walka z inercją daje jednak człowiekowi radość, dyscyplina pozwala dostrzec urok nawet w pozornie całkiem złowrogim pejzażu. Rodzi się tak w istocie ludzkiej poczucie własnej godności, ważności, podmiotowości, wolności, a także bliskości i obecności Boga.

Wiersz ten to jeden z pierwszych utworów (powstał w 1978 r.), w których słowo „Stwórca” przełamało barierę poetyki – zostało napisane dużą literą.

² Tadeusz Szubka, *Problem Boga w filozofii procesu*, „Znak” nr 10/1986, s. 122.

Le message d'un christianisme en expectative

L'auteur présente l'oeuvre de Tomasz Gluziński (1924–1986), poète ayant vécu à Zakopane. Frappé par les souffrances du temps de la guerre, il surmonte le sentiment de haine pour explorer, par ses poésies, la vérité et

pour l'annoncer. Il se dégage de cette oeuvre l'attitude d'un chrétien en expectative qui, conscient de sa faiblesse devant l'immensité du mal, perçoit la miséricorde d'un Dieu qui veille avec amour sur chacun homme.

ADRIANA SZYMAŃSKA

W DRODZE DO RZYMU

W drodze do Rzymu zwiedziłam kilka stolic.
Ile to już lat tak zawzięcie pielgrzymuję?
Wielkie podróże zamieniam na małe i –
znowu jestem pod Opatowem.
Niskie lutowe słońce na wskroś prześwieśla autobus.
Przez migotliwy ekran szyby widzę bezlistne jabłonki
wspinające się po wzgórzach jak oliwki koło Argos.
Szary pejzaż rozjarza się nagłym ugrem, a kiedy zamykam
[oczy,
na drzewach płoną złociste lampki pomarańczy.
A kiedy otwieram oczy –
lazurowa Zatoka Sareńska w zielonkawych woalach wysp
[ginie
za zakrętem, a tuż przy drodze,
jak uśmiechnięte gospodynie u progu chałup,
dygają białe tabliczki z czarnym haftem liter.
Te nazwy jakby wydarto z imionnika prababki-polszczyzny:
Oficjałów, Włostów, Sobiekurów, Usarzów.
Przaśne jak krople miodu na końcu języka.
Coraz żarliwiej odmawiam przydrożną litanię:
Lipnik, Leszczków, Gołębiów,
Kleczanów, Wierzbiny, Milczany.
Święcica i Świątniki jak Przenajświętsza Para.
Żurawica galopująca jak chętna kobyłka wzdłuż drogi – aż
niespodziewanie, podmiejsko – staje się SANDOMIERZ.
Trzeba jak najszybciej podejść go od przodu.
Zresztą, byle przekroczyć Bramę Opatowską,
nieważne stają się Akropol i Wieża Eiffla,
Wasiłij Błazennyj i Święta Godula.
Nawet mosty Amsterdamu, po których wciąż się błąka
moja zakochana pamięć.
No i to Forum Romanum, gdzie w końcu przecież dotrę.
Tej wiosennej zimy wszystkie drogi do Rzymu kończą się
[tutaj.

I z każdym, kto miałby na ten temat inne zdanie,
gotowa jestem bić się. Na opaty, włosty, oficjały
czy też na inną czarno-na-białym sandomierską broń.
Do wyboru: Rożki, Chwałki lub Kichary.

W SANDOMIERZU

Jerzemu Krzemińskiemu

Spójrz, jak furkocze za oknem pracowity świat.
Cienie chodzą po gzymsach, dachy parują światłem.
Rynek, uliczki pochylają się, szepczą ci do ucha kamienne
[sekrety.

Znad wież kościelnych wzlatuje gołąb nieba.
Ach, można tu obnażyć twarz aż do pierwszej wiary i pod-
[dać się
torturze wyobraźni. Nikt cię nie podpatrzy, kiedy żarliwie,
bez błazeńskiej maski, tęsknisz za Nieosiągalnym.
Modlisz się o cud przemiany.

Omijasz marmurowych świętych wychylających się zza
[filarów,
wyciągasz ramiona i – wreszcie przygarniasz do siebie to
[ciało,
które nigdy nie będzie twoim, które jest tylko światłością
twych pożądań. Bólem. Usuwającą się spod stóp ziemią.

Ale nie jesteś tu sam ze swoim złudzeniem.
Chrystus z kościoła Św. Jakuba zrywa się z krzyża
i wybiega za tobą w rozchybotane wzgórzami miasto.
Kłeka nad grobami, zagląda w martwe dusze wiernych.
A na Katedralnej – Stary Umarły Poeta słucha muzyki
[dzwonów

wieczorem, prowadząc za rękę chłopca z twoich-swoich
[marzeń.

Obydwa są tak piękni, że z całej siły zaciskasz powieki,
żeby nie stracić ich z oczu.

NA STAROMIEJSKIEJ

Uliczka jak huśtawka Pana Boga: w dół i w górę, i w górę. Nieliczni przechodnie mają w oczach strach albo oczarowanie. Chociaż właściwie nikt nikomu nie patrzy w oczy. Samotność jest tutaj jak wycie psa nocą – sięga aż do księżyca. A może i dalej. Spoglądam w niebo, ale widzę tylko arcydzieło boskiego kreślarstwa – atramentowe gałęzie na bładniebieskiej karcie. Sam Mistrz ma widocznie wolne popołudnie i zszedł na ziemię. Na szczycie najwyższego klonu dostrzegam dwa dyżurne dziecióły odprowadzające wiosenne gody. Przez chwilę gonią się wśród konarów donośnie chichocząc, a potem i one nikną za zakrętem błękitu.

A więc moje spotkanie z Panem odbędzie się dziś zupełnie bez świadków. U Św. Jakuba nie modlę się nawet, jak Pan Bóg przykazał, rozglądając się gorączkowo. Nie ma. Szukam po kątach, wspinam się na ołtarze, zerkam za filary, zaglądam w szpary posadzki. Nikogo! Zawiedziona wybiegam z kościoła i oto – nadchodzi uśmiechnięty stromizną tuż przy płocie, starannie omijając kałuże. W kapeluszu zsuniętym na ucho, z rozpiętą marynarką. Trzyma w ręku jakiś długi przedmiot. Zwinięty w rulon arkusz papieru. Projekt nowej nawierzchni! – stukam się domyślnie w czoło. – Dzień dobry, Panie Boże, świetny pomysł – mówię – bo ta stara, pożałuj Boże, taka sfatygowana, że można, nie daj Boże, połamać sobie nogi. – Na co On, już przemieniony w tresowanego wilczura, z rulonem w zębach kłusuje zwawo w stronę Magistratu. – Powodzenia, Panie Boże – wołam.

Odpowiada mi z nieba przeciągły śmiech dziecięła.

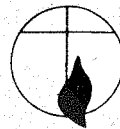
NIESTALOŚĆ

W tych ścianach z wiatru i ziół gnieźdzą się trzmielę ciszy. Czasami nagły szpak zagwizdże, albo kukółka przekornie odpowie tak-nie, tak-nie na moje natrętne pytanie. Łąka wciąż mnie zagarnia w swoje wonne sidła i stopy mi liże językiem trawy, a ja skaczę wzrokiem z kwiatu na kwiat,

z gałęzi na gałąź, jakbym nie umiała wytrwać w zachwycie
nawet dla bystrookiej smółki, nawet dla czupryennej trzciny,
nawet dla sturamiennego dębu.

Cały ten bujny świat jest bowiem jak obłoczek mgły wobec
pustyni we mnie, wobec tych wydm żałobnych, po których
błąka się moja dusza. Kto zatrzyma mnie wreszcie w wę-
drówce donikąd po własnych śladach, gdzie czarne zgłiszczą
ognisk znaczą miejsca postoju. I lodowaty powiew ledwo-
szepty zgarnia po was, którzy byliście moim życiem.

A gdzieżeś Ty jest, Odwieczny, święć się imię Twoje, ze
swoimi stadami, z boskim ziarnem wiary? Tylko mi pokaż
ten stok, na który trzeba się wspiąć, tylko daj mi ten znak.
Odbierz ciało i śpiew, i mamiały gwiazdami ugór wszech-
świata. Ni siać, ni orać Ci będę, ale na zawsze dziwić się
Tobie, wierna jak wszelki niebyt.



O Janie, który widział ostro

W 1980 r. Jan Strzelecki zanotował słowa, które zaraz przytoczę, bo od nich trzeba zacząć to wszystko, o czym chciałbym tutaj opowiedzieć. Miał zwyczaj zapisywania czasami myśli, skojarzeń i pomysłów, które mu przychodziły do głowy, był przecież ucieleśnieniem nieustającego procesu myślenia. Składał się też z mnogości innych elementów, bo był człowiekiem tak wszechstronnym, tak mocno reagującym na otaczający go świat, człowiekiem odbierającym płynące z tego świata impulsy w sposób tak subtelny, że ci, którzy go dziś wspominają, mają nieprzeczwyczajalne trudności próbując go gdzieś wyraźnie umiejscowić: Jan w świecie myśli, Jan w świecie gór i przyrody, Jan w świecie ludzi i polityki. Tylu było tych Janów, a wszyscy składali się na jednego człowieka o bogactwie wnętrza, którego nikt z nas nie jest w stanie opisać.

Oto jedna z myśli zanotowana w 1980 r.*

Jesteśmy PO DRUGIEJ STRONIE. Przeszliśmy obszar panowania władzy, która chciała zbyt dużo, a umiała zbyt mało; stoimy przed nową przestrzenią, której zagospodarowanie będzie zaprzętało nas przez długi czas i wylaniało własną problematykę i własne trudności. Jeśli mówię, że była to władza, która chciała zbyt dużo, chodzi tu o jej zakres, ideologię i projekt. To, że umiała zbyt mało – zwraca się ku gospodarce i ku zdolnościom pojmowania tego społeczeństwa. PO DRUGIEJ STRONIE – oznacza to, że projekt został praktycznie unieważniony, że ani władza, ani społeczeństwo nie biorą go poważnie, że pojawiło się i miejsce, i zamówienie na projekt nowy, inny, odmienny. Komunizm stracił w Polsce wszelką szansę, jest tylko oporną strukturą urzędów, która jest propozycją tylko dla tych, co je do dziś pełnią: jest problemem praktycznym, z którym należy się liczyć, to wszystko. Poza tą sferą jest życie, które jest wybuchem niezależności; którego pierwszą potrzebą jest określenie się przeciw dotychczasowej propozycji władzy i za nieustannym prawem do protestu. Nie jest to jeszcze projekt społeczeństwa, projekt ładu. Na tym tle rysuje się wielka potrzeba – potrzeba krystalizacji zasad porządku nowego, potrzeba dialogu, który by te zasady wyłonił, który by określił stosunek do wartości i do realiów sytuacji. Udział w tym dialogu jest pierwszym obowiązkiem. Nie jest on możliwy bez zgłaszania własnego stanowiska.

*

W niedzielę 24 sierpnia 1980 r. szosą z Warszawy do Gdańska jechały dwa samochody. Jeden prowadził znany pisarz i reporter Wojciech Adamiecki, drugi – niżej podpisany. W samochodzie Wojtki jechał prof. Jerzy Stembrowicz, wybitny prawnik i wkrótce doradca „Solidarności”, a także znakomita dziennikarka

radiowa Janina Jankowska. W moim, oprócz mojej żony, jechał Jan Strzelecki. Ze zrozumiałych względów jechaliśmy utrzymując duży odstęp między samochodami, pozostając jednak w kontakcie wzrokowym. Mieliśmy podwójny cel. Po pierwsze chcieliśmy dojechać do Gdańska i dostać się do Stoczni, ponieważ wzywano tam pomocy doradców, a zwłaszcza właśnie Stembrowicza, którego wiedza była nadzwyczaj potrzebna. Spodziewano się także Jana. Po drugie chcieliśmy doręczyć Komitetowi Strajkowemu i Wałęsie (o którym już słyszeliśmy, ale którego nikt z nas jeszcze nie znał) tekst oświadczenia Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość”. Oświadczenie wyrażało poparcie dla strajkujących i domagało się od rządu przystąpienia do rokowań, wyrzeczenia się przemocy. Staraliśmy się w Warszawie zorganizować jak najszersze poparcie dla takiego stanowiska. No i chcieliśmy zapoznać z nim Stocznę.

Sytuacja była tego dnia napięta. Rząd przerwał rozmowy, delegacja rządowa wyjechała do Warszawy i nikt nie wiedział, czy powróci, ani kiedy. W Stoczni w każdej chwili spodziewano się szturm. Wiedzieliśmy, że w Warszawie ma się zebrać plenum Komitetu Centralnego. Czy podejmie decyzje o przystąpieniu do rozmów? Czy też kierownictwo partyjne zechce raczej przekonać swoich ludzi, że „nieugięcie broni socjalizmu” i że „władza robotnicza” nie ugnie się przed robotnikami? Tego nikt z nas nie wiedział.

Pamiętam, że nastrój w samochodzie był ciężki i jechaliśmy niemal w milczeniu. Łączność z Gdańskiem była od wielu dni przerwana i nie wiedzieliśmy, czy w ogóle można wjechać do miasta. Trwały też nieustające kłopoty z benzyną. Jednak pod Nidzicą udało się nam zatankować, więc nastrój odrobinę się poprawił. Wjechaliśmy do Gdańska bez przeszkód i dopiero pod samą Stocznia wylegitymowano nas i zawrócono, ale nie zatrzymano. Zostawiliśmy samochody na jakimś parkingu i bez większych kłopotów, na piechotę, przedostaliśmy się do Stoczni.

Był tam już wtedy z DiP-u Andrzej Wielowieyski. Doręczyliśmy Wałęsie oświadczenie. Pamiętam, że zrobił na mnie duże wrażenie swą błyskawiczną orientacją i szybkimi ripostami. Przez cały dzień uczestniczyliśmy w pracach Komitetu Strajkowego. Panował spokój, ale sytuacja była nadal tak samo nie wyjaśniona. Późnym wieczorem znalazłem się wraz z Janem w hotelu. Było wielu ludzi, w pokoju trwał ciągły ruch. Wszyscy byli zmęczeni, ale nikt nie mógł spać.

Znałem Janka od dawna. Czas jakiś pracowaliśmy razem w redakcji „Literatury”, od dwóch zaś lat uczestniczyliśmy w pracach

* Cytowane w tym artykule teksty J. Strzeleckiego udostępniła mi p. Jadwiga Strzelecka. Pragnę jej serdecznie i gorąco za to podziękować.

DiP-u. Dziesiątki zebrań i dyskusji, wspólne pisanie DiP-owskich „Raportów”, spotkania z innymi grupami i środowiskami. Wiadomość o miejscu takiego spotkania była przekazywana szeptem, szliśmy klucząc i bacząc, co się wokół dzieje, rozpoznając wiadome samochody już na kilkadziesiąt, a nawet kilkaset metrów. Więc znałem go trochę, choć dziś uważam, że mało, o wiele za mało. Dużo rozmów, godziny spędzone na wędrówkach po Puszczy Piskiej, wspólne prace w warsztacie stolarskim, głośne czytanie „Kalewali” przed kominkiem. Więc znałem go trochę.

Ale nigdy ani przedtem, ani później nie widziałem go takiego, jak tamtego wieczoru w hotelowym pokoju, wśród kręcących się ludzi, w szarym od dymu papierosowego powietrzu. Janek mówił. Mówił bez przerwy. Zdziwiło mnie to bardzo. Zwykle przecież milczał, odzywał się rzadko, mówił raczej z trudem; jego wypowiedzi bywały nieraz mocno zawikłane i czasem trudno było rozpoznać, o co mu właściwie chodzi. Nie był oratorem ani człowiekiem, którego upaja fakt, że mówi do ludzi, zaś oni słuchają. Nieraz zdarzało mu się mówić rzeczy bardzo dowcipne, jednak na ogół milczał. Tu zaś było tak, jakby coś się w nim otworzyło, jakby puściły lody, jakby podniesiono śluzę, jakby uchyliła się brama. Przyjrzałem mu się uważnie. Sprawiał wrażenie pogrążonego w transie. Mówił w przestrzeń, przed siebie, chyba nas w ogóle nie zauważał. Co mówił?

Nie notowałem, niestety. Sam też miałem uczucie, że znalazłem się całkiem poza znaną mi rzeczywistością. Do tego dołączało się zmęczenie. Wyruszyliśmy z Warszawy w napięciu, potem był cały dzień w Stoczni, a teraz szykowałem się, aby wracać nocą do Warszawy, gdzie miałem zajęcia. Natomiast on zostawał. Teraz mówił, lecz co – tego nie zapisałem, dlatego nie mogę dziś zacytować jego słów ani nawet dokładnie ich streścić. Żałuję. Została jednak w mojej pamięci zasadnicza myśl czy może raczej linia, ogólny, niewyraźny zrab. Mówił, że oto nastąpił przełom, całkowita zmiana polskiej historii ostatnich 35, a może nawet więcej lat. To już nie jest tylko żywiołowy, instynktowny, spowodowany okolicznościami protest robotniczy, to świadome przejście losów Polski w robotnicze ręce. To manifestacja głębokiego poczucia odpowiedzialności za los kraju; to ujawnienie się wszystkiego, co najlepsze w naszym narodzie; to ponowne zmartwychwstanie nadziei.

Wydawało mi się, że widział coś, co i my też widzieliśmy, ale nie tak wyraźnie jak on. Kiedy sobie to dzisiaj przypominam, myślę, że zobaczył, iż jego życie, myśli, to, co pisał, do czego tęsknił, co chciał wpoić przyjaciółom, a zwłaszcza młodemu – że to wszystko nie było naiwną utopią, ale mogło zaistnieć naprawdę, było realną możliwością. Człowieczy, ludzki socjalizm, przyjazny i twórczy, nie zaś

niszczyielski i okropny; bliski chrześcijaństwu i Ewangelii, nie zaś niszczący kościoły i mordujący księży; socjalizm pomocy wzajemnej i braterstwa, a nie rzezi, upodlenia i nienawiści.

Myszę, że gdy Jan zobaczył to wszystko tuż przed sobą i tak nagle – przejął się do tego stopnia, że niemal utracił przytomność. Ja się temu wtedy wcale nie dziwiłem.

*

Nieco później, w 1981 r. zapisał:

MEMENTO

liberalizm indywidualny był siłą czysto negatywną, żył on dzięki przeszkodzie i trwał dzięki niej. Gdy przeszkoda upadła, nie mógł się dalej utrzymać.

(Maritain – Hum. Int. 116)

Niech to będzie przestroga dla naszej demokratycznej opozycji zjednoczonej w sprzeciwie wobec Przeszkody i uzyskującej swą tożsamość przez zaprzeczenie, a afirmację przez odwrócenie wartościowań. Fascynacja sprzeciwem umiejscawia odpowiedzialność jako odpowiedzialność za moc sprzeciwu. Jest to godne uznania w momencie pierwotnym, w momencie inicjacji, w sytuacji dysproporcji mocy: zespół kontestatorski i Lewiatan, grupa przyjaciół i wszechwładny aparat, my jako głos obywatelskiego sumienia i oni jako zwalistość bezdusznych rutyn – ta figura nadaje godność pierwotnemu sprzeciwowi. Ale gdy Przeszkoda pada, gdy słabnie i nie może ani zniknąć, ani wrócić do swego pierwotnego projektu – tryumfalizm opozycji traci wiele ze swego pierwotnego moralnego waloru i staje się namiastką myśli, pustym gestem, ekspresją wczorajszą. Trzeba zaludnić zdobytą przestrzeń samodzielnym życiem, trzeba ustalić sposób współistnienia z pozostałościami Przeszkody, trzeba – odważnie i rozważnie – wzmacniać ludzi nie tyle przez śmiałość zaprzeczenia, ile przez udział w stale rosnącej odpowiedzialności za tworzenie wartości, przez twardy i stoicki udział w nareszcie możliwej twórczości ewolucji; trzeba współtworzyć nową tożsamość... budując struktury zabezpieczające swobody życia publicznego, wzmacniając dostępność i otwartość procesów decyzyjnych o społecznej wadze, odbierając państwo monopolistycznym dysponentom, czyniąc je rzeczą publiczną. Byłby to, w moim słowniku, ruch od komunizmu ku socjalizmowi jako podstawie swobodnego consensusu ludzi tutaj żyjących.

Czy jest to propozycja żywa? Wydaje się, że tak – dla całkiem przyzwoitego grona ludzi „Solidarności”. Nawet Boruta Spiechowicz mówił o nadziei na polski socjalizm. Lipiński uzyskał gorący pokłask przedstawiając cnoty socjalizmu tradycyjnego przeciwstawione przywarom realnego. Ludzie z grupy WZZ Wybrzeża przedstawiają się jako ludzie o poglądach bliskich *idealom i tradycjom polskich socjalistów*.

Więc może jest nadzieja? Nadzieja, to ta możliwość, na którą tak długo czekałem.

Poznałem ten jego tekst dopiero niedawno. A kiedy to przeczytałem, umocniło się we mnie przekonanie, że wtedy w Gdańsku prawidłowo odczytałem jego nastrój i kierunek myśli, choć nie zanotowałem słów. On bardzo długo czekał na tę nadzieję i wtedy właśnie ujrzał ją wreszcie na własne oczy. Różniliśmy się nieraz w rozmaitych sprawach i tak było też chyba w tamtej chwili. Ja wypatrywałem na horyzoncie po pierwsze Polski, po drugie demokracji, zaś do socjalizmu straciłem przekonanie. On natomiast, prócz tego, na co i ja czekałem, szukał jeszcze czegoś więcej: ludzkiego, chrześcijańskiego socjalizmu, socjalizmu współpracy i solidarności.

Potem był 13 grudnia i Jan został aresztowany, na szczęście nie na długo. Gdy wrócił do Warszawy, trwała owa okropna zima, zima pałec i tryumfu Przeszkody. Tryumfu, jak się okazało, całkiem nietrwałego. Ale wtedy mogło się wydawać, że nadzieja znów się rozwiła, a może całkiem przepadła. Znowu zaczęły się ciche zebrania, na które przemycaliśmy się chyłkiem i rozglądając na boki. Czasem z zalegającej wszędzie ciemności spadały rewizje jak nagły błysk reflektora. Jan prowadził seminaria robotnicze, szkolenia, dyskusje. Grupa ludzi określających się jako Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość” przystąpiła do pracy nad kolejnym dokumentem pt. „Polska wobec stanu wojennego”. Jan uczestniczył w pracach bardzo aktywnie, ja też. Znów były dziesiątki spotkań, dyskusji, narad. Wydawać się mogło, że wszystko wróciło do punktu wyjścia sprzed paru lat. Tylko że my byliśmy inni.

Tym razem nikt już nie proponował, aby nasze wystąpienie adresować nie tylko do społeczeństwa, ale również do władz. W tamtą stronę droga była zamknięta. Mimo to staraliśmy się zachować za wszelką cenę to, co uważaliśmy za mocną stronę i zaletę naszych dotychczasowych dokumentów: spokojny, chłodny język, opieranie wszystkich prognoz i postulatów na analizie faktów, rozpatrywanie każdego zagadnienia z uwzględnieniem przynajmniej dwóch lub więcej punktów widzenia. Uważaliśmy, że nie wolno nam się wyrzec takiego podejścia nawet wtedy, gdy to było trudne nie tylko z przyczyn merytorycznych, ale i emocjonalnych, gdy mogło się to wydawać całkiem nie na czasie. Byliśmy innego zdania, uważaliśmy, że zawsze jest czas na trzeźwą i chłodną analizę.

Taki sposób myślenia cechował całą naszą grupę, ale celował w tym szczególnie Jan. Najwspanialsze w nim było właśnie to, że godził w sobie gorącą miłość i przywiązanie do najwyższych wartości etycznych i filozoficznych, co go czyniło bliskim myślicielom chrześcijańskiego personalizmu, z absolutnym i ścisłym rygorem

naukowego myślenia, w czym przejawiało się jego dogłębne wykształcenie i wpływ wybitnych nauczycieli, szczególnie zaś małżeństwa Ossowskich i Tadeusza Kotarbińskiego. Pod tym względem był dla nas wprost bezcenny.

Jak już pisałem, mówił w trakcie naszych prac raczej mało. Teraz, w tym ciężkim okresie, mówił jeszcze mniej niż zwykle. Widać było, że pasuje się z sobą przeżywszy to nagle zmartwychwstanie nadziei i ponowne ich rozproszenie. Ale widać też było, że choć ocenia okres 16 miesięcy bardzo krytycznie, czasem wręcz bezlitośnie, to jednak jest pewny, iż to nie poszło na marne i że nikt nie zdoła zatrzymać historii. Był głęboko krytyczny, ale z pewnością nie był załamany.

Wszyscy włożyliśmy w ten nasz dokument (jak się okazało ostatni dokument naszej grupy) wiele pracy i myśli. Czy wiązaliśmy z nim jakieś oczekiwania? Żadnych konkretnych nadziei ani planów z nim nie wiązaliśmy, to pewne, chcieliśmy tylko dwóch rzeczy. Powiedzieć głośno, że nie zgadzamy się z zastosowaną metodą rozwiązywania problemów społecznych, że uważamy ją za błędną i szkodliwą, a także bezskuteczną. I powiedzieć też naszym czytelnikom, za jakimi metodami się opowiadamy, jakie posunięcia powinny być – naszym zdaniem – podjęte, by umożliwić przełamanie polskiego kryzysu. Proponowaliśmy wiele konkretnych rozwiązań. Były to rozwiązania demokratyczne i zarazem bardzo realistyczne, zmierzające do kompromisu, do złagodzenia konfliktu. Oceniając je najkrócej i z perspektywy 1989 r. trzeba to określić tak: były to wszystko takie rozwiązania, które znalazły się później na Okrągłym Stole. I był to taki właśnie sposób myślenia, taki kierunek działania.

Ale wtedy... Podpisaliśmy dokument nazwiskami i czekaliśmy, co nastąpi. Nie spodziewaliśmy się, że nas za to pochwalą, spodziewaliśmy się raczej policyj. Ale wydarzyło się co innego. Policja wprawdzie chodziła za nami przez czas jakiś, ale widać nie dostała rozkazu, aby bliżej zająć się tą sprawą. Natomiast w „Trybunie Ludu” ukazał się obszerny artykuł pt. „Raport złej woli”. Pamiętam, że niektórych z nas dotknęło to mocniej, niż gdyby się zajął nami prokurator. Mnie to szczególnie nie obeszło ani nie zdziwiło, natomiast Jana chyba tak. Gdy mi o tym powiedział, przyszło mi do głowy, że nie można było napisać niczego bardziej kłamliwego i złego. Posądzić jego, że świadomie brał udział w pracy będącej wynikiem złej woli i złych intencji – podlejszego absurdu nie można było wyprodukować. Kiedy sobie to uświadomiłem, nie poczułem się wcale przygnębiony, przeciwnie – doznałem ulgi. Nie należało się tym przejmować.

Jeszcze raz starannie przejrzelśmy to, co zostało napisane w naszym dokumencie i co podpisaliśmy wraz z przyjaciółmi. Byliśmy zadowoleni. Kiedy to dzisiaj wspominam, dochodzę do wniosku,

że ten nasz tekst obronił się i że czas go nie zdezwuował. Nie musiny się go wstydzić. Wydarzenia w dużym stopniu przyznały mu rację. Myślę, że gdyby dla odmiany przeczytać dzisiaj artykuł pod dźwięcznym tytułem „Raport złej woli”, wnioski wyglądałyby inaczej. Całkiem też inaczej przedstawia się dzisiaj kwestia dobrej czy złej woli. Myślę, że nie należy o tym, mimo wszystko, zapominać.

*

Później Jan Strzelecki znów zanotował: *Otwiera się scena dialogu, debaty, na której każdy określić się może sam, a nie musi wkładać jednego z proponowanych kostiumów; ludzie przedstawiają się, próbują dokonać identyfikacji z taką lub inną tradycją, znaleźć się wśród dawniejszych nurtów życia publicznego. Często przypominają do festiwalu starych kostiumów. Obóz Młodej Polski odwołuje się do Dmowskiego, nie zdradzając żadnej ochoty na orientację rosyjską. [Ktoś inny] paraduje jako liberał głosząc wolność nawet dla antysemitów. Ekskomuniści odwołują się do swej młodości tłumacząc się strzelistymi chęciami. Socjaliści obnoszą się ze swym pocziwym antyklerykalizmem kochając Papieża. Jest to trochę rewia starych, na nowo poklejonych masek – ale pod tym tętni wielka potrzeba autentyczności wyrazu, stosunku do wartości, rzeczywistej odpowiedzialności, odrzucenia dławiącego teatru. Ta potrzeba – to najgłębsza podstawa zmian.*

Widział ostro. Spoglądał dalej i przenikliwiej niż większość współczesnych. Odznaczał się głęboką, ciepłą wyrozumiałością dla ludzkich słabości, błędów, przywar. Tak wielką, że mógł nawet złościć, bo czasy nie zawsze to usprawiedliwiały. Ale to przecież on właśnie miał rację. Mój rachunek sumienia w stosunku do niego obejmuje zresztą więcej win i błędów. Naraziłem mu się kilka razy, bo szukając formuł, które by jasno i zwięźle określały sytuację, sięgnąłem po słowa może zbyt wzniosłe, przeto tandetne – a tego nie znosił. Naraziłem się również nie uwzględniając w dostateczny sposób delikatności jego natury i zbyt obcesowo naciskając, aby przysiadł fałdów, skoncentrował się, napisał, opublikował – choć wiedziałem, z jakim trudem mu to przychodzi. Dziś boleję nad tym, ale jeszcze o wiele bardziej boleję, że nie umiałem wyrzucić skuteczniejszego nacisku. W którąkolwiek zatem spojrzę stronę – mam sobie coś do wyrzucenia.

A dalej jest już zupełna ciemność. Mija rok od chwili, gdy podniesiono na niego zbrodniczą rękę. Kto? Dlaczego? Jak to się stało? Jakie były motywy? W chwili, w której to piszę (kwiecień 1989), wciąż niczego nie wiadomo i nie jestem na razie skłonny uwierzyć w to, co mówiono dotąd. Sprawę pokrywa mrok.

Kazimierz Dziewanowski

Między ogniem a rozważą

Gdybym miał najkrócej określić stosunek Jana Strzeleckiego do fenomenu „Solidarności” w okresie 1980–81, powiedziałbym, iż zawierała się w nim i radosno-emocjonalna akceptacja, i krytycyzm rozumiany jako powinność intelektualisty. Odpowiadając niemal po roku na pytanie, jak przyjął powstanie „S”, odpowiedział: *Sam ten fakt tak mnie ciągle satysfakcjonuje, że żyję jak Alicja w krainie czarów*. Odpowiedzi tej nie należy, rzecz prosta, rozumieć dosłownie. W kategoriach emocjonalnych potężna fala ruchu społecznego była sprawą odbieraną przez Janka jak najbardziej własną, JEGO sprawa, fascynująca dzięki swemu zasięgowi, dramatyzmowi sytuacyjnemu, ale chyba przede wszystkim dzięki towarzyszącym jej przemianom w sferze świadomości. W kategoriach intelektualnych frapowała go radykalnie nowa organizacja sceny publicznej i sposób prowadzenia na niej gry.

Wolnym można być przecież w różny sposób. Można się czuć wolnym prywatnie, w swoich myślach i w swoich czterech ścianach. I można zachowywać się jak człowiek wolny, być wolnym „społecznie”, dając swej postawie i poglądom wyraz w działaniu publicznym. Otóż wydaje mi się, iż doświadczenia Sierpnia i późniejszych miesięcy pasjonowały Janka również z tego powodu. To było przecież tak, jakby martwe morze życia zmonopolizowanego i zinstytucjonalizowanego nagle zaczęło kruszyć unieruchamiającą je skorupę. W II poł. lat siedemdziesiątych Jerzy Andrzejewski napisał otwarty list-wezwanie będący jednym z pierwszych sygnałów rozpoczynającej się niezależnej działalności społecznej i zakończył go słowami: *Polska jest naszą własnością! Brońmy jej!* W ten sposób postawa obywatelskiego sprzeciwu – jak określał to KOR, czy postawa obywatelskiej troski – według propozycji zespołu „Doświadczenie i Przyszłość” zaczynała torować sobie drogę od elit do załóg robotniczych, w których po raz pierwszy zresztą od wielu lat nastroje niezadowolenia i frustracji zaczynały ogniskować się wokół opozycyjnych inicjatyw organizacyjno-programowych.

Ten właśnie proces przełamywania w zatamizowanym społeczeństwie barier między jednostkami a grupami, między robotnikami a inteligencją był przedmiotem fascynacji Janka. W nim uczestniczył. Z nim wiązał największe nadzieje. Dotyczyły one – jak to ostrożnie formułował – *poczucia się bardziej u siebie*, i dodawał: *Nowe związki to nie tylko inna propozycja bycia robotnikiem, ale inna propozycja bycia obywatelem*.

Uczestnictwo Janka w sierpniowej sytuacji zaczęło się od pierwszej chwili, od momentu gdy pierwsze i jak wiadomo skąpe informacje o strajku na Wybrzeżu dotarły do Warszawy. W atmosferze

dezorientacji, niepokoju, a nawet pewnego popłochu spowodowanego ewentualną nieobliczalnością reakcji władzy na strajki sierpniowe (aż nadto dobrze pamiętano tragedię grudnia 1970), Janek był tym, który starał się sytuację ówczesną racjonalizować, przede wszystkim uzyskać przynajmniej minimum niezbędnej wiedzy o tym, co się dzieje w Gdańsku i na Wybrzeżu. Ponieważ wciąż miał kontakty z ludźmi zaliczanymi do liberalów w ówczesnym establishmentie politycznym, starał się robić wszystko, co było możliwe, aby oddziaływać na tych ludzi i uruchomić już wówczas od jakiegoś czasu niemal przerwane przez elitę rządzącą kanały informacyjne, co miało podstawowe znaczenie dla podejmowanych decyzji. Jak wiadomo dylemat polegał na tym, w jaki sposób władza centralna zareaguje na ten konflikt: za pomocą siły czy za pomocą środków politycznych?

Z relacji p. Jadwigi Strzeleckiej, żony Janka:

Trzeciego dnia po wybuchu strajku w Stoczni Gdańskiej zjawiał się u nas Bernard Guetta, korespondent francuskiego „Le Monde”, z którym byliśmy zaprzyjaźnieni. To było bardzo ważne, żeby ktoś z wiarygodnych, zachodnich korespondentów pojawił się w Gdańsku. Bernard pojechał tam niemal od razu z Jurkiem, naszym synem, który służył mu za tłumacza. W Gdańsku były już wtedy sformułowane postulaty strajkowe. Wrócili w nocy z poniedziałku na wtorek, Jurek miał tekst tych 21 postulatów, chyba pierwszy, jaki znalazł się wówczas w Warszawie. Bernard pobiegł, żeby nadać korespondencję do „Monde’u”, a myśmy z Jankiem zaczęli się zastanawiać, co zrobić z tymi postulatami? Janek zdawał sobie sprawę, jak mało jest czasu. Gorączkowe telefony. Pierwszy kontakt udało się nawiązać ze znajomym, który należał do grupy liberalnych doradców Gierka. Nie znalazł tych postulatów, przeczytał, i przeraził się: – To nie do załatwienia! – Oczywiście chodziło przede wszystkim o żądanie dotyczące niezależnych, samorządnych związków zawodowych. Odbyliśmy też długą rozmowę z drugim doradcą – nastawiony był pozytywnie, widział możliwość politycznego rozwiązania. Atmosfera była bardzo nerwowa. Pamiętam, że w czasie tej rozmowy trochę histerycznie krzyknęłam: – Jeśli padnie tam jeden strzał, to będzie tragedia! – Zdawali sobie sprawę, jak ważne było, żeby doprowadzić do jakichś pertraktacji. Ale głos w tej sprawie należał do Centrum.

Dowiedzieliśmy się, że pierwszą reakcją Gierka na wiadomości z Wybrzeża było zamknięcie się w gabinecie. Z nikim właściwie nie chciał mieć kontaktu. Doradcy nie mogli się do niego dostać. W każdym razie ci liberalni. Jedyne, co mogli zrobić, to zostawić w jego sekretariacie memoriał o konieczności stosowania środków politycznych. Pod koniec drugiego tygodnia strajku napięcie znowu wzrosło, wiem, że była próba kontaktu z Cyrankiewiczem. Janek, niestety, nie prowadził notatek o tego rodzaju nieoficjalnych działaniach.

Znowu długa dyskusja, tym razem z prof. S. Był przygnębiony i też nie bardzo wiedział, co robić. Uznał, że Janek powinien sam pójść do KC, przecież Gierek musiał już przeczytać ów memoriał. Dzwonek do drzwi mieszkanka S. Ten wychodzi z pokoju, rozmawia z kimś na korytarzu. Wraca i potwierdza (nie mówiąc, z kim rozmawiał), że Gierek w dalszym ciągu nie wie, czy strzelać, czy nie. Stało na tym, że S. pójdzie do KC, jakkolwiek wtedy był całkowicie odsunięty od wpływów.

Wrócił po dwóch godzinach zupełnie wykończony. Dostał się do Gierka. Powiedział z ulgą: – No, nie będzie strzelał... – Okazało się, że wówczas Gierek nie miał żadnych obiektywnych informacji. Dopiero od liberalnych doradców dostał tekst 21 postulatów.

Janek rwał się do Gdańska. W piątek, w drugim tygodniu strajku zapadła decyzja o rozwiązaniu politycznym i podjęciu rozmów. Janek widział w tym szansę na przemiany i wygraną, pod warunkiem że załogi robotnicze zdołają utrzymać się w granicach 21 postulatów i nie dojdzie do agresji.

Gdy zaczęły działać telefony, Janek zadzwonił z Gdańska. Siedział w Stocznii, w gronie doradców MKS-u. Był w euforii. Mówił, że jest dobrze. Ale nie było łatwo. Atmosfera oscylowała między nadzieją a wątpliwością. Znowu telefonował: – Nie wiem, co będzie, sytuacja jest szalenie napięta, możliwe, że nie z tego nie wyjdzie. W każdym razie ja zostanę tu do końca bez względu na to, co będzie się dziać. Właściwie wolalbym, żeby Jurek stąd wyjechał, ale przecież mu tego nie powiem... I rozmowa została przerwana.

Wrócił z Gdańska we wtorek, po podpisaniu w niedzielę porozumienia.

W czasie strajku ustawił się w drugiej linii doradców. Uważał, że nie powinien się pchać, a to z tego powodu, że przecież kiedyś był w partii. O ile wiem, był głównym autorem niezwykle ważnej formuły dotyczącej roli partii. Zgodzono się na sformułowanie mówiące o „kierowniczej roli partii w państwie” rezygnując w ten sposób z „przewodniczej roli partii w społeczeństwie”, co mogło otwierać drogę do upodmiotowienia społeczeństwa. Jak na ówczesną sytuację, był to kompromis o zasadniczym znaczeniu.

Janek coraz bardziej i bardziej wtapiał się w nowy ruch społeczny, starając się pomagać mu aprobującą i krytyczną obserwacją. W 1981 r. pojechał do Anglii, żeby uczestniczyć w okrągłym stole Wschód – Zachód z ramienia Polskiej Akademii Nauk. Wówczas to zwrócono się do niego, żeby grupie posłów konserwatywnych opowiedział o „Solidarności”, posłowie ci nie byli bowiem przekonani, czy powinni głosować za przyznaniem Polsce pożyczki. Janek to zrobił i pożyczka została uchwalona, może więc miał w tym fakcie swój udział.

Uczestniczył w pracach Ośrodka Badań i Studiów Komisji Krajowej „Solidarności”. Zaowocowało to współorganizowaniem

przez Janka badań socjologicznych nad aktywistami komisji zakładowych Związku, które od maja do listopada 1981 r. prowadzono pod kierunkiem francuskiego profesora, A. Touraine'a; wyniki tych badań opublikowane we Francji były jedną z pierwszych poważnych książek o „Solidarności”.

Uczestniczył, oczywiście, w I Zjeździe Delegatów Związku w Gdańsku, w hali „Olivii”. Nie rozmawiałem z nim na ten temat, ale przypuszczam, iż nie był zachwycony narastaniem tendencji radykalnych. Zapewne mało kto wie, iż Janek zgłosił wówczas projekt tekstu pisma do ludzi pracy na CAŁYM świecie, a uczynił to jeszcze zanim przedstawiono budzący później tak wiele kontrowersji projekt pisma do narodów Europy Wschodniej. Propozycja Janka nie była wówczas w ogóle dyskutowana. Dziś można zapewne powiedzieć o niej tylko tyle, iż przylegała dokładnie do wyposażenia i poglądów Janka o konieczności prowadzenia gry politycznej w sposób rozważny.

W swych ówczesnych wypowiedziach publicznych (nielicznych zresztą) był szczery, stanowczy i precyzyjny. Warto przytoczyć przynajmniej fragmenty jego opinii. Z dzisiejszej perspektywy widać, iż niemal w każdej zwracał uwagę na coraz ostrzejszą polaryzację, na coraz dramatyczniej zarysowujący się podział na społeczeństwo i władzę.

Mówił:

– Obie strony muszą opanować sztukę dialogu. W polu społecznym zdominowanym przez wielkie struktury centralistyczne, wszystkie inicjatywy uważane za słuszne miały wychodzić od góry. Takie ustalenie aparatu władzy sprzyjało tworzeniu się autorytarnych postaw. Ludzie władzy muszą dziś ten typ postawy przełamywać. A z drugiej strony – dokonała się już ta wielka sprawa: w społeczeństwie, w którym nie było dialogu, powstaje forum dla wyrażania postulatów i dążeń robotniczej publiczności. Ci ludzie też dopiero się uczą /.../ Rzeczywistością wzajemnych stosunków mogą stać się rozmowy negocjacyjne /.../ Ruch związkowy ma szansę przejścia z fazy, w której dominują postawy rewindykacyjne do fazy krytycznej partycypacji /.../ Władza musi przyzwyczaić się do tego, że nie będzie władać niejako automatycznie zdominowanym przez siebie polem, że w tym polu są organizmy stworzone przez ludzi, z którymi trzeba rozmawiać i rzetelnie argumentować.

W związku z prowokacją bydgoską:

– Obraz przekształcenia sceny życia publicznego ze sceny monologu władzy, bardzo autorytatywnego, w scenę debaty publicznej jest dla nich nie to przyjęcie /.../ Są to polityczne siły konserwatywne, które chcą wykorzystywać pewien zasób zapalnej agresywności tkwiący w „Solidarności”. To jest ten pierwszy scenariusz: uważanie traktatu gdańskiego za wyłom, którego promieniowanie należy ograniczyć... żeby nie dopuścić do znacznego zwiększenia roli inicjatyw społe-

cznych i kontroli władzy. Drugi scenariusz: scenariusz permanentnej kontestacji, uważany za jedyny sposób uzyskiwania jakichkolwiek wyników. Jest to scenariusz popularny wśród tych, którzy uważają Bydgoszcz za symbol dążności władzy. I trzeci: scenariusz DYNAMICZNEJ RÓWNOWAGI pomiędzy władzą a autentycznymi siłami społecznymi /.../ scenariusz w moim odczuciu, najkorzystniejszy /.../ Jest to linia, z którą utożsamia się Wałęsa i znaczna część członków „Solidarności”. „Solidarność” jest dzisiaj wielką gwiazdą na narodowej scenie, ale jest to bardzo obiecujący aktor u progu kariery, który jeszcze nie wykrył sobie pełnego pojęcia o własnej roli... Dzisiaj potrzebny jest ogień i rozważa, jedno bez drugiego jest w tej chwili niebezpieczne dla organizacji. Ogień mógłby ją spalić, sama rozważa niczego by nie uzyskała.

W tym kontekście interesujący jest ten wątek refleksji Janka, w którym zastanawia się on nad różnicą punktów widzenia „sztabowców” i „oficerów liniowych” w Związku. O ile ci pierwsi powinni charakteryzować się spokojnym sposobem myślenia, brać pod uwagę możliwie wiele wariantów postępowania i bardziej stawiać na względne przynajmniej umiarkowanie niż na konfrontację, o tyle u tych drugich jest zrozumiała skłonność do ostrego parcia do przodu i niecierpliwość w wykazaniu się bojowymi walorami. Otóż cała sztuka, zwłaszcza w polskiej sytuacji, polega na umiejętności łączenia tych dwóch punktów widzenia i dopiero suma tych dwóch postaw decyduje o sile i znaczeniu Związku. I ówczesna, i dzisiejsza sytuacja świadczą, jak trudne jest realizowanie tej dyrektywy.

Nie mając wątpliwości, iż wprowadzenie stanu wojennego było najgłupszym z wyjść możliwych, a stało się wyjściem jedynym, bo dokonanym, Janek w dalszym ciągu opowiadał się za strategią stopniowej przebudowy całej sceny życia publicznego przeciwko, jak powiedział, strategii białego konia, który obudził czołgi. Postawa permanentnej kontestacji nie dawała się, jego zdaniem, pogodzić z realizowaniem pomysłu o kompromisie historycznym. W obronie takiego kompromisu pisał w „Notatniku strzebielińskim”: *Kompromis historyczny był /.../ uważany za figurę, której przyjęcie oznaczało paktowanie ze złem, układność, której istnienie ułatwiało funkcjonowanie dotychczasowego systemu sprawowania władzy /.../ Dobra jest niepodległość i dobra jest republika parlamentarna – więc każde zanizone określanie celów nie jest godne Polaka. Ten sposób odczuwania sytuacji – a był to sposób przeważający wśród wielu działaczy – nie pomijał znaczenia stanowczego istnienia „Solidarności” w transformacji całego systemu, w zapoczątkowaniu jego możliwej, wymuszonej ewolucji. To dzieło transformacji uchodziło za skażone zbyt słabym odcięciem się od natury systemu, uchodziło za adaptację do niego, a nie adaptację jego – do postulatów i potrzeb wyzwolonego pola działania. Kompromis nie uchodził więc za POCZA-*

TEK cennego procesu, lecz za jego KONIEC; uchodził za ZATRZYMANIE działań, a nie za ich UKIERUNKOWANIE.

Cóż jeszcze można w tym krótkim tekście powiedzieć o Janie Strzeleckim? Po 13 grudnia chciał być razem z uwięzioną i zepchniętą do podziemia „Solidarnością”. Wcale nie był zachwycony interwencją żony, w rezultacie której został zwolniony z internowania ze względu na stan zdrowia (chorował rzeczywiście, i to poważnie, w II półroczu 1981). W zimie 1982 r. płk Lew na łamach „Żołnierza Wolności” poinformował opinię publiczną, iż Jan Strzelecki pracował dla obcej dywersji, co miały udowodniać cytaty z jego wypowiedzi w czasie pobytu w Anglii w 1981 r. Cytaty były dokładne – znajdował się, jak wynika z tego, pod troskliwą opieką.

I był razem z „Solidarnością”. Od razu po zwolnieniu zaczął współorganizować podziemną Wszechnicę Robotniczą w rejonie Warszawy. Rozpoczął też współpracę z Duszpasterstwami Świata Pracy. Prelekcje odbywały się co tydzień, w każdy czwartek, Jankę prowadził je albo sam, albo angażował innych. Przychodziły na nie grupy robotniczo-inteligenckie. Działalność ta trwała kilka lat, właściwie aż do ostatnich dni życia Janka. Był to jeden ze sposobów utrzymywania przez Jankę silnych więzów z innymi ludźmi, w tym przypadku wywodzącymi się spoza elity intelektualnej. Imperatyw ten wchodził w zakres wartości, które wyznawał, i z pewnością można by go łączyć z tak wielokrotnie przez niego podkreślaną koniecznością kultywowania BRATERSTWA.

Utrzymywał też łączność z górnikami – działaczami Związku. W ostatnich latach często jeździł na Śląsk. Zaprzyjaźnił się z nimi. Był nawet dwa razy na pielgrzymce w Piekarach Śląskich, na niezależnych obchodach Barbórki. Górnicy odwiedzali go przy okazji mszy za Ojczyznę, na którą przyjeżdżali do kościoła Św. Stanisława Kostki na warszawskim Żoliborzu. Tytułowali go *panie profesorze*, choć nie miał takiego tytułu. Przy jakiejś okazji któryś z nich tak powiedział do żony Janka: – Wie pani, to, czego nigdy nie stracimy i co jest takie ważne – to otwarte drzwi do inteligencji. – Rozejrzył się po mieszkaniu i dodał: – U państwa w domu jest taka jakaś święta skromność; widać, że pan Jan nie był przekupny...

Na pogrzebie górnicy nieśli trumnę Janka. Pierwsza informacja o zatrzymaniu zabójców Jana Strzeleckiego ukazała się w prasie akurat wtedy, gdy w kopalniach wybuchły strajki w lecie 1988 r.

Któregoś dnia, niedawno, będąc u Janka stanąłem w jego pokoju przy biurku, gdzie zwykle pracował. Popatrzyłem na przypięte do dywanika niezliczone znaczki, które jeszcze nie tak dawno roznosili rozmaici chłopcy podziemni. Pomyślałem, że były one dla Janka jakimiś totemami pamięci, a może czymś więcej.

Wojciech Adamiecki

Kierunek strzałki

Opublikował niewiele, ale znaczna część jego spuścizny stanowi niezaprzeczalny dorobek polskiej refleksji nad kruchością i zarazem siłą pojedynczego człowieka. Każdego z nas. Niezależnie od różnic, które dzielą ludzi. Ten socjalista z wychowania i własnego wyboru był nieufny wobec wszelkich kategorii ogólnych jakby lękając się, że państwo, naród, klasa, partia, a nawet religia czyhają na jednostkę, aby odebrać jej to, co najcenniejsze – zdolność bycia suwerennym. Ten chrześcijanin z ducha i z charakteru, tak chroniący swą niezależność wewnętrzną i zewnętrzną, był równocześnie personalistą wspólnotowym rozumiejącym, że jednostka powinna być solidarna z innymi, że bez tego współ-towarzystwa innym w ich drodze życia jest niemożliwe wyzbycie się egoizmu: indywidualnego, rodzinnego, klanowego, klasowego, narodowego etc.

Był zdumiewająco niepodatny na totalizm. Nie imalo się go ani ukąszenie heglowskie, ani zarażenie bakcylem wojennej przemocy. Z okupacji wyszedł jako apostoł wspólnotowości i solidarności. Mimo tylu lat obcowania z marksizmem, w jego różnych mutacjach, pozostał do ostatnich swych dni jakimś unikalnym „chrześcijańskim socjalistą”. Ten cudzysłów jest nieodzowny; obrazuje on trudność, jaką ma pisać; trudność z pochwyleniem swego bohatera, z zamknięciem go w jednej formacji.

Jan Strzelecki – człowiek pogranicza. Pisał o tym przez całe swe życie. Może inaczej: myślał, dużo czytał, rozdawał się w rozmowach, pisał dla siebie, a wreszcie publikował – z oporami, zwykle ulegając namowom przyjaciół i bliskich znajomych. Dzięki temu ukazały się „Kontynuacje” (Warszawa 1969), „Próby świadectwa” (Warszawa 1971) i „Kontynuacje (2)” (Warszawa 1975; pomieszczono tu dwa pierwsze tytuły). Teraz, już po śmierci autora, pojawił się zbiór pt. „Kontynuacje (3)” (Warszawa 1988). Na tom, ukazujący się nakładem Grup Politycznych Wola, składają się następujące działy: „Popaździernikowe rozważania”; „Poza monocentryzmem”; „U źródeł spotkania” (tu m.in. tekst publikowany w „PP”), „Z angelologii marksizmu wschodniego” oraz „Wymiar „Solidarności”.

Jan Strzelecki pozostanie w naszej eseistyce i publicystyce jako autor przede wszystkim „Prób świadectwa”; w 37. krótkich *sentymentalno-filozoficznych reminiscencjach* – jak kiedyś żartobliwie określił te rozważania – zawarł taki ładunek prawdy o sobie i tak to osobiste doświadczenie uogólnił, że teksty te przekraczają swój czas historyczny, stając się cennym przyczynkiem do wiedzy o współczesnym człowieku i o stuleciu, w którym przyszło nam żyć. Odrzucając fałszywe alternatywy: albo komunizm, albo

faszystów; albo kolektyw, albo jednostka – poszukiwał swojego kamienia filozoficznego. Był nim „heroiczny humanizm” tak nasycony pierwiastkami solidarności i braterstwa, że bardzo bliski personalizmowi katolickiemu, szczególnie w wykładni Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Po latach, w redakcyjnej rozmowie nt. „Motywacje etyczne ludzi wierzących i niewierzących” („PP” 7–8/1986) powie: *Mam bardzo głęboką intuicję, sprawdzoną – jak mi się wydaje – na różnych przykładach, że w naprawdę poważnych sytuacjach, których charakter możemy sobie opisać dalej, istnieje daleko idąca zgodność zachowań, zgodność kierunku tej strzałki, która w człowieku tkwi i wskazuje, co należy czynić. Intuicja ta opowiada się przeciw tradycjom głoszącym, że człowiek wierzący działałby zupełnie inaczej niż ten, który nie wierzy.* Prywatnie dodał jednak, już po opublikowaniu jego głosu, że chciałby obudować te stwierdzenia komentarzem. Jak mogłem się zorientować, chodziło o to, aby jego słowa nie zostały odebrane jako pochwała agnostycyzmu. Albowiem – mówił z namysłem – nie jest obojętne, w jakiej atmosferze przechowuje się ową STRZAŁKĘ. Sytuacja, w jakiej zostało to powiedziane, sceneria, a także cały kontekst filozoficzny i polityczny tamtego spotkania upoważniały mnie do odebrania urywanych zdań Jana jako wyznania idącego dalej, niż zawierało to jego wcześniejsze sformułowanie: *Jestem człowiekiem nie-niewierzącym.*

Zachowując maksymalną ostrożność wolno jednak wyrazić przekonanie, że katolicki pogrzeb Jana Strzeleckiego był co najmniej niesprzeczny z jego poszukiwaniami duchowymi. Już w czasie okupacji, wśród podobnych sobie lewicowych studentów, ale *chętnie żegnających się krzyżem*, pojawiała się koncepcja swoistej unii: połączenia *dziedzictwa tradycji chrześcijańskiej koncepcji człowieka i europejskiego humanizmu.*

W ujęciu Jana socjalizm był najściślej związany z jego chrześcijańską inspiracją, co do tego nie powinno być wątpliwości. Nie ma już tej jasności, jeśli zastanawiamy się nad pytaniem o zawartość treściową tego „socjalizmu”. Pytałem go o to wprost. Wolał mówić, czym nie jest jego socjalizm. Odniosłem wrażenie, że jest to dla niego mit zrodzony głównie podczas okupacji; socjalizm to stałe i uparte bronienie godności człowieka – swojej i innych – niezależnie od okoliczności. Była to koncepcja heroicznego braterstwa i solidarnej współpracy. Idealem stosunków międzyludzkich było dla niego schronisko wysoko w górach, gdzie panuje zgodność dwóch zasad: hierarchiczności i demokracji. Konieczność borykania się z przeciwnościami natury sprzyja powstawaniu takich relacji między ludźmi, że zostają złagodzone granice między załogą a gośćmi, nie niszcząc jednak struktury koniecznej do funkcjonowania schroniska. Interesowało go właśnie to **POGRANICZE**;

nie dlatego, aby zamazywać kontury, ale po to, aby szukać płaszczyzny spotkania tego, co „moje” z tym, co „wspólne”. Pół żartem, pół serio powiedział mi kiedyś, że w pogotowiu górskim doszło do zrealizowania utopii; scalili się tu – powiedział – autorytet i wolność jednostkowa; poddanie się decyzjom szefa – który jest JEDNYM Z NAS i który jutro będzie skrupulatnym wykonawcą poleceń wydawanych przez innego, bo komuś innemu przypadnie kierowanie akcją ratowniczą – jest aktem dobrowolnym, przykładem wolności, a nie poddaństwa. Sądzę, że jest to znaczący trop pomagający zrozumieć Jana-marzyciela, zwolennika ustroju łączącego sprawiedliwość i ład społeczny z afirmacją odpowiedzialnie pojętej wolności jednostki. Charakterystyczne, że nie miał on żadnych ambicji bycia politycznie skutecznym; rzecz można – lękał się wszelkiego odgórnego wprowadzania w życie teoretycznych projektów. Nie było w nim nic z burzyciela. Opowiadał się za zmianami narastającymi powoli i od dołu. Bał się też zapiekłości fundamentalistów, niezależnie skąd pochodzą. Jego powołaniem było dawanie świadectwa, a nie urzeczywistnianie. Zwolennik dialogu nie odrzucał taktyki, z tym że była ona podporządkowana jasno skryształizowanym wartościom.

Był stróżem wartości stanowiących destylację tych doświadczeń ludzkości, które służą rozwojowi człowieka. A służyć człowiekowi to – według niego – otwierać go na innych. Z kolei to ostatnie było rozumiane tak głęboko, że przygotowywało na spotkanie z Absolutem. Heroiczny humanizm był sublimacją socjalistycznego nakazu buntowania się przeciwko wszelkiemu upośledzeniu całych warstw społecznych, ale bunt ów nie tracił swego genetycznego związku z Kazaniem na Górze. Humanizm Jana Strzeleckiego ufundowany był na wartościach na tyle stałych, że nie poddawał się ciśnieniu chwili. W istocie nawet jego koncepcja „humanizmu socjalistycznego” z 1946 r. była bliższa chrystocentryzmowi niż skądinąd wyidealizowanemu przezeń marksizmowi.

I znów trzeba wspomnieć okupację, albowiem bez doświadczeń tamtych lat, które stały się udziałem Strzeleckiego, nie zrozumie się jego „Popaździernikowych rozważań”, wypisów z notatek prowadzonych w okresie 1959–62, udostępnionych dopiero po Sierpniu („Twórczość” 3/1981). Jest to drugi; obok „Prób świadectwa”, tekst, którego wartości nie zniszczy czas. Nie da się pominąć tych rozważań przy analizie współczesnego komunizmu. Bez uwzględnienia gorzkich diagnoz Strzeleckiego każde ujęcie „realnego socjalizmu” będzie pozbawione czegoś ważnego, co w przybliżeniu można określić mianem MORALNEGO SPRZECIWU wobec pomysłów i praktyk redukujących jednostkę do wymiarów trybika w wielkiej maszynie kolektywu. To właśnie podczas okupacji, w sytuacjach wymagających ostatecznych wyborów, Strzelecki ugruntował swój

dekalog. Już wtedy wiedział, że nie można bezkarnie poddawać się moralnemu redukcjonizmowi. *Istnieją niezbywalne prawa ludzkiej istoty /.../, których nie można się zrzec nie upadając* – zanotował. Mówiąc o doświadczeniach i przeżyciach tamtych lat wydobywał nurt wiary umęczonym wartościom życia i nurt wspólnoty w walce o ich odrodzenie.

Taka postawa filozoficzna, a także bliskość w cierpieniu uzasadniały – mimo wszystkie złe doświadczenia – nadzieje na ułożenie stosunków między znaczną częścią Polaków a ich potężnym sąsiadem. Są podstawy, by sądzić, że Strzelecki przypisywał zbyt duże znaczenie faktowi, iż przez parę lat Polacy i Rosjanie byli poddawani hitlerowskiemu terrorowi. W jego systemie wartości wspólnota w cierpieniu miała swoje znaczące miejsce. Cierpienie pojmował na sposób chrześcijański – jako oczyszczenie w ogniu próby i w sytuacjach ostatecznych wyborów. Z osobistych doznań okupacyjnych uczynił niemal podstawę swego systemu moralnego, do którego włączył później doświadczenie gór i taternictwa; wyraźne oddzielenie dobra od zła, wewnętrzna zdolność do wspólnego – z drugim – przeżywania rzeczywistości, swoiste braterstwo przy poszanowaniu różnic.

To wszystko powodowało, że większość rodzimych socjalistów uwikłała się we własne sidła. Posłuchajmy: *Z tego piekła zorganizowanego w najbardziej nowoczesny sposób nie spoglądaliśmy jak ku wybawieniu ku komunizmowi. Nie niósł on w sobie zasady braterstwa w różnicy, nie nadawał kształtu i symbolów naszemu wtajemniczeniu, był nadzieją sprzed tego czasu. Niósł w sobie techniki władzy podobne do tych, które ciążyły nad nami. To, co nas do jego wyznawców zbliżało najbardziej, to nie jego triumfy, ale jego klęski, a raczej klęski ludzi żyjących jego nadziejami, katowanych wraz z nami przez twórców „Nowej Europy”. Palone rosyjskie wsie były nam bliższe niż kotchozy, rozstrzeliwani sekretarze rajkomów bliżsi niż wkraczający wyzwoliciele, symbole nadziei ginących bliższe niż tezy teorii. Ta bliskość wystarczyła, aby nie być przeciw, aby podjąć wysiłek życia w ramach wyznaczanych przez wyniki wojny. Ale okazało się, że im nie wystarczało.*

Sądzę, że cytat ten dobrze oddaje nie tylko tok ówczesnego myślenia autora, ale jest także świadectwem jego nieustannych rozterek, gdy idzie o pożądaną model ustrojowy. Na początku stanu wojennego usłyszałem od niego dramatycznie: *Jeśli nie socjalizm, to co?* Przy czym socjalizm to był – używając jego określeń – i humanistyczny ekumenizm i socjalizm społecznej debaty, który powinien się wykształcić z dialogu władzy z „Solidarnością”. Miał głęboką niechęć do kapitalizmu; przy całym docenianiu plusów tego ustroju uznawał, iż nie wolno ulegać złudzeniom, że wystarczy zburzyć anachroniczną Komisję Planowania, a „niewidzialna

ręka" wprowadzi samoczynnie taki ład gospodarczy i społeczny, jaki będzie satysfakcjonował polskie społeczeństwo obywatelskie. Przywiązywał duże znaczenie do uspołecznienia, uobywatelnienia i upodmiotowienia Polski. W tym dostrzegał naszą szansę. Wydaje się, że załączki tych tendencji dostrzegał już w czasach II Rzeczypospolitej, a już na pewno w okresie okupacji. Bez rzetelnego prześledzenia narastania tendencji demokratycznych i przenikania niektórych idei polskich socjalistów do szerokich mas narodu nie można – jego zdaniem – zrozumieć wcale niejednoznacznej postawy Polaków wobec Rosjan tuż po wojnie. Bez uwzględnienia tego swoistego „zsocjalizowania” znacznych części narodu każda próba oceny powojennej Polski będzie drastycznie zredukowana. Chciał pisać na ten temat biorąc za punkt wyjścia krytyczny rozbiór „Zniewolonego umysłu” Czesława Miłosza, ale nie wyszedł poza stadium wstępne, dotyczące właśnie dalekosiężnych skutków – intelektualnych i politycznych – wojennych i okupacyjnych doświadczeń Polaków. Okupacja była dla niego niemal archetypem wszelkich postaw, które ujawniły się po wojnie. Przy całej pokorze, jaka go cechowała, sądził jednak, że właśnie JEGO doświadczenia i przemyślenia odzwierciedlają szersze procesy i że są na tyle typowe, iż trzeba je zwербalizować i ujawnić publicznie. Krótko mówiąc chodziło o doświadczenia uzasadniające danie pewnego kredytu zaufania wkraczającym Rosjanom. W potocznej świadomości oznaczało to różróżnienie między prawdziwą okupacją a radziecką dominacją, różniącą się przecież, i to korzystnie, od tej pierwszej. To przekonanie, dość powszechne, mogło się stać załączkiem nowego typu stosunków między Polską a ZSRR. Ale – jak z goryczą pisał Strzelecki – im to *nie wystarczało*.

Jan Strzelecki nigdy nie był „wschodnim marksistą”; nie było w nim materiału ani na bolszewika, ani na członka KPP. Daleki też był od PPR. Ale fakt, że był socjalistą, powodował, iż sprawy realizacji tej idei dotyczyły do osobiście. W zdaniu: *Jeśli nie socjalizm, to co?* uzewnętrzniał się autentyczny dramat człowieka, który widzi, jak jego ideały są nadużywane i poniżane. Prawdopodobnie Jan wierzył, że gdyby Rosja poprzestała na rewolucji lutowej 1917 r. i poszła drogą Konstytuanty, sprawy socjalizmu mogłyby potoczyć się inaczej. Symbolem degradacji był dla niego stalinowski model partii. Píše o tym jak ktoś głęboko i osobiście dotknięty. Używa określeń: *sekte, polityczna dewocja, świątobliwe donosicielstwo, namaszczony terror, ziemska religia, świecka teologia, kolektywistyczny mistycyzm, mistyka organizacji* etc. Tak píše człowiek dotknięty do żywego; ktoś, kogo okradziono z idei i gwałcono ją w jego przytomności.¹ Posłuchajmy: *Ta partia w swym idealnym modelu – jest kontrkościołem, integrystycznym, wszechwładnym, świętym, wyniesionym wysoko ponad świeckich*

Ponad doktrynami

Na marginesach „Dysproporcji” i „Pięciu tez gospodarczych nowej Polski” Eugeniusza Kwiatkowskiego

Czysta doktryna, ślepa na otaczający ją świat, upartą wobec codziennych wypadków historycznych, jest NAJGORSZĄ siłą pociągową. Prowadzi życie milionów ludzi ku katastrofie.

Eugeniusz Kwiatkowski

30 XII 1988 r. przypadła setna rocznica urodzin Eugeniusza Kwiatkowskiego, a 22 VIII 1989 – piętnasta rocznica jego śmierci. Jako polityk – minister przemysłu i handlu w latach 1926–30, później wicepremier i minister skarbu w sformowanym przez Felicjana Sławoja Składkowskiego ostatnim gabinecie II Rzeczypospolitej, a wreszcie Delegat Rządu dla Spraw Wybrzeża w latach 1945–47 – osiągnął Kwiatkowski to, co bywa udziałem tylko nielicznych przedstawicieli owej profesji: przekroczył nieostrą i ulotną, a przecież nader trudną do pokonania granicę, jaka dzieli zwyczajne piastowanie wysokich urzędów państwowych od bycia mężem stanu.

Najbardziej bezpośredni wpływ na utrwalenie nazwiska Kwiatkowskiego w historii wywarło bez wątpienia jego współautorstwo – może nawet należałoby napisać: przywódcze współautorstwo – w największych osiągnięciach ekonomicznych przedwojnia, a po prawdzie jedynych rzeczywistych (bo porównywalnych z poziomem europejskim i światowym) sukcesach gospodarki polskiej w XX w. – rozbudowie Gdyni, stworzeniu Centralnego Okręgu Przemysłowego, związaniu liniami kolejowymi Śląska z Wybrzeżem. Ale ten rzucający się w oczy blask powodzenia w ogólnonarodowych interesach to tylko jeden i chyba wcale nie najważniejszy powód, dla którego postać konstruktora polityki gospodarczej lat dwudziestych i trzydziestych wyrasta wysoko ponad przeciętną polskiego życia publicznego.

Fakty z biografii Kwiatkowskiego dowodzą, że był człowiekiem kompromisów. Jednakże nie tych polegających na zamazaniu i przyklepaniu rozbieżności, lecz tych, które z uczciwego i dogłębnego przeanalizowania argumentów każdej z wadzących się stron wyprowadzają próbę SYNTEZY. Przeświadczenie, że przy dobrej woli synteza taka jest ostatecznie możliwa, sprawiało, że szukał dla siebie miejsca pomiędzy skrajnymi skrzydłami i starał się o jednocześnie utrzymanie kontaktu z obydwoma. Jakkolwiek pełen zro-

zumienia i akceptacji dla postępowania Józefa Piłsudskiego (objęcie przez Kwiatkowskiego pierwszej ministerialnej teki było pośrednim następstwem zamachu majowego), nie mógłby pozo-
 wać do portretu typowego „piłsudczyka”; podtrzymywał swoje
 dawne więzi z pozostałymi w opozycji działaczami ruchu naro-
 dowego, śledził z uwagą działalność pisarską Romana Dmow-
 skiego, sam publikował u ludowców. Po II wojnie światowej,
 cierpliwie tłumacząc swoje racje byłym współpracownikom, któ-
 rzy w tej samej chwili dziejowej podejmowali decyzje o pozostaniu
 poza granicami kraju, przyjął przekazaną przez Jerzego Borejszę
 propozycję współpracy z Tymczasowym Rządem Jedności Naro-
 dowej; był świadom dramatu rozgrywającego się w Polsce, ale
 uważał, że swoimi działaniami na polu gospodarczym może cho-
 ciaż trochę przyczynić się do złagodzenia sytuacji.

Konieczne trzeba w tym miejscu dodać, że żaden z zarysowanych
 wyżej kompromisów politycznych E. Kwiatkowskiego nie wyro-
 dził się w kompromis z własnym sumieniem. Kiedy w nocy z 9 na
 10 IX 1930 r. dochodzi do aresztowania byłych posłów stronnictw
 opozycyjnych i osadzenia ich w twierdzy w Brześciu, Kwiatkow-
 ski nie ukrywa, iż takie zbrutalizowanie walki politycznej klóci się
 z jego przekonaniami; efektem jest odejście z rządu na okres pra-
 wie pięcioletni. Kiedy w 1947 r. toczy się kampania poprzedzająca
 wybory do Sejmu Ustawodawczego, otwarcie wyraża na wiecach
 swoje poparcie dla idei niepodległości, wolności przekonań i taj-
 ności głosowania; efektem jest uchwała Rady Ministrów z 13 I
 1948 r., która okres czynnego uprawiania polityki zamknęła dla
 Kwiatkowskiego na zawsze (miał wówczas 59 lat).

Dążenie do kompromisowych syntez jest również wyraźnie
 widoczne w posunięciach Kwiatkowskiego na polu polityki gospo-
 darczej. W późnych latach trzydziestych świat coraz mocniej
 zaczynał się fascynować podejściem do gospodarki, które w póź-
 niejszych dziesięcioleciach miało okrzepnąć jako dojrzały keyne-
 sizm – szeroką interwencją państwa opartą na fundamencie
 kontrolowanej inflacji. Polski wicepremier doceniał interwencjoni-
 styczne wspomaganie koniunktury – akceptował stymulowanie
 przez państwo popytu konsumpcyjnego i forsował publiczne inwe-
 stycje. Ale jednocześnie jako minister skarbu wyrażał zdecydowa-
 nany sprzeciw wobec postulatów finansowania tych przedsięwzięć
 przez metody inflacyjne; w obronie stabilizacji złotówki kilkakrot-
 nie posuwał się nawet do rzucenia na szalę groźby własnej dymisji.
 Interwencjonizm państwowy Kwiatkowskiego był więc interwen-
 cjonizmem bez inflacji; w 1935 r. – roku śmierci marszałka Piłsud-
 skiego i powrotu Kwiatkowskiego do rządu – przeciętny kurs
 dolara na warszawskiej giełdzie wynosił 5 złotych i 30 groszy. Rok
 później był identyczny. W 1937 spadł nawet nieco – do 5,28 zł.

W 1938 powrócił do poziomu z 1925 i utrzymał się na nim niemalże do wybuchu wojny. W tym samym okresie liczba płaconych za dolara francuskich franków podwoiła się, prawie to samo spotyka włoskiego lira, o 30% więcej przychodzi wykładać w wymianie franków szwajcarskich, a o 20% holenderskich florenów. W relacji z dolarem równie nieporuszony jak złotówka był tylko funt szterling.

O ile biografia E. Kwiatkowskiego dowodzi jego zdolności do skutecznego działania na wielką, ogólnogospodarczą skalę i gotowości do zawierania kompromisów połączonej z umiejętnością dokonywania udanych syntez różnych stanowisk, to lektura napisanych przezeń książek uzupełnia ten obraz o jeszcze jedną cechę – wierność jedynej, stałej wizji polskiego gospodarowania i konsekwencję w jej głoszeniu w obliczu zmieniających się warunków (w tym ustrojowych). W „Dysproporcjach. Rzeczy o Polsce przeszłej i obecnej”, obszernym (ponad 300 stron druku) esejem napisanym wiosną, a opublikowanym jesienią 1931 r. nakładem Wydawnictwa Towarzystwa Szkoły Ludowej oraz w „Pięciu tezach gospodarczych nowej Polski” – szkicu powstałym jesienią 1946, a ogłoszonym jako broszura przez Wydawnictwa Instytutu Śląskiego w 1947 r. (a więc w pracach oddzielonych od siebie piętnastoleciem, wojną i konsekwencjami Jałty), występują niemalże identyczne koncepcje docelowego kształtu życia gospodarczego w Polsce. Odmienne – z konieczności – są tylko sugestie odnośnie do korektur stanów aktualnych, które to korektury muszą być poczynione, by kształt docelowy stał się osiągalny.

Własność prywatna i własność państwowa

Według Kwiatkowskiego w gospodarce jest miejsce zarówno dla własności prywatnej jak i dla państwowej. Istotne jest jednakże to, by zostały wyraźnie określone i rozgraniczone obszary, na których każda z tych form własności ma ekonomiczne uzasadnienie. W „Dysproporcjach” Kwiatkowski podkreślał, że bezpośrednie wkraczanie państwa do gospodarki jest korzystne tylko wtedy, gdy *ma ono charakter pioniera wycinającego w nieprzebytej puszczy nowe drogi dla inicjatywy prywatnej, a więc gdy buduje nowe koleje, uruchamia porty handlowe, stwarza pierwsze zawiązki floty, reguluje rzeki, stawia mosty, rozbudowuje poczty i lotnictwo, gdy obejmuje zagadnienia gospodarcze, których inicjatywa prywatna rozwiązać nie może, nie chce lub rozwiązuje z wyraźną szkodą społeczną*. Jednocześnie już wówczas, na progu lat trzydziestych, pojawia się u Kwiatkowskiego ostrzeżenie przed etatyzmem przerośniętym, przed rakowatymi naroślami państwowej biurokracji gospodarczej. W dalszym fragmencie „Dysproporcji” czytamy: *Wcisłanie*

się państwa i jego instytucji do drobnych, sporadycznych zadań gospodarczych, które znacznie taniej i lepiej wykonać może inicjatywa prywatna, jest /.../ szkodliwe z powodu siania zamętu w polityce gospodarczej, z powodu zbędnego absorbowania środków materialnych państwa, a zarazem osłabiania siły podatkowej przemysłu i handlu.

W 1946 r. ostrzeżenie przed nadmierną rozbudową własności państwowej staje się głosem w obronie zagrożonej całkowitym zniesieniem własności prywatnej. W „Pięciu tezach” Kwiatkowski pisze: *Państwo, posiadając w swym ręku cały aparat finansowo-kredytowy, wszystkie kluczowe przemysły, wszystkie środki komunikacyjne i wszystkie źródła energetyczne /.../ nie ma ŻADNEGO DAŁSZEGO UZASADNIENIA* (tu i dalej podkreślenia moje – D. F.) *dla obaw czy niechęci wobec prywatnej inicjatywy i średniej lub małej prywatnej własności. Wprost przeciwnie – nakazem polskiej racji stanu jest to, by nie zmarnować nawet części tych sił, które mogą być już dziś lub jutro włączone do procesu produkcyjnej pracy. Trzeba wyzwolić i uruchomić jak najwięcej tych sił, które mnożyć będą kapitał zakładowy nowej Polski. Kwiatkowski przekonywał więc ponownie, że własność państwowa to ingrediencja, którą przy sporządzaniu gospodarczej mieszaniny należy dozować w sposób nadzwyczaj ostrożny. Widział wyraźnie, że każdy krok poza ustalenia zawarte w ustawie nacjonalizacyjnej z 3 I 1946 r. może oznaczać już tylko marazm gospodarczy, w którym przegra każda doktryna, pociągając za sobą dodatkową klęskę Polski. Zwycięzczy „bitwy o handel” dostrzegli to o wiele później.*

Planowanie

Swemu zainteresowaniu planowaniem gospodarczym Kwiatkowski dawał wyraz wielokrotnie. W „Dysproporcjach” stwierdzał wręcz, że planowość w rozwoju ekonomicznym jest ważnym zadaniem państwowym, które w sposób nieunikniony pojawia się na drodze nowoczesnych społeczeństw. Oczywiście nie miało to mieć nic wspólnego z marzeniem Szalonego Buchaltera o zamknięciu w długasných kolumnach cyfr każdego grama wytopionej stali i dopasowaniu do tego dokładnej liczby produkowanych szpilek. Planowanie było dla Kwiatkowskiego procesem wytyczania najważniejszych, perspektywicznych celów gospodarki, budowaniem wizji, wokół której mogłaby się skupiać ekonomiczna wyobraźnia społeczeństwa i która byłaby ogólnym drogowskazem dla podejmujących swoje indywidualne decyzje przedsiębiorców i pracowników najemnych. Do takiego właśnie planowania wzywał w „Dysproporcjach” stwierdzając jednocześnie, iż jego zasady *nie domagają się ani zmechanizowania człowieka, ani przekreślenia jego*

indywidualności, ani też podporządkowania społeczeństwa jednemu, określone mu programowi. Nie wykluczają one ani walki poglądów, ani nie ograniczają ewolucji form życia i form zbiorowego działania. Stawiają jedynie postulat porządku, celowości, logiki i konsekwencji w działaniu, żądają skierowania sił na drogi twórcze, walczą przeciwko wszelkiemu bezproduktywnemu rozpraszaniu i marnowaniu energii indywidualnej i zbiorowej.

Z zainteresowaniem obserwował Kwiatkowski pierwsze radzieckie wysiłki na polu planowania. Nie lekcewał ich, ale – sam mając koncepcję planistyczną zasadniczo odmienną – nie krył swego sceptycyzmu co do efektów, jakie może przynieść skrajny centralizm i całkowicie dyrektywny charakter moskiewskich planów. Pisał: *Trudno obecnie przesądzać ostateczne wyniki tak zwanej „piatiletki”, jednak z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, iż realizacja tego programu wykroczy znacznie poza ustalone terminy, a następnie wykaże szereg błędów, niedociągnięć lub nawet definitywnie ujemnych rezultatów.*

Pod koniec 1946 r., gdy coraz wyraźniej zaczyna rysować się w Polsce niebezpieczeństwo bezkrytycznego naśladowania planistycznych wzorów radzieckich, Kwiatkowski wywodzi, że źle skonstruowany i arbitralnie narzucony społeczeństwu plan może przynieść więcej szkód niż pożytku. Raz jeszcze powtarza też swój pogląd, w myśl którego dobry plan musi być emocjonalnie bliski ludziom, którzy będą go realizować. W „Pięciu tezach” stwierdza: *Elementem nowym i dominującym w naszej polityce gospodarczej państwa jest zasada planowania, formułowana w imię osiągnięcia najwyższej skuteczności społecznej. Ta polityka otwiera w zasadzie perspektywę największej wydajności i najmniejszego marnotrawstwa wysiłku społecznego, ale w swej realizacji jest najtrudniejsza i wymaga najwyższego poziomu inteligencji i bezinteresowności ludzkiej. Można ustalić pewnik, że BEZPLANOWA GOSPODARKA „LAISSEZ-FAIRYZMU” JEST LEPSZA I SKUTECZNIEJSZA NIŻ CHAOTYCZNY CZY ŹŁE FUNKCJONUJĄCY PLAN. Po wtóre polityka planowania nie może sprowadzać się tylko do czynnika materialnego. Im bardziej cechy psychiczne jakiegoś społeczeństwa bazują na indywidualizmie, tym bardziej musi ono być nie tylko wykonawcą planu, ale i jego współtwórcą. Im większa ilość ludzi w takim społeczeństwie związanej swój osobisty byt, swoją energię, swój talent, swój entuzjazm pracy z WIELKIM I ZROZUMIAŁYM POWSZECHNIE PLANEM, tym większa będzie jego skuteczność i większe osiągnięcia.*

Niestety, Centralny Urząd Planowania, w którego zespole nie brakło ludzi rozumiejących i gotowych podchwycić sugestie Kwiatkowskiego, przetrwał tylko do kwietnia 1949 r. Potem nadeszły – z widocznymi skutkami – długie dziesięciolecia ekonomicznego dyktatu Państwowej Komisji Planowania Gospodarczego.

Samorządność nad morzem

Centralna władza państwowa swoje naturalne dopełnienie i przeciwwagę zarazem winna znajdować w instytucjach samorządowych – terytorialnych i branżowych, związanych z uprawianiem zawodu i z pobieraniem nauki. W „Dysproporcjach” do największych osiągnięć odrodzonego państwa zalicza Kwiatkowski stworzenie jednolitych Izb Przemysłowo-Handlowych, Izb Rzemieślniczych i Izb Rolniczych. Po wojnie jego uwagę w szczególności absorbują kwestia stworzenia silnych samorządów miejskich – zwłaszcza na Wybrzeżu. Wiązało się to z koncepcją sformułowaną jeszcze w latach dwudziestych, a zakładającą unowocześnienie i aktywizację gospodarki całego kraju poprzez jej mocniejsze związanie z morzem. W latach czterdziestych – w nowych warunkach terytorialnych: 524 km granicy morskiej zamiast kilkudziesięciu – koncepcja ta została wyrażona ze świeżą dobitnością. W „Pięciu tezach” Kwiatkowski stwierdzał, że *między ujściem Odry i ujściem Wisły, pomiędzy Szczecinem i Gdańskiem, między Świnoujściem i Fromborkiem spleta się cały cykl postulatów i konsekwencji, które raz wprowadzone w bieg, będą się toczyć poprzez cały kraj, aż po jego południową granicę.*

Ośrodki położone na bałtyckim brzegu miały utworzyć samorządny Związek Miast Morskich RP, ich statki – stanowiące odrębną flotę kabotażową – pływać miały pod *banderą bałtycką* (godło Polski połączone z godłem Pomorza), w ich gospodarce przewidziane było miejsce dla kapitału skandynawskiego i brytyjskiego.

Zjazd Miast Morskich odbył się w Gdańsku w 1946 r. Po raz pierwszy i jednocześnie ostatni; w kierowanym przez W. Gomułkę Ministerstwie Ziem Odzyskanych ambicje samorządowe uznano za szkodliwe dla zasad centralnego zarządzania gospodarką.

Oś północ-południe

Kiedy F. Kwiatkowski pisał „Dysproporcje”, faktem żywo obecnym w świadomości Polaków był traktat niemiecko-radziecki podpisany w 1922 r. w Rapallo. To oczywistość tego faktu kazała stwierdzać, że *w tym samym momencie, w którym zjawia się pomiędzy Prusami i Rosją, tak nawet różnymi dziś w swej wewnętrznej strukturze, przegroda w formie niezależnej i wolnej Polski, cele i metody polityki zewnętrznej obu naszych wielkich sąsiadów schodzą się ponownie do jednego mianownika.* Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych Niemcy prowadziły z Polską wojnę celną, zaś Związek Radziecki – skoncentrowany na rozbudowie przemysłów

ciężkich z metalurgicznym na czele – zamknął swój rynek dla towarów konsumpcyjnych, które tradycyjnie stanowiły podstawę kierowanego w tę stronę polskiego eksportu. Od zachodu i wschodu rósł więc nie tylko polityczny nacisk na granice kraju, ale podnosiło się także niekorzystne ciśnienie gospodarcze. Jako klucz do rozładowania sytuacji Kwiatkowski wskazuje reorientację polskiego handlu, stwierdza, że *choć brzmi to nieco paradoksalnie, to jednak jest faktem niezaprzeczalnym, iż wobec ustawicznie rosnących trudności i zapór na linii naszego dawnego rozwoju i współżycia ekonomicznego, biegnącej w kierunku najbliższego zachodu i wschodu, musimy obrócić linię naszej polityki gospodarczej i handlowej o 90 stopni, to znaczy skierować ją na północ i na południe. Warunki ekonomiczne istniejące na naszej granicy wschodniej i warunki narzucone nam na granicy zachodniej zmusiły nas do wejścia na tę drogę, na której powinniśmy się byli znaleźć przed dziesięcioma wiekami*. Ostatnia uwaga – ta o dziesięciowiekowym spóźnieniu reorientacji – zasługuje na szersze rozpatrzenie. Dowodzi ona, iż zwrotu ku linii północ-południe nie traktował Kwiatkowski wyłącznie jako prostego następstwa niekorzystnego układu politycznego na linii wschód-zachód; uważał raczej, że szlak, na który w wyniku tego niekorzystnego układu Polska wkracza, był jej w sposób naturalny przeznaczony od dawna. Po linii południe-północ płyną polskie rzeki, które muszą stać się uregulowanymi arteriami żeglugowymi, ta linia wyznacza też zależność między położonymi na południu zasobami surowcowymi Polski, zlokalizowanymi centralnie ośrodkami ich przetwórstwa i portami morskimi na północy, ta wreszcie linia przedłużeniami swymi sięga Czechosłowacji, Węgier, Austrii i Bałkanów z jednej i Skandynawii z drugiej strony. Polska to nie tylko pole bitwy Wschodu z Zachodem, ale przede wszystkim pomost pomiędzy północną i południową Europą. Przekonanie o wadze argumentów przemawiających za orientacją północ-południe sprawia, że tezę o konieczności jej utrzymania odważnie powtarza Kwiatkowski także w 1946 r. Odpowiedni fragment „Pięciu tez” rozpoczynają następujące słowa: *Od wieków, niezależnie od faz gospodarczego rozwoju, naturalną oś ekspansji gospodarczej, oś powodzenia ekonomicznego całej Polski, tworzyła linia kierunkowa południe-północ jako dominanta. W nowej sytuacji geograficznej Polski powojennej linia ta ma jeszcze donioślejsze znaczenie niż kiedykolwiek w przeszłości*.

Kiedy dziś stwierdzamy, że Wisła wciąż nie doczekała się zagospodarowania z prawdziwego zdarzenia, że łączna pojemność statków przechodzących przez port gdyński jest niższa niż pół wieku temu (6,5 mln NRT w 1938 r. i 6,2 mln NRT w 1987), że tranzyt czeski i austriacki często omija Szczecin kierując się ku portom

NRD, że cały przywóz do Polski ze Skandynawii (Dania, Finlandia, Norwegia, Szwecja) stanowi 3,2% naszego ogólnego importu, a wywóz w tym kierunku 5,7% ogólnego eksportu (w 1938 r. było odpowiednio 6% i 11%) i że najbardziej zadłużeni jesteśmy wobec Republiki Federalnej Niemiec, to nieuchronnie dochodzimy do wniosku, że również myśl Kwiatkowskiego o osi południe-północ nie trafiła na podatny grunt.

Indywidualność gospodarcza kraju

W świecie współczesnym – wywodzi Kwiatkowski zarówno w „Dysproporcjach” jak i w „Pięciu tezach gospodarczych nowej Polski” – do osiągnięcia sukcesu nie wystarcza już samo ilościowe spotęgowanie procesów ekonomicznych. Liczącymi się partnerami na skalę europejską i światową mogą być tylko te kraje, które zdolają się określić jako odrębne, wyraźne i pełne indywidualności polityczno-gospodarcze. Zbudowanie takiej indywidualności Polski określa Kwiatkowski mianem *zadania historycznego w najwyszym stylu*.

Cech tej polskiej indywidualności nie da się ukształtować przez bezkrytyczną uległość wobec doktryny; niezależnie czy będzie to klasyczny liberalizm, czy reformistyczny keynesizm, czy też stalinowski socjalizm. Geograficzne i cywilizacyjne skrzyżowanie stanowiące nasze miejsce na mapie wymaga dopasowania do siebie i starannego połączenia elementów o różnych rodowodach. Taka synteza powinna dać gospodarkę, w której obok siebie występować będą następujące składniki:

- struktura przemysłowo-rolnicza o dobrze skomponowanej współzależności obu wielkich działów gospodarki;
- stabilny, wymieniały pieniądz;
- przedsiębiorczość prywatna uzupełniana przez liczący się udział (25%-35%) w gospodarce sektora państwowego, którego działalność koncentruje się wokół zadań mających znaczenie dla całej infrastruktury ekonomicznej państwa;
- planowanie gospodarcze pojmowane jako budowanie ogólnych, kierunkowych wizji rozwoju kraju oraz zdobywanie dla nich zrozumienia i poparcia obywateli;
- różnorodność związanych z gospodarką instytucji samorządowych na wszystkich szczeblach;
- silna gospodarka morska wzorowana na doświadczeniach holenderskich i niemieckich;
- otwartość gospodarki ku zagranicy ze szczególnym uwzględnieniem osi północ-południe.

Swoją wizję indywidualności gospodarczej Polski próbował E. Kwiatkowski wcielić w życie dwukrotnie. Pierwszy raz kres

wysiłkom położył wybuch II wojny światowej, drugi raz storpedował je zalew stalinizmu w latach 1948–49 i prawie całe późniejsze czterdziestolecie. Czy dzisiaj – już bez autora – możliwe jest podjęcie trzeciej próby? To prawda, że na dzisiejsze polskie gospodarowanie składają się elementy będące niemalże dokładnym zaprzeczeniem tez Kwiatkowskiego: rolnictwo uległo degradacji, zaś stanowiący jego naturalne dopełnienie przemysł rolnospożywczy tłumi ekspansja kopalń i hut. Złotówka jest niewymienialna i wraz z jugosłowiańskim dinarem bije europejskie rekordy inflacji. Udział państwa we własności aktywów produkcyjnych przemysłu osiągnął zatrważającą wysokość 98,4% i nieuchronną reprivatyzację czyni zadaniem bezprecedensowo trudnym. Stalinowski aparat planistyczny rozpadł się, a odtwarzany Centralny Urząd Planowania nie określił jeszcze w pełni swej tożsamości. Reforma systemu wyborów do władz lokalnych nie spełniła społecznych oczekiwań, zaś instytucje przypominające dawne Izby Przemysłowe lub Izby Rolnicze są w powijakach. Stocznie i żegluga przeżywają kryzys. Oś północ-południe wciąż wydaje się niedoceniana. Wszystko to prawda, ale przecież Polakom jest niezbędna wizja docelowego kształtu gospodarki, orientacyjny punkt, ku któremu zmierzać będą myśli i dążenia i który pozwoli nam uwolnić się od dzisiejszego dreptania we mgle i szukania po omacku. Zapomniane sugestie E. Kwiatkowskiego mogą być co najmniej głosem w rozpoczynającej się raz jeszcze dyskusji.

Dariusz Filar



Łysenko a Wawiłow

Ciekawy i bardzo rzetelnie opracowany artykuł S. Amsterdamskiego (zob. „PP” 4 i 5/1988 – przyp. red.) dostarczył mi nowych danych, przede wszystkim zaś pobudził do przemyślenia od nowa całego problemu łysenkizmu. Jak mi się teraz wydaje, Amsterdamski chyba zbyt serio traktuje aspekty naukowe, genetykę i filozofię, zaś zdecydowanie nie docenia aspektów, które można by nazwać polityczno-ignorancjami oraz psychologicznymi.

Powszechnie wiadomo, że przed rewolucją 1917 r. rolnictwo rosyjskie było najbardziej zacofane w Europie, na co złożyło się wiele czynników. Po rewolucji wprowadzono przymusowy skup produktów rolnych. Jest to, jak wiemy z własnego podwórka, prosta i skuteczna metoda blokowania postępu rolniczego. W latach trzydziestych wprowadzono ponadto kolektywizację i w ten sposób definitywnie zastopowano wzrost produkcji rolnej na całe dziesięciolecie.

Jakie czynniki mogły zwiększyć produkcję rolną? 1. Osobiste zainteresowanie rolnika w wydajności pracy, tak by mu się opłacało pracować w razie potrzeby 16 godzin na dobę. 2. Rozbudowywanie przemysłu przeznaczonego na potrzeby rolnictwa. 3. Umożliwianie rolnikom nabywania wiedzy fachowej i nienarzucanie im centralnych planów dotyczących tego, co i gdzie mają siał. 4. Hodowla wydajniejszych ras zwierząt gospodarskich i odmian roślin. Właśnie w takiej kolejności – to trzy pierwsze czynniki mogą zapewnić prawidłową agrotechnikę, a bez niej wysokowydajne odmiany i rasy nie będą wysokowydajne. Wprost przeciwnie, w prymitywnych warunkach prymitywne lokalne formy lepiej sobie poradzą. Warto też zwrócić uwagę, że od ostatecznego upadku łysenkizmu minęło ćwierć wieku, nowe odmiany i rasy są produkowane, a rolnictwo radzieckie dalej kuleje.

Wawiłow z wyobraźnią i rozmachem zabrał się do prac nad hodowlą nowych odmian roślin uprawnych i organizacją badań rolniczych. Nie do niego należała diagnoza głównych schorzeń radzieckiego rolnictwa, nie obiecywał też totalnego rozwiązania jego problemów – Wawiłow nie był ani ekonomistą, ani politykiem. Był biologiem.

Ludzie odpowiedzialni za radzieckie rolnictwo, ministrowie rolnictwa, dygnitarze partyjni w zakresie genetyki byli oczywiście ignorantami, nawet jeśli ukończyli Akademię Rolniczą im. Tiemieriaziewa (ja zaraz po wojnie ukończyłam Wydział Rolny UJ i też byłam ignorantką, o czym zresztą wiedziałam). W zakresie problemów ekonomicznych mogli oni nie dostrzegać sedna sprawy, a być może bali się je dostrzec. Przecież nie można by było odstę-

pować ani od kolchozów, ani od państwowego skupu płodów rolnych, ani od centralnego planowania. Więc może bali się myśleć. A tu Łysenko obiecywał podniesienie plonów już w przyszłym roku. Co prawda ten urodzajny przyszły rok zawsze się o rok przesunął, ale winą za niepowodzenia można było obarczyć reakcyjne elementy w kolchozach, zaś nadzieja pozostawała.

Niedawno, po 40 latach, ponownie przeczytałam referat Łysenki wygłoszony w 1948 r. na słynnej sesji Akademii Nauk Rolniczych ZSRR. W referacie jest tylko jedno, wprawdzie błędne, ale za to wielokrotnie powtórzone zdanie o charakterze naukowym – dziedzczenie cech nabytych. Reszta to pozbawiony nawet pozorów naukowości bełkot przetykany krytyką genetyków zachodnich bardziej pasującą do połajanki pijaczków niż do polemiki naukowej – i bardzo konkretnymi pogrozkami pod adresem genetyków radzieckich. A integralną częścią bełkotu były deklaracje, że wymusimy na przyrodzie, by służyła socjalizmowi. Czy Łysenko był hochsztaplerem w pełni świadomym własnej ignorancji, czy też sam siebie przekonał, że wytycza nową, świetlaną przyszłość radzieckiemu rolnictwu?

Jak wyglądały dyskusje Łysenki z odpowiedzialnymi za rolnictwo politykami? On udawał, że tłumaczy, a oni – że rozumieją? Czy też Łysenka wydawało się, że mówi coś sensownego, zaś politycy ludzili się, że rozumieją? Oczywiście obie strony nie miały pojęcia o biologii. Ale poza tym ile w tych dyskusjach było oszukiwania kontrahenta, a ile – samego siebie?

W każdym razie w wyniku tych debat podejmowano decyzje administracyjne i wydawano nakazy, co i jak mają robić kolchoźnicy. Nie wiem, przez ile lat kazano im jarowizować pszenicę ani w jakim zakresie zabieg ten wykonywano naprawdę, w jakim zaś na papierze. Ale z nastaniem Chruszczowa jarowizacja poszła w zapomnienie. Zastąpiło ją nowe panaceum – kukurydza. Jej uprawę zaczęto lansować ignorując biologiczne właściwości tej rośliny – daje ona wysokie plony tylko w ciepłym klimacie.

Spróbujmy sprawę podsumować. W latach trzydziestych rolnictwo radzieckie było w rozsypce. Trafił się Łysenko, wszystko jedno hochsztapler czy maniak, który zaczął fabrykować panaceum. Solą w oku Łysenki był genetyk – Wawilow. To skierowało uwagę Łysenki właśnie na genetykę. Wawilow miał wiedzę, talent, zdolności organizacyjne i jeszcze urok osobisty. Łysenko nie miał żadnego z tych atrybutów. Miał natomiast niepokohamowaną ambicję. Gdyby Wawilow nazywał siebie botanikiem, to Łysenko zaatakowałby botaników, a nie genetyków. Gdyby natomiast Wawilow na początku lat trzydziestych wyemigrował, to Łysenko pozostałby panem na naukach rolniczych i też zostawiłby genetykę w spokoju, ograniczając się do eliminowania pomniejszych kon-

kurentów. Eliminowanie ich było takie łatwe. Wystarczyło sfabrykowanie zarzutów o nieortodoksji politycznej. Resztę robili inni.

Nasuwa się więc wniosek, że gdyby nie Wawilow, Łysenko na genetykę w ogóle by nie zwrócił uwagi. Dialektyka zaś służyła li tylko jako źródło politycznie pejoratywnych epitetów pod adresem przeciwników; to dzięki dialektyce można było kogoś nazwać nie tylko służalcem imperializmu, lecz także antynaukowym metafizykiem. Łysenko, trzeba przyznać, troszczył się o bogactwo i różnorodność wiązań, które puszczał pod adresem swych antagonistów.

A to wszystko działo się w kraju, którego ustrój miał być oparty na naukowych podstawach.

Aleksandra Putrament



książki

Obrastając życiem

Stanisław Barańczak

*Widokówka z tego
świata i inne rymy
z lat 1986-1988*

Zeszyty Literackie, Paryż 1988, ss. 50

W ciągu minionych 20 lat w twórczości pokolenia '68 czas dokonał dramatycznych korekt. Piszac przed inisięciem o poezji Ryszarda Krynickiego zwróciłam uwagę na fakt ukameralnienia przeżyć w jego późniejszych wierszach na rzecz przesunięcia poetyckich punktów ciężkości ze spraw publicznych na całkiem osobiste dylematy, z *organizmu zbiorowego* na organizm prywatny poety. Ta zmiana opcji z pewnością zdziwiła, może nawet przygnębiła wielbicieli dawnej, żarliwej, zaangażowanej społecznie i politycznie poezji Krynickiego. Moralistyka, która zastąpiła polemikę, zmysł udziału, poczucie pokoleniowej odpowiedzialności nie każdemu odbiorcy poezji wystarcza. W ogóle poezja Nowej Fali ze swoim kultem konkretnego i publicystyczną pasją aktywnie towarzyszyła szerszemu ruchowi tego pokolenia, jego potrzebie interwencji, konieczności odkłamywania i przeobrażania rzeczywistości lat 70. Twórczość Krynickiego, Barańczaka, Karaska, Kornhausera, Zagajewskiego stworzyła w poezji

sytuację otwartej bramy dla wszelkiej inicjatywy wynikającej z niezgody, nieakceptacji zastanej rzeczywistości, dała szansę intensywnego rozwoju wielu innym, także młodszemu poetom, przygotowała grunt dla takich zjawisk artystycznych, jak Waldemar Żelazny. Ale poza Adamem Zagajewskim, którego poezję wnikliwie omówił w „PP” 3/1989 ks. Jan Sochoń, żaden chyba z poetów-rewolucjonistów lat 70. nie zachował tej energii ducha, która pozwoliłaby na gruzach ich młodzieńczych poetyk, powalonych zderzeniem z rzeczywistością, zbudować wizję równie gorące, tworzyć wartości równie atomizujące myśli i emocje, jak w tamtych, pierwszych książkach.

Te uwagi snuję na marginesie najnowszego zbioru wierszy Stanisława Barańczaka. Ten poeta, który swoim „Jednym tchem” dokonał poruszenia umysłów wszystkich wrażliwych na słowo wiersza rodaków, „Widokówką z tego świata” już tylko zaciekawia, jak symptomem dziwnej choroby. Choć choroba jest właściwie aż nazbyt typowa: znużenie, zniechęcenie *tym światem*, w którym *na próżno usiłujemy zrozumieć, co jest nagrodą, co karą*. We wstępie do zbioru „Jednym tchem” poeta tak definiował istotę poezji: *Powinna być nieufnością. Krytycyzmem. Demaskacją. Powinna być tym wszystkim aż do chwili, gdy z tej ziemi zniknie ostatnie kłamstwo, ostatnia demagogia i ostatni akt przemocy. /.../ Stanie się tak wtedy, gdy poezja, o której myślę, będzie nieufna w pełni, konsekwentnie, gdy będzie zdzierać maski pozorów nie tylko z zewnętrznego świata, ale i z samej siebie. Gdy będzie zarówno w tym, co ją otacza, jak i w tym, co tkwi we-*

wnętrz niej, ukazywać skłócenia, niejednorodność i wieloznaczność czającą się pod powierzchnią harmonii, zgody i oczywistości. Lingwistyczna aktywność poezji Barańczaka sprzed 20 lat była sprzymierzeńcem jej aktywności intelektualnej i egzystencjalnej. Słowa zderzając się ze sobą, zwielokrotniając znaczenia, pogłębiając sensy partycypowały w procesie przeobrażania świata. Pamiętny wiersz „U końca wojny dwudziestodwuletniej” zawiera takie wyznanie współuczestnictwa: *w ten dzień / jakże pragnąłeś rozgromienia kłeski, / triumfu nad zwycięstwem, nowej wojny w sobie; / mogłeś od nowa ukać dywanowy naloł / na ochrypłym od krzyku gardle, naloł też / wybuchających cierpkim oświeceniem gniewu, / od nowa atakować ostygłe okopy / w huraganowym ogniu ich krzyżowych pytań; / u końca wojny dwudziestodwuletniej, / gdy zapominałeś nazwisk i adresów, / grzebałeś zaginionych, zmarłych i zabitych / w pojemnym grobie cienkościennej czaszki: / bo szedłeś z nimi, uciekałeś z nimi.* W ten sposób rozlicza się poeta z rokiem 1968, który stał się momentem jego obywatelskiej inicjacji. Po 20 latach wspomnienia tamtych wydarzeń są w jego wierszach ciągle żywe, ale tkanka wspomnień nie ma już mocy życiowotwórczej, nie płynie w niej żywa krew uczestnictwa. Nawet najsprawniejszy wiersz-wspomnienie jest tylko popisem sprawności technicznej, nie potrafi tak dynamizować obrazów, by działały się, protestowały, krzyczały. Amerykańskie wiersze Barańczaka są rzeczywiście prawie wszystkie mniej lub bardziej barwną wizytówką, raczej opisem niż ingerencją w świat: *Ten sierpień przejdzie, już przeszedł do historii mojego ciała / jako epoka mok-*

rych koszul, pod którymi skóra nie wiedziała, / czy skrapla się na niej pot, czy rekordowa wilgoć powietrza: / czas, gdy przez błękit smogu drwiła z płuc zwierciadlana powierzchnia / Hancock Tower, wzniosłej żyletki postawionej na sztorc w środku miasta.

Wiersz, którego początek tu zacytowałam, nosi tytuł „Sierpień – 1988”, jest więc jakby podwójną niezamierzoną (?) ripostą – na rok 1968 i Sierpień 1980, rok emigracji poety do Stanów Zjednoczonych. Rejestr równoległych zdarzeń, symultaniczność opisu, doskonałość formalna tego utworu wywołują jednak tęsknotę za tamtym, spontanicznym, żywiołowo agresywnym, konwulsyjnym nieomal w bezpośredniości działania się *jednym tchem*. A przecież precyzja i dyscyplina formalna towarzyszyły także wczesnym dokonaniom twórczym Barańczaka. Ekspresja młodości, uczuciowa żarliwość, pasja udziału potrafią się jednak przebić nawet przez rygor stylistyczny, nawet przez ekstrawagancje poetyki.

„Widokówka z tego świata” pełni istotne funkcje poznawcze. Jest dokumentem psychologicznym i cywilizacyjnym. Po raz kolejny ujawnia specyfikę „syndromu emigracyjnego”, tę emocjonalną mieszaninę nostalgii i porażenia nowością, żalu za „złem utraconym” i kontemplacyjnej zgody na dobrodziejstwa aktualnego inwentarza. Obrazy przeszłości przeplatają się tu z relacjami z amerykańskiej codzienności, pełne są paradoksalnych spostrzeżeń i wieloznacznych skojarzeń. Widokówki-wspomnienia i widokówki-reportaże przez samą konfrontację obnażają wewnętrzny dramat poety nie ujawniony właściwie w bezpośredniej artykulacji. Ów dra-

mat wynika przede wszystkim ze świadomości podlegania manipulacyjnym mechanizmom współczesnej Ameryki: *Zawarłem się w chwili / dumnej, ze się rozrasta w nowotwór epoki; / choć jak ją nazwą, co będą mówili / o niej ci, co przewyższą nas o grubą warstwę / geologiczną, stojąc / na naszym próchnie, łgarstwie, / niezniszczalnym plastiku, doskonaląc swoją / własną mieszkankę śmiecia i rozpacz - / nie wiem.* Dramat poety rozgrywa się pomiędzy czasami, pomiędzy przestrzeniami, które, kolejno, zamieszkuje. Perspektywa dzieląca jego obydwu wcielenia – prześladowanego w ojczyźnie i nieprzystosowanego na obczyźnie – osiąga niekiedy przestrzeń eschatologii. Tajemniczy *Ty*, rzadko nazywany wprost *Bogiem*, uosabia nadrzędną strukturę losu, której podmiot liryczny tej poezji poddaje się z gorzką uległością, pragnąc w zamian tylko *krzty / wiary, że uda mi się znieść cię / w takim mnie – tu, na razie – jakim chcesz mnie Ty.* Przejmujące jest to poczucie tymczasowości, prowizoryczności, nieautentyczności istnienia. Krynickiego ucieczka od rzeczywistości w mistycyzm zdaje się znamionować słabość poety, jest ucieczką od zbyt bolesnej prawdy o samym sobie. Zagajewski w oparciu o konkretny świat nadal buduje w nowych wierszach jego emocjonalny ekwiwalent; most uczuciowy pomiędzy poetą a światem daje gwarancję autentycznego, czułego obcowania. Racjonalistyczny intelektualizm Barańczaka ograniczając jego stosunki ze światem do rzeczowej obserwacji nawet prawa metafizyki poddaje zimnej, wyrozumowanej analizie: *Ale dosyć już o mnie. Mów, jak Ty się czujesz / z moim bólem – jak boli /*

Ciebie Twój człowiek. Nic dziwnego, że Bóg, prowokowany w wierszach Barańczaka w taki sposób – milczy. Precyzja racjonalizmu wyklucza właściwie duchową percepcję świata, poeta więc, obrastając życiem, coraz bardziej oddala się od jego pierwotnej uzdrawiającej magii. Jego *jestem* obracane w kleszczach relatywizmu i paradoksu *na skraju pustki* porbrzmiewa jakimś niezawinionym tonem obojętności? dystansu? wyrachowania? kontrolowanej rozpacz? Jakby drobiazgowa ostrość kontekstu tego *jestem* zabijała jego duszę.

Adriana. Szymańska

Wśród małych drapieżców

Krystyna Kofta

Pawilon małych drapieżców

„Czytelnik”, Warszawa 1988, ss. 262

Bohaterka powieści Krystyny Kofty, Bogumiła, żyje w rzeczywistości zdeintegrowanej, niespójnej, nie znajdującej racjonalnego uzasadnienia w żadnym ze swoich porządków: społecznym, historycznym, politycznym, obyczajowym. Świadomość rozbicia rzeczywistości na wiele nie trzymających się całości elementów, myśl o pogłębiającym się w miarę

upływu czasu bezsensie wegetacji nakłaniają Bogumiłę do podjęcia prób ściągnięcia – bodaj na swój wewnętrzny użytek – doświadczonego bytu, do wyszukania jakiejś wreszcie wartościowej i jednorodnej jego motywacji. Te właśnie próby pozbierania „do kupy” siebie, wytłumaczenia się ze swej obecności w świecie stanowią zasadniczy impuls poznawczy książki.

Dodajmy w tym miejscu, że „Pawilon małych drapieżców” jest powieścią psychologiczną i że wszystkie zabiegi, starania Bogumiły, jak też jej protesty, zachowują doniosłość przede wszystkim w planie jej osobistych zmagania z egzystencją. Mimo to mamy powody, by identyfikować się do pewnego stopnia z duchową biografią bohaterki, rozpoznawać w jej doświadczeniach część również swego losu; my – czyli czytelnicy, którzy przeżyli ileś tam lat naszego wspólnego polskiego „tu i teraz”. Choćby z tej racji, że narrator rozwija swą opowieść na tle dość czytelnie i przekonująco naszkicowanej współczesnej scenarii społeczno-obyczajowej; intencjonalnie towarzyszymy więc myślą przeżyciom Bogumiły wpłatając w zdarzenia historyczne ostatnich 30 lat i wiele jej życiowych problemów możemy uznać w jakiejś mierze również za swoje. Dobrze też znamy z autopsji niektóre charakterystyczne sylwetki tej relacji powieściowej, np. cynicznych, bezwzględnych i skorumpowanych prokuratorów, którzy z równą gorliwością wysługiwali się władzy lat 50., jak tej lat 80. w najtrudniejszym okresie stanu wojennego (dokładnie takich jak Feliks); albo do cna romantycznych, poświęcających się sprawie i tracących kontakt z realiami życia działaczy pod-

ziemia i poetów drugiego obiegu w rodzaju Dominika, z którym los na pewien czas wiąże Bogumiłę. Podobnie jak większość postaci „Pawilonu małych drapieżców” poruszamy się na co dzień w tłumie przyzwyczajonym – w wyniku wieloletniej edukacji – do ciągłych upokorzeń; i podobnie znajdujemy małe satysfakcje w odnotowywaniu irracjonalnych zachowań wpędzanych w duszną powszedniość ludzi. Zwykle są to odruchy dzieci, starców i pijaków. *Musiło się coś stać – mówili ludzie. – Akurat stać – powiedział pijak – mieliśmy syfa, mamy syfa i będziemy mieli syfa, dopóki się wszystkich komu... /.../ W aptece starzec w za długim przedwojennym płaszczu, gadający głośno do siebie: Co my możemy zrobić? Co my możemy z tym wszystkim zrobić? Głowę możemy dać, to zawsze możemy zrobić my!, my jesteśmy od dawania głowy, a oni od tego, żeby nas upodlić /.../ my jesteśmy po to, żeby zginąć, to już postanowione, ten naród musi zginąć.*

Ale nie chodzi tu tylko o samą dość zewnętrzną identyfikację z bohaterką. Powody naszego zrozumienia i współczucia w stosunku do perypetii Bogumiły mają głębszy podtekst. Sądzę, że owo dopadające Bogumiłę w środku życia poczucie rozchwiania się ram otaczającego ją świata, niepewności gruntu, po którym się stąpa, połączone z usiłowaniem dojścia do jakiegoś wartościowego uzasadnienia bytu – stanowi istotną częśćkę wewnętrznych problemów każdego mieszkańca naszego kraju przeżywającego współczesny czas.

Struktura powieści K. Kofty – może bardziej zbliżona do tradycyjnej formuły niż poprzednie książki pisarki, ale skomponowana niebanalnie i mi-

sternie, podporządkowująca fikcyjny czas akcji nadrzędnemu wymogowi autorskiej ideologii – jest oparta na schemacie jak gdyby psychoanalizy czy może raczej autopsychoanalizy: drażnienia świadomości i psychiki bohaterki w celach terapeutycznych (przy czym to drażnienie ma wciągać w swój wir również czytelnika). Narrator już na początku książki prezentuje nam Bogumiłę zgaszoną i, mimo młodego wieku, wyszaną przez życie, kontynuującą w miarę rozwoju fabuły swe stałe zajęcia matki, żony (nie-dowartościowanej, stąd szaleńcze niekiedy próby Bogumiły przerywania zakłętego kręgu rutyny) i tłumaczki z niemieckiego (przekładana przez bohaterkę powieść staje się z czasem włączaną w akcję na zasadzie dopełnienia i swoistego kontrapunktu integralną partią „Pawilonu”). Wraz z narratorem odbywamy podróż w głąb jaźni i psychicznych krajobrazów bohaterki, przy czym jest to podróż równocześnie w dwóch kierunkach: pierwsza odpowiada współczesnym, równoległym w stosunku do linearnie wpisanego w powieść czasu bieżącej akcji dążeniom Bogumiły do wymknięcia się z obręczy dręczącego ją kręgu egzystencjalnego; druga to powrót w przeszłość, ku źródłom i „dorzeciom” świadomości z intencją wykrycia i ewentualnego zniwelowania tych przyczyn, które doprowadziły do niespełnionego i niezaspokojonego życia. Pierwsza z tych wypraw pogłębia tylko frustrację i odczucie niezrealizowania Bogumiły, wywołując sekwencję coraz bardziej gwałtownych i nie liczących się z wymogami moralności eksperymentów psychologicznych, ciągłą szarpaninę bohaterki. Druga ujawnia iluzoryczność

i nieautentyczność tego, co zwykle się określa Arkadią młodości; nie bez znaczenia oczywiście jest fakt, że młodość ta upływała w latach stalinizmu. Spójny, łagodny niegdyś obraz stron rodzinnych, świata babć, cioć, przyjaciół rodziny, teraz, z perspektywy dojrzałości i nabytej wiedzy historycznej, a także środowiskowej – nabiera złowrogich kształtów. To, co wydawało się przyjazne i opiekuńcze, okazuje się już podsyte tymi symptomami, które dziś wpędzają bohaterkę w – nazwijmy to tak – niepatologiczną schizofrenię. Bogumiła wie i widzi obecnie więcej – i to gdzieś stamtąd, z tej odkłętej przeszłości wyłania się owa symbolika ludzkiego „pawilonu małych drapieżców”.

Mieczysław Orski

Przyczynki do sporu o determinizm

Michał Heller,
Józef Życiński

Wszechświat – maszyna czy myśl

Polskie Towarzystwo Teologiczne,
Kraków 1988, ss. 319

Książki popularnonaukowe często kocietują czytelników atrakcyjnymi tytułami – obiecują one rozwiązanie problemów, które zazwyczaj defini-tywnych rozstrzygnąć jeszcze nie posiadają. Nie inaczej jest w przypadku najnowszej pracy krakowskich filozofów, księży profesorów Michała Hellera i Józefa Życińskiego. Tytuł ich książki mógłby brzmieć nieco skromniej, np.: „Przyczynki do sporu o determinizm” lub „Eseje o mechanicyzmie”, a byłby na pewno bardziej adekwatny do jej zawartości.

„Wszechświat – maszyna czy myśl” jest zbiorem artykułów, które autorzy publikowali w „Przeglądzie Powszechnym” w latach 1983–86. Wiele z nich było bardzo udanych, parę nijakich, niekonsekwentnych w prowadzeniu myśli po filozoficznych meandrach; w każdym razie jednak pobudzały wyobraźnię i dostarczały niezliczonej liczby informacji z dziedziny historii nauki. Krótkie teksty publicystyczne rządzą się naturalnie innymi prawami niż książki, od których wymaga się wyraźnie zarysowanej idei przewodniej, a w przypadku prac o charakterze bardziej popularnym także zdecydowanej syntezy przeprowadzonych rozważań. A tej

w omawianej książce zabrakło. Autorzy nie uporali się z próbą obalenia (bo ku temu chyba dążyli) mechanicznego sposobu myślenia w nauce i filozofii. M. Heller w „Poślowiu” pisze: *Mechanicyzm upadł szybko, w ciągu życia jednego pokolenia – tak nieodwołalnie jak nigdy żaden system pojęciowy przed nim.* I na tej samej stronie: *Czy jednak w tym radykalnym odwrócie od mechanicyzmu nie kryje się znowu jakieś uproszczenie?* A troszkę dalej: *W naszym stuleciu wyraz „mechanicyzm” został uznany za synonim minionej epoki, ale wiele treści mechanistycznych nadal funkcjonuje, legitymując się jedynie nowymi wizytówkami.* Zdania te być może nie są sprzeczne (bo wyrwałem je z kontekstu), ale z pewnością nie stanowią też spójnej całości. Upadł w końcu ten mechanicyzm, czy przybrał tylko inne szatki? Wybrałem nieco złośliwie powyższe cytaty, aby zwrócić uwagę na charakterystyczny, według mnie, grzech, który popełniają autorzy. Grzechem tym jest pośpiech i pewna niestaranność w konstrukcji wywodów. Jest przecież banalnie oczywiste, że mechanicyzm przejawiający się w formie bezwzględnego determinizmu jest nie do utrzymania i wraz z n rodzinami mechaniki kwantowej został wyeliminowany z interpretacji przyrodniczych. Dotyczy to jednak tylko skrajnej postaci mechanicyzmu ontologicznego, zakładającej mechaniczny charakter całej rzeczywistości. Mechanicyzm traktowany jako metoda badań (można tu mówić o metodologii redukcyjnej) dotycząca eksplikacji tylko niektórych aspektów struktury ontycznej świata jest nadal prawomocnie wykorzystywany. Trudno wyobrazić sobie np. stan dzisiejszej

wiedzy z zakresu genetyki czy biologii molekularnej, gdyby w ostatnich dziesięcioleciach zaniechano mechanicystycznych ujęć interpretacji przyrody.

Piszę te uwagi z pozycji czytelnika, który chciałby skoncentrować się na treści książki, a nie na kombinowaniu, dlaczego autorzy uważają niektóre interpretacje za pozostałości mechanicystycznych przesądów (czyli bardzo złe), zaś inne za oświeconą naukę. Taka czarno-biała tonacja dominuje w wielu rozdziałach książki. I tak zazwyczaj w ciemnych kolorach jawi się Koło Wiedeńskie i jego program, Jacques Monod (bardzo surowo i, jak próbowałem kiedyś uzasadniać w „PP”, niesprawiedliwie potraktowany przez J. Żyćńskiego) i różnorakie tendencje redukcjonistyczne. W bieli natomiast przedstawiono twórców fizyki relatywistycznej, mechaniki kwantowej i wszelkich konstrukcji naukowych sprowadzalnych do reguł formalnych. Autorzy wtrącają od czasu do czasu parę sympatycznych uwag pod adresem przebrzmiałych, a może raczej obecnie niemodnych, trendów w nauce, znacznie częściej jednak komplementują je terminami: wizjonerstwo, poezja, mity. Rozumiem, że pewne uproszczenia w argumentacji sądów wynikają z chęci uniknięcia zbyt wielu powtórzeń z wcześniejszych książek autorów („Drogi myślących”, „Wszechświat i filozofia”). Cenę za to płacą jednak czytelnicy; wielu z nich po raz pierwszy przecież spotyka się z tego typu problematyką.

Ryzykowna jest teza, podtrzymywana przez autorów, iż mechanicystyczny sposób myślenia został zdemaskowany jako jeden z mitów panujących przez parę wieków w nauce,

a dziś jest podtrzymywany jedynie przez nielicznych ideologów i dyletantów. Stanowisko takie jest uzasadnione o tyle, o ile przyjmujemy, że mechanicyzm przejawia aspiracje do dzielenia monopolu na prawdę. Jasne jest, że każde jednostronne ujęcie przedmiotu badań jest mniej doskonałe niż kilka ujęć komplementarnych odnoszących się do tego samego przedmiotu. Jeśli więc mechanicyzm potraktujemy jako tylko (lub aż) jeden z wielu równocennych sposobów wyjaśniania rzeczywistości, to należy przyznać mu prawo istnienia we współczesnej, w gruncie rzeczy eklektycznej filozofii i nauce. Grzechem prawie wszystkich wielkich trendów filozoficznych były pretensje do pełności i wyłączności. Nie uniknęli go Platon, Arystoteles, / św. Tomasz, Kant i Hegel. Nie widać też powodów, dlaczego „totalna” wersja mechanicyzmu miała być od niego wolna. Dzisiaj jesteśmy znacznie bardziej pokorni wobec tajemnic świata niż nasi poprzednicy.

Myślę, że zbyt mało uwagi autorzy poświęcają psychologiczno-socjologicznym uwarunkowaniom rozwoju wiedzy, kładąc nacisk na ciekawe i mało znane (a przecież ważne) fakty z jego historii. W związku z tym pojawia się kolejne niebezpieczeństwo, które, jak mi się wydaje, zostało potraktowane dość lekko. Chodzi o to, że owe fakty autorzy wykorzystują bardzo instrumentalnie, widząc w nich potwierdzenie własnych poglądów. Można bez trudności znaleźć kontryfakty popierające inne ujęcia.

Gwoli pełności zaznaczam, że 3 rozdziały książki zostały napisane przez współpracowników księży Hellera i Żyćńskiego: Małgorzatę Głódź,

Jerzego Szczęsnego i Jacka Urbańca.

Zas gwoili sprawiedliwości wypada zacytować fragment z „Wprowadzenia”: *Zdajemy sobie sprawę z tego, że obecna postać książki jest daleka od doskonałości. Zarówno rozmiar tematyki, jak i ograniczenia czasowe, którym obaj autorzy byli poddani w trakcie pisania, sprawiły, że całość nie jest tak spójna, jak byśmy chcieli. Po prostu zabrakło nam czasu na wspólne dodyskutowanie szczegółów, wykończenie kompozycji, dalej idące ciąć nożycami i napisanie fragmentów od nowa. Nic dodać, nic ująć. A jednak szkoda...*

Jan Pleszczyński

P.S. Oprócz dołączonych przez autorów: rozdz. 24, wprowadzenia i posłowie wersja książkowa zawiera rozdz. 16 o dialektyce marksistowskiej, który nie ukazał się w „PP” jako kolejny artykuł cyklu, ponieważ został w całości zdjęty przez cenzurę (red.).

Siedem tygodni deszczu

Andrzej Strug

Zakopanoptikon, czyli kronika 49 dni deszczowych w Zakopanem

Opracowanie tekstu, przedmowa,
nota wydawcy i przypisy
Roman Hennel

Wydawnictwo Literackie, Kraków
1989, Seria Tatrzńska, ss. 375

W dzieje prozy polskiej Andrzej Strug (Tadeusz Galecki, 1871–1937) nie tyle wpisał się, ile został wpisany przez historyków literatury jako autor powieści „poważnych”, takich jak „Ludzie podziemi”, „Dzieje jednego pocisku”, „Pokolenie Marka Świdry” czy „Żółty Krzyż”, gdy w istocie w jego twórczości bardzo ważne miejsce zajmował wątek powieści groteskowo-satyrycznych, mniej licznych, lecz w istocie wcale nie mniej ważnych. Nie było jednak rzeczą przypadku, że formalne właściwości i problematyka tamtych powieści „poważnych” budziły większe zainteresowanie krytyki i historii literatury. Strug z reguły podejmował bowiem problemy doniosłe, dziełom zaś swoim nadawał kształt artystycznie bardzo ciekawy. To on zainicjował w prozie dotyczącej lat 1905–07 kreowanie prawdziwych, pełnowymiarowych postaci rewolucjonistów, on wniósł nowe rysy do psychologizmu w prozie polskiej, on ukazywał wojenne doświadczenia niepodległościowe legionistów („Odznaka za wierną służbę”, 1921) i obrońców wolności („Mogiła nieznanego żołnierza”, 1922), on roz-

szarpywał rany polskie w Drugiej Rzeczypospolitej („Pokolenie Marka Świdry”, 1925; „Fortuna kasjera Śpiwankiewicza”, 1928). Jeśli zaś powieści satyryczno-groteskowe Struga ze-pchnięte zostały w obrazie pisarza i jego dorobku na jakiś plan dalszy, to było także po części „zawinione” przez autora, który ogłosiwszy w czasopismach „Zakopanoptikon” (1913–14) i „Wielki dzień” (1926), bodaj świadomie nie doprowadził do ich wydania książkowego, a może tylko książkowe wydania zaniedbał. Nie weszły też one do przedwojennego wydania pism Struga i ukazały się dopiero w 1957 r., sprawiając wówczas wrażenie dzieł bardzo dowcipnych, ale właściwie całkiem nieczytelnych. Tu, zostawiając na boku sprawę „Wielkiego dnia” – powieści politycznej, zajmmy się bliżej kapitalnym „Zakopanoptikonem”, którego świetnie opracowana edycja stała się prawdziwą ozdobą Serii Tatrzkańskiej Wydawnictwa Literackiego.

Otóż pierwsze wrażenie pewnego rodzaju „nieczytelności” powieści Struga wynika stąd, że „Zakopanoptikon”, będący typową powieścią „z kluczem”, w edycji z 1957 r. został pozbawiony jakiegokolwiek komentarza merytorycznego. Gdy jednak w 1958 r. Wanda Gentil-Tippenhauer w „Wiercach” uchyliła rąbka tajemnicy owego klucza, wówczas okazało się, że idzie o dzieło niezwykle ważne, ów bowiem klucz personalny wskazywał na przedstawienie w powieści szeregu ważnych osobistości nie tylko zakopiańskich z początku naszego stulecia, ale person, które w istotny sposób ważyły na kształcie kultury polskiej tamtego opisanego w powieści czasu. I dopie-

ro omawiana tu edycja R. Hennela w rzeczywisty sposób przywraca powieści Struga należne jej miejsce w dziejach polskiej prozy XX w. Hennel bowiem nie tylko rozszyfrował wspomniany klucz personalny, ale trafnie wskazał na fakt, iż groteska Struga miała adres szerszy, obejmujący także formy życia kulturalnego i zbiorowego w okresie Młodej Polski, ich instytucjonalizację a także estetyczne i ideologiczne konwencje. Mrówcza praca wydawcy opłaciła się stokrotnie, okazało się bowiem, że parodystyczny obraz Zakopanego i środowiska zakopiańskiego jest ostrym i bezwzględny rozrachunkiem pisarza z toto genere Młodą Polską, która jedną z najważniejszych stolic duchowego życia polskiego pod zaborami osadziła w Zakopanem.

R. Hennel dość przewrotnie w swym wstępie postawił pytanie, czy „Zakopanoptikon” jest literacką bujdą, czy literackim obrazem Zakopanego z tamtych lat, ale odpowiadając na tak sformułowaną kwestię, osadziwszy dzieło Struga na tle niezwykle szerokiego kontekstu, obejmującego nawet „Nietotę” Micińskiego, dowodnie wykazał, że jest to powieść jednym z najistotniejszych przejawów (jak rzecz nazwał Kazimierz Wyka) „procesu likwidacyjnego” Młodej Polski. Istotnie już mniej więcej od 1902 r., gdy zaczęło wychodzić świetne satyryczne pismo „Liberum Veto”, nabierał na siłę proces przezwyciężania modernistyczności i młodopolskości, stanowiący protest tyleż przeciwko patologizacji form kultury, ile ich zwiększającej się anachroniczności. Powieść Struga stanowiła mocny akord tej tendencji, na innych polach zaświadczonej przez

wielką twórczość Stanisława Wyspiańskiego, przez „Legendę Młodej Polski” Stanisława Brzozowskiego, a nawet przez studium „Kultura a natura” Jana Gwalberta Pawlikowskiego. Rozszyfrowując „klucze” personalne, literackie i kulturowe, ukazując mechanizm funkcjonowania satyry i groteski w owym dziele, R. Hennel w znakomitym wstępie i w komentarzach, niezwykle wnikliwych a rzetelnych, nie tylko powieść Struga uczynił czytelną, ale przywrócił należne jej miejsce w hierarchii literackich i kulturowych zjawisk początku XX w.

Miarą niewątpliwej wielkości tego dzieła Struga jest, iż może ono dziś czytelnie funkcjonować na dwa, jeśli nie nawet trzy, sposoby. Pierwszy wiąże się z jego odczytaniem w pewien sposób naiwnym, nie przyjmującym do wiadomości faktu istnienia wspomnianych kluczy personalnych, instytucjonalnych i kulturowych. Jest to bowiem po prostu powieść bardzo dowcipna i bardzo śmieszna, z poety zaś Woziwody lub z miłosnych perypetii pana Lubystki można się śmiać do rozpuku, nie wiedząc, o kogo tu faktycznie idzie. Sposób drugi – historyczny – zasadza się na pełnym wykorzystaniu wiedzy przekazanej we wstępie i komentarzu przez R. Hennela i wówczas powieść Struga staje się tym, czym w latach druku w warstwie swych znaczeń i wartości kulturowych w istocie była: rozprawą z pozostałościami „moderny”, nadającymi polskiemu życiu kulturalnemu, zogniskowanemu w zakopiańsko-tatrzańskim tygielku, postać już patogenną, anachroniczną i tyleż śmieszna, ile złą i niebezpieczną. Tu właśnie prawdziwa uciecha spotyka

miłośników literatury o Tatrach, Zakopanem, turystyce i taternictwie. W krzywym bowiem zwierciadle Struga załamują się oczywiście także niemal wszystkie przejawy „Młodej Polski tatrzańskiej”, inicjowanej i reprezentowanej przez osobowości tej miary, co Franciszek Nowicki, Kazimierz Tetmajer, Stanisław Witkiewicz, Jan Kasprowicz, Władysław Orkan.

Wydaje się jednak, że miarą znaczenia powieści Struga i jej niezaprzeczalnej wielkości (u nas niechętnie przypisuje się miano wielkich dziełom wesołym: przejęci tym, że nasze życie zbiorowe toczy się bardzo serio, miano wielkości chętniej przyznajemy dziełom „poważnym”) jest pewna uniwersalność obrazu polskiej społeczności w momentach wielkich przesileń, w tym przypadku kulturowych. Daleki jestem oczywiście od sugerowania, że można w szczególny sposób dopasowywać powieść Struga do realiów naszego obecnego życia. A jednak jest to dzieło ironicznym, złośliwym nieraz, ostrym, ale i precyzyjnym obrazem sposobów zachowywania się naszej zbiorowości w momentach narastających napięć, gdy trudno mówić o jedności zdań i poglądów. „Malpie zwierciadło” (by użyć słów Adolfa Nowaczyńskiego) powieści Struga emanuje z siebie przedrzeźniający obraz oblicza polskiej zbiorowości już XX-wiecznej. I wolno sądzić, że jeśli Strug nie zdecydował się na książkowe wydanie tej powieści (a mógł to właściwie uczynić już tylko w Polsce Odrodzonej), to chyba postąpił tak dlatego, że w pierwszych dniach niepodległości jego ironia mogła sprawiać wrażenie krzywdzącej i niesprawiedliwej. Inaczej już rzecz

wyglądała z „Wielkim dniem” dotyczącym przewrotu majowego, choć faktycznie napisanym na krótko przed nim. „Wielki dzień” był bowiem powieścią stricte polityczną, inny też niż w „Zakopanoptikonie” był adres groteski.

W „Zakopanoptikonie” jawi się Strug jako świetny stylista, jako mistrz łagodnie złośliwego dowcipu, ironista i znakomity technik pisarski, efektownie i skutecznie parodiujący różne style, różne konwencje estetyczne. Dlatego porządne, krytyczne, opatrzone znakomitą komentarzem i jasnym, przejrzystym, choć bardzo też crudycyjnym wstępem, wydanie tej powieści ma znaczenie nie tylko dla dziejów tak zwanej literatury o Tatrach. Oczywiście, dla historyka literatury, dla miłośnika literatury o Tatrach będzie miało istotne znaczenie, że jak Młoda Polska narodziła się w związku z Tatrami z sonetów Franciszka Nowickiego, widzącego w tych górach symboliczne wolności ołtarze, tak i doszła swego kresu u Brajbisza-Karpowicza na Krupówkach czy też w cieniu Kulawej Ławki bądź Hiszpańskiej Drabiny. Ważny jest ten aspekt ściśle tatrzański, ważny jest tu nawet aspekt ściśle taternicki, bo przecież pierwsze załążki przełomu antypozytywistycznego znalazły swe przejawy właśnie w Tatrach, gdy kształtowały się zdobywczo-sportowe tendencje polskiego taternictwa. Cały schyłek XIX w. i początek naszego stulecia były okresem, w którym Tatry zajmowały bardzo ważne miejsce w polskiej świadomości zbiorowej – tylko dlatego zakopiańsko-tatrzańska powieść Struga, na pozór dotycząca problematyki li tylko lokalnej, stać się mogła parabolą zjawisk szer-

szych o znaczeniu ogólnym. Stąd zaś nie tylko tatrzańskie fascynacje piszącego te słowa są podstawą uznania owej edycji „Zakopanoptikonu” Struga za rzecz godną uwagi. W istocie bowiem powieść o siedmiu tygodniach deszczu w Zakopanem i monstualnych tego zjawiska skutkach, odczytywana na tle „Do źródeł duszy polskiej” Micińskiego czy „Legendy Młodej Polski” Brzozowskiego, jawi się jako dzieło o szerokich i głębokich znaczeniach, zasługuje też, by w dorobku Struga wysunąć się na bardziej poczesne miejsce, zmuszając też do rewizji utartych poglądów o pisarzu. Także dlatego recenzent poczuwa się do obowiązku wskazania, że wielka jest w tym przypadku zasługa R. Henneła, który uczynił prawdziwie wiele, by przed czytelnikiem odstłonić głębsze znaczenia tego dzieła.

Jacek Kolbuszewski

Rzeczywistość zadana

Robert Scherer

Dimensionen des Menschseins. Themen des Lebens

Verlag Herder, Freiburg, Basel, Wien
1988, ss. 144

Książka składa się z 9 rozdziałów zatytułowanych kolejno: „Jak spotyka nas rzeczywistość”, „Ukierunkowanie życia między przyrodą a historią”, „Udręki historii”, „Człowiek w społeczeństwie”, „Droga wolności człowieka”, „Wolność a normy moralne”, „Skończoność i religia”, „Podstawowe doświadczenie wiary”, „Otwartość rozmowy”.

Robert Scherer, długoletni naczelny redaktor w wydawnictwie Herdera, jest z wykształcenia filozofem i teologiem. Z tych też perspektyw rozwija analizy na temat człowieka. Oto tylko niektóre z pytań podjętych przez niego: Kim jest człowiek? Czy może on kształtować swoje życie, czyli siebie samego, czy nie? W jakim stopniu i przez co człowiek jest zdeterminowany, w jakim zaś jest wolny? Co właściwie znaczy wolność, a zwłaszcza wolne działanie człowieka? Gdzie i jaka jest nasza przyszłość? Na czym można się oprzeć, po co należy sięgać, aby się nie zatracić, nie przegrać swego życia, lecz je zyskać przez rozwój aż po granice możliwości?

Należy zwrócić uwagę na to, że w przypadku rozważań mających za przedmiot człowieka mamy do czynienia ze szczególną materią. Próbuje się – jeśli już nie poznać, to w każdym

razie przybliżyć człowiekowi rzeczywistość mu najbliższą, siebie samego, a przecież, co uświadamiamy sobie coraz lepiej, rzeczywistość ciągle pozostająca dla niego tajemnicą. M.in. ta tajemnica ma swe podstawy w tym, że człowiek istnieje inaczej niż wszystko w przyrodzie, gdyż jedynie on wśród przyrodniczych bytów jest rzeczywistością sobieadaną i uczestniczy w sferze ducha. Skoro tak jest, to należy uznać bez najmniejszych wątpliwości, że największą sztuką czy umiejętnością człowieka jest urzeczywistnienie samego siebie (s. 109).

Na pierwszy rzut oka przyroda nie wydaje się w tym pomagać. Po prostu człowiek się w niej gubi. Jej wielkość, mnogość i różnorodność jej składników jest tej miary, że człowiek nie potrafi jej uchwycić. Ale nawet poszczególne martwe przedmioty, a tym bardziej żywe istoty, wymykają się ostatecznemu i absolutnemu poznaniu człowieka. Nikt nie może powiedzieć, że poznaje w sposób ostateczny czy absolutny (s. 16). Również z historii człowiek nie może się niczego nauczyć, chociaż powszechnie historia uchodzi za nauczycielkę życia. Nasze własne dzieje przypominają podróż statkiem po wzburzonym morzu – nikt nie potrafi określić długości tej podróży, wyznaczyć kierunku i celu. Po ludzku rzecz biorąc wszystko kończy się przerażającym spotkaniem z nicością (s. 56). Nie wspominamy nawet w tym kontekście o bezsensie, nędzy i cierpieniu ponad miarę dotyczącym każdego dnia miliony ludzi na całym świecie.

Scherer swymi opisami nie próbuje wtrącić czytelnika w atmosferę przygnębienia i rozpacz, nie próbuje też na siłę rozjaśniać ciemnych stron

naszego życia. Jako filozof i teolog zaprasza nas do zadumy, do spokojnej refleksji nad fenomenem człowieka, nad niektórymi stronami jego życia. Takie podstawowe doświadczenie ludzkiego życia, jak spotkanie z rzeczywistością, wolnością, otwartością, moralnością, historią, kulturą, religią, społeczeństwem, przyrodą, skończonością, zostają zanalizowane z perspektywy wiary. Z tych analiz wynika, że człowiek jest ukierunkowany na transcendencję, aby w niej odnaleźć możliwości i granice urzeczywistnienia siebie.

To, co jest, nie jest samo przez się i samo dla siebie; nie pozostaje w izolacji względem czegoś innego. Dlatego Scherer wprowadza pojęcie koegzystencjalnej egzystencji – istnienie czegoś jest współistnieniem z czymś innym. Kiedy odkrywamy więzy współistnienia, odkrywamy istotę tego, co jest, i istotę nas samych. Innymi słowy to, co jest, „prowadzi” człowieka ku człowiekowi. W jaki sposób? W taki, że człowiek zaczyna myśleć i działać zgodnie ze swoją istotą, swoim – powiedzielibym – powołaniem. Powołaniem człowieka jest *rzeczywiste doświadczenie rzeczywistości*, a nie powierzchowny, a tym samym i powierzchowny z nią kontakt. Rzeczywiste doświadczenie rzeczywistości polega na tym, że pozwala się temu wszystkiemu, co jest – ludziom i rzeczom – by były tym, czym są. Nie „gwałci się” tego, co jest, nie wymusza, aby było czymś innym. Człowiek jest powołany do uszanowania i szanowania tego, co jest i tego, czym ono jest. Jeśli człowiek ujmuje to, co jest i tak, jak ono jest, wtedy w tym czymś istniejącym uczestniczy, bo ono mu się daruje. Spotkanie z da-

rującą się człowiekowi rzeczywistością to nic innego, jak prawda, miłość, wolność (s. 111).

Można czasami spotkać się z twierdzeniem, że wiara w Boga jest ucieczką od życia, że rodzi się z pragnienia życia szczęśliwego, a przede wszystkim spokojnego. Scherer pokazuje w przekonujący sposób, że jest inaczej. Przede wszystkim zwraca uwagę, że podział na ludzi wierzących i niewierzących, jeśli się go krytycznie zanalizuje, nie da się utrzymać. *Nie ma wierzących i niewierzących: te dwie postawy walczą ze sobą w każdym człowieku, przy czym raz jedna, innym razem druga bierze górę* (s. 128). Najlepszym przykładem na to może być wyznanie św. Piotra: *Wierzę Panie, ale zaradź memu niedowiarstwu!* Tajemnica niewiary przynależy do wiary. Walka o czystość wiary rozgrywa się, jeśli można tak powiedzieć, wewnątrz i na zewnątrz Kościoła. Niewiara z zewnątrz posiada – i tu swego rodzaju paradoks – funkcję oczyszczającą i uzdrawiającą dla wiary. Dla prawdziwej, autentycznej niewiary nie jest obojętne, czy ludzie prawdziwie, autentycznie wierzą, czy nie. Ona będzie reagować na każde wypaczenie i każdą chwilę słabości wiary. Natomiast niewiara pojawiająca się wewnątrz Kościoła jest niezmiernie niebezpieczna, gdyż wiedzie prawdziwą wiarę ku zagładzie, przez to, że wiernych czyni letnimi i gnuśnymi, nie wzbudza w nich niepokoju serca, wprost przeciwnie – pozwala im spokojnie „przespać” życie (s. 128).

Praca Scherera nie jest podręcznikiem antropologii, ale stanowi doskonałą okazję do zamyślenia się nad wieloma fenomenami ludzkiego życia. Tym bardziej że ku takiemu zamyśle-

niu zachęcają interesujące analizy i oryginalne propozycje rozwiązań poszczególnych problemów.

Jerzy Machnaczk SDB

Obolały dialog

dr Wacław Zajączkowski

Martyrs of Charity

Washington, D.C., St. Maximilian
Kolbe Foundation 1988, ss. 336

Po kilku latach zapowiedzi ukazała się nakładem Fundacji Św. Maksymiliana Kolbe w Waszyngtonie książka włączająca się do dyskusji nad sprawą stosunku chrześcijan, głównie Polaków, do Żydów w mrocznych dniach II wojny światowej. Wydana w języku angielskim będzie zauważona przez szerokie kręgi amerykańskich chrześcijan i Żydów, zwłaszcza środowiska zaangażowane w międzyreligijną i międzyetniczną konfrontację i dialog. Wiadomość o książce podało 21 XI 1988 r. Radio Watykańskie w audycji nadawanej w języku polskim. Dwa dni później powtórzyło ją „Słowo Powszechne” i „Życie Warszawy”. Niniejsza prezentacja jest pomyślana jako uzupełnienie, a w niektórych punktach sprostowanie informacji zamieszczonych w obydwu dziennikach.

Książka składa się z trzech części. Pierwsza to „Wstęp wydawcy” (s. 11–78), druga „Wprowadzenie” napi-

sane przez autora (s. 79–108), trzecia, zatytułowana „Chrześcijańska i żydowska odpowiedź na Holocaust” (s. 109–301) stanowi trzon publikacji. Do niej przede wszystkim odnosi się tytuł całości – „Martyrs of Charity” (Męczennicy Miłości). Tworzą ją dwa nieproporcjonalne rozmiarami rozdziały nazwane „Chrześcijańska odpowiedź na Holocaust” (s. 111–286) i „Żydowska odpowiedź na Holocaust” (s. 286–294), po których następują podwójne addenda, dłuższe w odniesieniu do Żydów (s. 294–301). Całość została poprzedzona pismem od J. B. Sheerina z Sekretariatu do Stosunków Katolicko-Żydowskich przy Konferencji Episkopatu Katolickiego USA, zaś zamyka ją bibliografia i indeks osób. Książka zawiera mapy i czarno-białe ilustracje, w tym fotografie dokumentów rzucających światło na poruszane tematy. W trzeciej części znajdujemy najpierw systematyczną i doskonale udokumentowaną listę chrześcijan, którzy za pomoc Żydom ponieśli śmierć z rąk nazistów. Dr W. Zajączkowski opisał 709 przykładów bohaterstwa w różnych krajach Europy (Austria, Belgia, Białoruś, Kroatia, Czechosłowacja, Dania, Francja, Niemcy, Grecja, Węgry, Włochy, Łotwa, Litwa, Holandia, Szkocja, Szwecja i Ukraina), lecz najwięcej opisów (665) dotyczy Polski. Addenda zawierają 7 dalszych przykładów męczeństwa chrześcijan. W rozdziale „Żydowska odpowiedź na Holocaust” znalazło się 25 opisów martyrologii Żydów, którzy podzielili los rodaków, niosąc im dobrowolnie pociechę i pomoc na terenie Anglii, Grecji, Litwy, Palestyny, Polski, Rumunii i Ukrainy. W drugim dodatku podano 32 inne przykłady, tym

razem Żydów polskich (jeden przypadek dotyczy Ukrainy). W sumie omówiono 773 przypadki, ale chodzi o tysiące bohaterów, bo wielokroć ofiarą okrucieństw nazistów padało kilka, kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt osób. Łącznie otrzymaliśmy imiona i nazwiska ponad 3 tys. bestialsko zamordowanych ludzi, których jedyną winą było to, iż nieśli pomoc eksterminowanym Żydom. Wykaz zbrodni ułożony w alfabetycznym porządku nazw miejscowości, w których zostały dokonane, zawiera personalia zamordowanych, dokładną datę śmierci i opis okoliczności, w jakich oddali życie. Jest to wstrząsająca lektura. Z jednej strony jesteśmy świadkami poświęcenia i bezgranicznej solidarności z prześladowanymi Żydami, z drugiej – bestialstwa i wyrafinowanych kaźni ludobójców. Ta konfrontacja daje dużo do myślenia. Ukazuje rzeczywiste rozmiary poświęcenia ludzi, których imiona zapisały nową męczeńską kartę w dziejach chrześcijaństwa, judaizmu i ludzkości.

Autor, dr W. Zajączkowski, wielokrotnie przybywał z USA do Polski celem gromadzenia materiałów do swego dzieła. Przy tej sposobności trzeba podkreślić potrzebę podejmowania takich badań przez Polaków mieszkających w kraju. Są one wprawdzie robione, ale wiele do życzenia pozostawia sprawa publikacji ich wyników, zwłaszcza w formach, które docierałyby do najszerszych warstw społeczeństwa polskiego i poza Polskę. W reakcji wybitnych osobistości amerykańskich na opracowanie książki dominuje zadowolenie, że wypełniono rażącą lukę w wiedzy na temat stosunków polsko-żydowskich (zob.

np. s. 26–28). Mówiąc szczerze, nie przeceniałbym tych głosów. Chyba nikt nie wątpił, że można zebrać personalia kilku tysięcy Polaków zaangażowanych aż do męczeństwa w ratowanie Żydów. Zasadniczej przydatności publikacji upatruję w fakcie, że przybliży ona dramatyczne okoliczności śmierci męczenników, pokazuje bezkompromisowość ich postawy i obnaża zbrodnicze mechanizmy zła. Mając do dyspozycji tak kompetentny zbiór można korzystać z niego w różnych sytuacjach. Nie bez znaczenia jest, że ocalono od zapomnienia ludzi, którzy w pełni zasłużyli na pamięć potomnych. Trzeba z bólem potwierdzić, że ich męczeństwo było przedmiotem wykrętnych manipulacji, jest wspominane w kontekście patetycznych oskarżeń albo gołosłownych banałów. Z upływem czasu dają o sobie znać rozmaite uproszczenia, przed którymi bezskutecznie ostrzegano tuż po wojnie. Jest też prawdą, że pseudonaukowa publicystyka silnie oddziałuje na wyobraźnię czytelników, szczególnie tych, którzy znają wojnę z opowiadań i książek.

Mimo niewątpliwych zalet i korzyści z nowo wydanego dzieła jest jednak coś, co każe zastanowić się nad nim od innej strony. Chodzi o treść wprowadzonego wydawcy i autora. Z obydwu wynika, że książka stanowi odpowiedź na ostre i niesprawiedliwe ataki kierowane ze strony pewnych ośrodków żydowskich przeciw chrześcijaństwu i Polakom, oskarżanym o znieczulicę wobec losu prześladowanych Żydów i antysemityzm. Publikacja wyrosła z pilnej potrzeby odpowiedzi na bezprecedensową antychrześcijańską kampanię prowadzoną na skalę światową pod wywoławczym has-

lem „Holocaustu” (s. 11). W najbardziej skrajnych przejawach tej kampanii przedstawia się Szoah jako zbrodnię dokonaną przez chrześcijaństwo. Hitlerowski Drang nach Osten, zmierzający do niemieckiej hegemonii nad narodami, bywa objaśniany jako wojna religijna przeciwko Żydom. Na fali takiej propagandy pojawiają się stwierdzenia, że Żydzi byli mordowani z pobudek czysto religijnych, a więc w opozycji do chrześcijaństwa. Czyniąc zarzuty Polakom uważa się, że Niemcy dość łatwo wciągnęli tysiące Słowian w wojnę z Żydami. Konsekwentnie Polacy bywają stawiani na równi ze zbrodniarzami niemieckimi i podciągani pod wspólny mianownik chrześcijaństwa wrogiego Żydom, a nawet „krzyżującego” Izrael. Wydawca i autor nie ukrywają głębokiego oburzenia tymi oskarżeniami. Reakcja autora jest szczególnie wymowna. Podczas wojny on i jego najbliższa rodzina nieśli pomoc Żydom, za co dotknęły ich najsurowsze represje. Trudno człowiekowi, który przeżył rodzinne tragedie, znosić stereotypowe uogólnienia i przeinaczenia. Słusznie odbiera je jako bardzo krzywdzące i niewdzięczne względem tych, którzy złożyli ofiarę z życia. Lektura wprowadzenia napisanego przez autora dowodzi, jak głęboko W. Zajączkowski czuje się dotknięty niewybrednymi atakami. Twierdzi, że około 2 mln Polaków nosło podczas wojny pomoc Żydom (s. 80), a każdy wiedział, że w najwyższym stopniu ryzykuje życie własne i swoich najbliższych. Trudno dyskutować nad wiarygodnością tej liczby. Ciągłe nie dysponujemy precyzyjnymi danymi i nie wiadomo, czy dokładne rozeznanie będzie kiedykolwiek możliwe.

Wielu Żydom, a i Polakom, wydaje się ona zawyżona. Według najbardziej miarodajnych ocen liczba Polaków pomagających Żydom wahała się między 0,5–1 mln. W. Zajączkowski nie kryje rozgoryczenia, że po wojnie przyszło mu słuchać napastliwych oskarżeń. Nie chce dopuścić do krzywdzenia własnego narodu. Troška o dobre imię ojczyzny jest uwiarygodniona przeżyтыми doświadczeniami i karmiona bólem przymusowej emigracji z dała od niej. Nie mniej gorliwie staje w obronie chrześcijańskiej wiary oskarżanej o bankructwo. Religia, która wydała tylu niezłomnych męczenników, nie powinna być krzywdząco oceniana. Ideologia nazistów była tak samo antychrześcijańska jak antyżydowska. Polemiczny ton wywodów spowodował jednak pewną jednostronność w ocenach. Autor odmawia szczególnego znaczenia zbrodni Szoah, podobnie jak nie widzi nic nadzwyczajnego w reaktwowaniu niepodległego państwa żydowskiego.

Większe zastrzeżenia budzi wstęp wydawcy. Autor podpisujący się inicjałami U. P. (s. 17, 19, 28 itd.) zna dokumenty i zalecenia Kościoła dotyczące reorientacji wobec Żydów i judaizmu. Ale trudno byłoby powiedzieć, że w ich duchu opracował treści przez siebie wyłożone. Nie udało się mu uniknąć stereotypów pod adresem Żydów równie niewłaściwych jak te, które odbierane są boleśnie przez chrześcijan i Polaków. Opinie najbardziej zagorzałych kół żydowskich są na ogół przedstawiane jako miarodajne dla ogółu Żydów. Być może mieszkając w USA szczególnie dotkliwie odbiera się pomówienia i zarzuty, ale nie powinno to przysłonić pełnego

obrazu sytuacji, nie może też hamować podejmowanego z ogromnym trudem dialogu polsko- (i chrześcijańsko-) -żydowskiego. Na razie obie strony rozmijają się. Kiedy pokazuje się Żydom przykłady bohaterstwa Polaków, mówią, że boli ich postawa większości, która wykazała obojętność a czasem wrogość wobec ginących. W miejsce postulowanego rachunku sumienia pojawia się odpowiedź, że Żydzi sami nie zadbali o siebie ani nie uczynili tego, co byli w stanie uczynić. Dramat Szoah staje się przedmiotem przetargów. Nie inaczej jest we wstępie wydawcy, który jawi się jako licytacja o to, kto miał rację. Jednak czy w konfrontacji z bohaterstwem, z heroiczną miłością, ale też ze znieczulicą i obojętnością, z uprzedzeniami i urażami, racje stron są naprawdę najważniejsze? Żydowskie oskarżenia są odpierane tezami o podobnej wymowie, co nie zbliży obu narodów – ofiar nazistowskich prześladowań. Wydawca odmawia pogromowi Żydów jakiegś specjalnej nośności pisząc nie bez sarkazmu: *To, co było rzeczywiście unikalne, to fakt, że tym razem wespół z innymi również Żydzi stali się jego przedmiotem* (s. 53). Twierdzi, że *gorączka Holocaustu* ogarnęła Żydów dopiero od poł. lat 70. i wnet została skomercjalizowana. Początkowo dominowały głosy, że *jedna krowa w Palestynie jest więcej warta niż setka trupów w Polsce* (s. 21). Nawet jeżeli takie głosy pojawiały się, to odpór dawali im sami Żydzi. Szoah stanowi dramat, którego skutki i znaczenie trudno było pojąć od razu. Wiele cierpkich słów dotyczy kwestii żydowskiego stosunku do Niemców i Polaków. Sugeruje się, że Niemcy „kupili” prze-

baczenie Żydów pieniężnymi odszkodowaniami wypłaconymi Izraelowi przez kanclerza K. Adenauera (s. 21). Zbliżenie Żydów i Niemców nastąpiło kosztem Polaków, którzy odegrali rolę kozła ofiarnego (s. 55–59). We wstępie czytamy: *Miliony niemieckich marek i amerykańskich dolarów okazały się silniejsze niż „żydowskie dziedzictwo współczucia i sprawiedliwości”* (s. 21). Pisząc tak ignoruje się fakt, że po wojnie dokonywano w Niemczech rzetelnego obrachunku z przeszłością. Żydzi, acz nie bez oporów i nie wszyscy, wyszli naprzeciw tym tendencjom i trudno mieć im to za złe. Z nadal trwającej kontrowersji Żydów z Polakami widać wyraźnie, że nie nastąpiło jeszcze prawdziwe pojednanie i że droga do niego wydaje się odległa. Obie strony czekają na spektakularne gesty rozmówców. Jest to jeden z najbardziej ponurych skutków Szoah, zaś obydwa narody, żydowski i polski, nie powinny przechodzić nad nim do porządku dziennego.

Osobną sprawę stanowi stosunek wydawcy do katolików szczerze zaangażowanych w dzieło zbliżenia z Żydami. Cierpkie słowa padły pod adresem postaci cenionych w międzyreligijnym dialogu. Znam ich publikacje, zaś prof. R. Neudeckera SJ, który został poddany surowemu osądowi (s. 28–29), znam osobiście z wykładów w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Nazywanie go *jezuickim rabinem* jest, delikatnie mówiąc, niestosowne i nie przystaje do profilu publikacji. Nieuzasadniony też jest sarkazm (s. 55–57) wobec Anti-Defamation League. Jej członkowie wytrwale współpracują z organizacjami i instytucjami katolickimi, orga-

nizują międzynarodowe spotkania, przełamują bariery uprzedzeń także po stronie żydowskiej, byli wreszcie przyjmowani przez Papieża. W Polsce organizacja jest znana ze współuczestnictwa w kolokwium „Żydzi i chrześcijanie w dialogu” (kwiecień 1988 r.). Nie trzeba wyjaśniać, że właśnie te osoby i kręgi mogą najpierw zetknąć się z książką. Wydawca, Fundacja Św. Maksymiliana Kolbe, powinna była wszechstronniej przemyśleć profil wstępu. W obecnej postaci nadaje on niezbyt ekumeniczny wydźwięk bezcennej dokumentacji, czyniąc z niej nie tyle świadectwo, ile okazję do konfrontacji. Nie ukazuje to prawdziwego sensu męczeństwa tysięcy bohaterów, którzy bezkompromisowo poręczyli niezłomne przekonanie, że *niki nie ma większej miłości do tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich* (J 15,13). W świadomości ofiar Żydzi byli naszymi braćmi i pozostają nimi nadal, nawet jeżeli część spośród nich żywi uprzedzenia i urazy, zgłasza pretensje i zarzuty. Droga do ich przezwyciężenia nie prowadzi przez kłótnię, lecz wymaga pojednania, które jest tłumione wzajemnymi oskarżeniami i niepotrzebnie odkładane.

W książce znalazły się błędy, które wymagają sprostowania: cytaty na stronie tytułowej pochodzą kolejno z J 15,13 i Mt 25,40; podpis pod fotografią na s. 87 powinien brzmieć: *As a pilgrim to Auschwitz-Birkenau* (Oświęcim-Brzezinka), bo Treblinka to zupełnie inny obóz zagłady; kilka potknięć (s. 10, 36, 37, 49, 75, 82, 90, 99, 107) wynikało z niedopatrzeń korekty.

ks. Waldemar Chrostowski

Geneza pieriestrojki

Mosne Lewin

The Gorbachev Phenomenon. A Historical Interpretation

University of California Press, Berkeley, Los Angeles (1988), ss. 176

Tezą tej książki jest, iż to nie tyle Gorbaczow przekształca Związek Radziecki, ile raczej zmienione społeczeństwo radzieckie stworzyło Gorbaczowa. Książka, napisana przez historyka Rosji, jest małą objętościowo, a wielką z punktu widzenia oryginalności myśli próbą zrelatywizowania obecnych radzieckich poszukiwań do długotrwałych tendencji rozwojowych tamtejszego życia. Tylko historyk mógł tak spojrzeć na współczesność. Mógł – ale i chciał. Lewin należy bowiem do tych historyków, którzy z założenia nie dzielą dziejów na to „co dawniej” i na to „co teraz”; stoi na stanowisku, że historyk może i powinien badać także współczesność.

Lewin wychodzi od stwierdzenia, iż stalinizm nie był, a przynajmniej był nie tylko, rezultatem maniackalnej wyobraźni Józefa Dżugaszwili. Był on zjawiskiem społecznym odpowiadającym głębokim procesom w społeczeństwie radzieckim. Głównym ich nurtem była ogromna ruralizacja i archaizacja życia przez uruchomiony masowy awans społeczny i przesunięcie znacznej części chłopskiej ludności – takiej, jaka ona była w ówczesnej Rosji – ze wsi do miast, fabryk, administracji. To ta masa stanowiła

podatny grunt dla autorytarnych rządów i sama co dzień i co godzina budowała autorytaryzm. Te dni i godziny kumulowały się jednak w lata, podczas których prowadzone działania owocowały jednocześnie głębokim przekształceniem społeczeństwa radzieckiego. System bezwiednie tworzył siły, które go zakwestionowały. Związek Radziecki stał się krajem w wielkim stopniu zurbanizowanym (zwłaszcza wskutek wzrostu wielkich miast). Nawet jeśli te miasta wciąż reprezentują wiele cech związanych z napływem ludności wiejskiej, to przecież nie znajdują w nich poddanego gruntu metody rządzenia zrodzonego przez zacofaną, chłopską Rosję.

W społeczeństwie radzieckim wydatnie zwiększył się udział robotników na niekorzyść zawodów wiejskich. Nastąpił ogromny wzrost udziału ludzi wykonujących prace umysłowe na niekorzyść grupy wykonujących prace fizyczne. Wśród pracujących nastąpił ogromny wzrost ludzi wykształconych. Specjaliści zajęli większość miejsc dawniej zajmowanych przez niewykształconych, ożywionych dobrymi (choć i to nie zawsze) chęciami. Nawet jeśli wiele sygnalizowanych procesów jest w toku, nawet jeśli wymiana kadry nie jest zakończona, nawet jeśli wykształcenie nieraz pozostawia wiele do życzenia, to przecież społeczeństwo radzieckie jest już według Lewina innym społeczeństwem, odmiennym od tego, z którym – powiedzmy – zetknęli się chociażby Polacy w okresie wojny na terenie Związku Radzieckiego, a który to obraz wciąż jest żywy w Polsce. Niedostrzeganie rozwoju, który miał miejsce w Związku Radzieckim w ciągu 35 lat od śmierci Stalina jest – prze-

strzega Lewin (s. 149) – głupotą (a bit of foolishness). Konkluduje on, iż *ogłoszony przez Gorbaczowa program polityczny w oczywisty sposób stanowi próbę odpowiedzi na wyzwanie stawiane przez nową rzeczywistość społeczeństwa radzieckiego* (s. 122).

W odniesieniu do analizy Lewina (w oryginale, rzecz jasna, bogatszej i bardziej wielowątkowej) nasuwa się kilka komentarzy i uwag.

Jest to analiza bardzo marksistowska. Nie wiem, czy takie określenie zostanie uznane za komplement przez autora i nie wiem, czy posłuży za reklamę tej wartej rozpropagowania książki w Polsce – ale fakt pozostaje faktem. Jednym z fundamentów marksistowskiej koncepcji historii jest założenie (obserwacja), że systemy społeczne tworzą, najczęściej bezwiednie, siły, które je niszczą. Dotychczas znakomita większość badaczy uznających marksizm za swoją metodologię stosowała takie podejście w odniesieniu do wszystkich systemów z wyjątkiem „realnego socjalizmu” – zupełnie jak gdyby ten nie był jednym z systemów społeczno-gospodarczych, czy jak gdyby do niego prawa historyczne marksizmu się nie odnosiły. Miło, iż ktoś przypomniał, że „protekcyjnych” wyjątków w takich sprawach nie ma.

Analiza przeprowadzona przez Lewina jest bardzo optymistyczna. Skoro bowiem polityka Gorbaczowa wynika nie tylko z decyzji podjętej na skutek spekulacji myślowej, ale z przekształceń głębokich, praktycznie niecofniętych, to i ona reprezentuje trwały trend. Nie znaczy to oczywiście, iż jej wprowadzenie w życie nie może napotkać wahań czy nawet załamania; nie jest powiedziane, jak daleko

doprowadzi ona na drodze zmian – ale trend powinien być wyraźnie jednokierunkowy.

Analiza przeprowadzona przez Lewina naświetla głębokie tło pierestrojki. W odniesieniu do zrozumienia konkretnego przebiegu tego zjawiska pewne jej punkty chciałoby się jednak pogłębić.

System, o którym mowa, miał wbudowane bardzo efektywnie działające mechanizmy równowagi – nawet jeśli długofalowe tendencje go podminowywały. Lewin sam stwierdza, iż w momencie gdy Gorbaczow decydował się w podjęcie reform, nie znajdował się w obliczu ludowej rewolucji domagającej się zmian. Rozpoczął reformy mimo wszystko mocą skalkulowanej decyzji. Podnosi to jego osobiste zasługi, ale też nasuwa uwagę, iż narodziny decyzji odzwierciedlały mechanizm systemu (kierownictwo życia społecznego mające ogromne możliwości decyzyjne, społeczeństwo o słabej strukturze, inaczej mówiąc dużej atomizacji).

Podjęcie decyzji „na zimno” stawia pytanie, dlaczego zmiana polityki nastąpiła, kiedy nastąpiła? Można pomniejszyć jego wagę przez przywołanie omawianych przez autora wcześniejszych prób reform (Chruszczow, Kosygin) i stwierdzenie, że któraś z prób, dla przyczyn może nawet w pewnym sensie przypadkowych, musiała zyskać w końcu większą nośność. Obawiam się jednak, iż takie stanowisko wszystkiego nie tłumaczy. Chętniej widziałbym odpowiedź sugerującą skumulowanie się czynników zmian czy ich wzmocnienie dla jakichś przyczyn. Nb. Lewin idzie w tym kierunku, gdy powołuje zdanie Martina Walkera o Związku Radzieckim prze-

żywającym *głębką społeczną transformację* [revolution], gdy Breżniew *spał* (s. 2). Czy nie należałoby jednak dodać współzawodnictwa z Zachodem jako czynnika zmian? Czy wśród przesłanek decyzji Gorbaczowa nie tkwiło przekonanie, że Związek Radziecki pozostaje w niebezpieczny sposób daleko za zachodnią technologią? Czy Gorbaczow nie uzyskał w swej polityce wsparcia kół wojskowych, które mogły odczuwać niepokój na tle pozostawiania w tyle w zakresie technologii, zwłaszcza skoro dziś jest coraz trudniej utrzymywać efektywnie działające sektory wydzielone? Jeśli to, co mówię, byłoby prawdą, to pogłębiona odpowiedź na pytanie o przyczyny reform Gorbaczowa musiałaby w większym stopniu uwzględniać ostatnie przemiany zachodniej gospodarki i technologii rzutowane na trudności dalszego wzrostu gospodarki radzieckiej. Także – postawę armii, która to kwestia zdaje się jedną z ważniejszych w analizie gorbaczowizmu. Jest nieprawdopodobne, by Gorbaczow podejmował swoje reformy bez poczucia wsparcia ze strony sfer wojskowych. Tymczasem Lewin analizuje różne grupy społeczeństwa radzieckiego – ale pomija wojsko. Można go zrozumieć, gdyż z oczywistych powodów o wojsku wie prawdopodobnie najmniej; jest jednak dużo danych przemawiających za tym, iż jego teza o powstaniu w Związku Radzieckim nowych jakości odnosi się także do sił zbrojnych.

Podzielając przekonanie Lewina, iż gorbaczowowskie przemiany wynikają z głębokich przekształceń społeczeństwa radzieckiego, trudno przecież nie wspomnieć o innych czynni-

kach je warunkujących. Jest najpewniej prawdziwa przytłoczona wyżej jego opinia, iż stalinizm był odbiciem ówczesnego stanu społeczeństwa. Czy jednak stalinizm nie miał drugiego ojca, którym była koncepcja *partii nowego typu*? Dzięki przyjęciu tej koncepcji bolszewicy zdobyli władzę; to ona jednak prowadziła, zwłaszcza w warunkach archaizacji i atomizacji porewolucyjnego społeczeństwa, do koncentracji i petryfikacji tejże władzy. Po śmierci Stalina w warunkach autorytaryzmu umiarkowanego nawet taka jej struktura musiała jednak dopuścić pewne wewnętrzne zróżnicowania. Tendencje, które w warunkach liberalnych ukształtowałyby się w różne partie, w konkretnych warunkach spotkały się w jednej strukturze. Ułatwiło to wyjście tendencji reformatorskich od wewnątrz tejże struktury.

Pierestrojka w jakimś stopniu tłumaczy się nie swoją genezą, ale wewnętrzną dynamiką procesu przemian. Proces ten, raz uruchomiony, niezależnił się poniekąd od głębokich przyczyn, które go wywołały. Stalinizm był koherentny – dzięki czemu mógł tak długo trwać. Naruszenie chociażby paru cegieł wywołało pojawienie się szczelin, w które życie zaczęło się wciskać i je poszerzać. Proces taki ma autonomiczną tendencję do narastania, gdyż osiągnięcie każdorazowo osiągniętego punktu dalej przesuwają granicę stanu pożądanego. Społeczny sprzeciw wobec systemu wyrażający się – w stopniu, w jakim się wyrażał – raczej biernością, w warunkach zwiększonych możliwości zaczyna się wyrażać aktywnością. Tempo realizacji tych tendencji jest jednak warunkowane przez

czynniki bardzo różne – od oporu sił zainteresowanych w trwaniu stanu dotychczasowego poczynając, a na przypadkowych kończąc.

Ostatnia sprawa: czy jakiegoś wpływu na pierestrojkę nie miały procesy zachodzące w innych krajach obozu, zwłaszcza w Polsce od 1980 r.? Mówię o tym na końcu, by nie być posądzonym o widzenie pępka świata nad Wisłą – ale, nie przesądzając położenia pępka świata, trudno nie zauważyć, iż zachodzenie wielu zjawisk w skali całego obozu naadło inną wagę temu, co zachodzi w poszczególnych krajach.

Marcin Kula

W poszukiwaniu kompromisu

Kazimierz Leopold

Przywódcy Polski Podziemnej przed sądem moskiewskim

Oficyna Wydawnicza „Pokolenie”,
Warszawa 1989, ss. 112

Szansa ujawnienia nieznanych lub zafałszowanych faktów z najnowszej historii Polski ożywiła zainteresowanie dramatem przywódców Polski Podziemnej porwanych przez NKWD w Pruszkowie pod Warszawą 27 i 28 III 1945 r., a następnie po 3 miesią-

cach więzienia sądzonych przez Kolegium Wojskowe Sądu Najwyższego ZSRR w Moskwie.

W pierwszych miesiącach stanu wojennego, w 1982 r., ukazała się broszurka „Nie jedziemy do Moskwy” zawierająca wybór dokumentów związanych ze sprawą „szesnastki”, która miała przypomnieć, że sposób rozwiązania konfliktu w grudniu 1981 r. przypominał metody stosowane przez NKWD w 1945 r. Następnie w Bibliotece Obserwatora Wojennego w Krakowie wydano w 1984 r. broszurkę „Kazimierz Pużak”. Znalazły się tam jego wspomnienia z porwania i procesu. W 1985 r. Wydawnictwo Grup Politycznych w Warszawie przedrukowało z paryskich „Zeszytów Historycznych” wspomnienia innego uczestnika tych wydarzeń, Kazimierza Bagińskiego, pt. „Proces 16 w Moskwie”, zaś w 1986 r. „Przedświt” zaprezentował 200-stronicowy pamiętnik Adama Bienia „Bóg jest wyżej, dom jest dalej”, w którym ten ostatni z żyjących spośród „szesnastki” swoim przeżyciom z porwania, więzienia i procesu w ZSRR poświęcił prawie połowę książki. Środowisko historyków łódzkich opublikowało w 1987 r. zbiór dokumentów „Koniec Państwa Podziemnego” z życzeniem, by przedstawione dokumenty ułatwiły poznanie rzeczywistości, nie rozbudzały nienawiści, lecz inspirowały do twórczego rozważania wydarzeń historycznych. Wymieniając dalsze ważne publikacje na ten temat trzeba zasygnalizować rewelacyjne wspomnienia nieżyjącego już Władysława Minkiewicza „Mokotów, Wronki, Rawicz. Wspomnienia 1939–1945” (Niezależna Oficyna Wydawnicza „Pokolenie”, Warszawa 1988). Roz-

wiązały one i ostatecznie wyjaśniły, w jaki sposób „listy gwarancyjne” zapraszające na rozmowy zostały dostarczone gen. Leopoldowi Okulickiemu i Delegatowi Rządu na Kraj, wicepremierowi Stanisławowi Jankowskiemu. Wreszcie na początku 1989 r. czytelnik otrzymał książkę K. Leopolda. Należy przypuszczać, że autor tej książki ukrył się pod pseudonimem.

Sklonna jestem przypisać to opracowanie do literatury popularnonaukowej. Na taką klasyfikację wskazuje szczególnie rozdz. I „W orbicie Jalty” omawiający rozwój stosunków polsko-radzieckich od paktu Ribbentrop – Mołotow do konferencji w Jaltcie. Autor nie zrezygnował jednak z aparatu naukowego zaznaczając w tekście, z jakich źródeł korzystał. Bibliografia składa się wyłącznie z cytowanej literatury, co jest zabiegiem charakterystycznym dla rzetelnych historyków, którzy nie mają czytelnika licznymi tytułami, nie stanowiącymi żadnego odniesienia dla ich dzieła. Opracowanie popularnonaukowe nie powinno jednak rezygnować z całości dostępnej literatury, szczególnie w sprawach niejasnych, wątpliwych. Lepiej być ostrożnym i stawiać znaki zapytania, niż ryzykować domniemanie oparte na jednostronnych źródłach i wprowadzać w błąd czytelnika. Niestety nad „Przywódcami Polski Podziemnej przed sądem moskiewskim” zaciążył pośpiech, chociaż ze wstępu jednoznacznie wynika, że tekst przeleżał cały rok w jakiejś tecze redakcyjnej.

W książce zabrakło rewelacyjnych informacji W. Minkiewicza, któremu wspomniane „listy gwarancyjne” wręczył kpt. AK Zbigniew Woroniec vel

Makush. Trudno za to winić autora, jeżeli ukazały się one w Polsce 1988 r. (w paryskich „Zeszytach Historycznych” w 1987 r.). Dziwi jednak, że dał się on zasugerować książką Jerzego Bronisławskiego, szefa prasowego MSW w czasie, kiedy książkę wydano (1970 r.) w Iskrah pt. „Szable i lichwiarze”. Dowiadujemy się z niej, jakoby jeden z poruczników UB wytropił w marcu 1945 r. w Milanówku całą organizację „Nie” powodując jej aresztowanie. Czy warto było w ogóle wspominać o publikacji, której celem w latach 70. i później było szerzenie dezinformacji? Kto przeczytał wspomnienia Minkiewicza, wie, że wiosną 1945 r. NKWD miało w Milanówku wystarczającą liczbę własnych agentów, a przede wszystkim nie trzeba było nikogo tropić. Przedstawiciele Polski Podziemnej sami skorzystali z możliwości kontaktów z Rosjanami, by w legalny sposób spotkać się przy *okrągłym stole*, jak to określił w swych pamiętnikach Zygmunt Zaremba, znający z autopsji atmosferę ówczesnego Milanówka („Wojna i konspiracja”, Londyn 1957).

Autor książki korzystał i z pamiętników Zaremby, i ze wspomnień porwanych, tj. Zbigniewa Stypulkowskiego, Kazimierza Bagińskiego, Antoniego Pajdaka, Adama Bienia i Kazimierza Pużaka, najobszerniej cytowanego, ale nie wyciągnął wniosku z tych lektur. Istniała zasadnicza rozbieżność pomiędzy nieprzejechanym stanowiskiem Rządu RP w Londynie, na którego czele od 29 XI 1944 r. stał Tomasz Arciszewski, a przedstawicielami tego Rządu w kraju, którzy popierając starania S. Mikołajczyka szukali kontaktu z Rosjanami. W

kraju lepiej widziano sytuację, dlatego zgodnie z decyzjami konferencji w Jałcie chciano wykorzystać powołanie Rządu Tymczasowego Jedności Narodowej i tym samym zgadzano się na kompromisy. Autor książki przychylił się do stanowiska rządu Arciszewskiego, co nie pomaga w zrozumieniu postaw bohaterów dramatu „szesnastki”. Autor podkreśla negatywne opinie o przedstawicielach Stronnictwa Ludowego, w którym *coraz bardziej przeważały głosy za ułożeniem i pójściem na kompromis z obozem lubelskim*.

Jest sprawą autora dobór argumentów i zajmowanie określonego stanowiska, ale powinien on zauważyć, że stanowisko ludowców poparły w kraju wszystkie główne stronnictwa podziemia, że chciał rozmów Delegat Rządu S. Jankowski. Wśród przedstawicielskiego grona Rady Jedności Narodowej i Krajowej Rady Ministrów dominowało poczucie konieczności nawiązania rozmów z władzami radzieckimi. Wspomina o tym żona S. Jasiukowicza, wybitnego działacza Stronnictwa Narodowego, członka KRM, zmarłego po procesie w więzieniu radzieckim: *Za wiele mówiło się i pisało o władzach Polski Podziemnej, by teraz, gdy władze te są zapraszane na rozmowy, nikt się nie zjawiał. Wszyscy są po powstaniu zdekonspirowani, trzeba więc albo kraj opuścić, albo wszcząć pertraktacje z władzami sowieckimi* (Maria Jasiukowiczowa, „Mój mąż – minister”, „Tygodnik Powszechny” 51–52/1988).

Człowiekiem, który wzbraniał się od kontaktów ze stroną radziecką, był gen. Leopold Okulicki, wahał się także K. Pużak. Raz już więziony na Łubiance w 1940 r. Okulicki, kome-

dant rozwiązanej 19 I 1945 r. Armii Krajowej, zwolniony po podpisaniu umowy Sikorski – Majski w 1941 r., do Polski zrzucony w maju 1944 r. – znał dobrze NKWD. Jego obecność była jednak warunkiem rozpoczęcia pertraktacji postawionym przez Rosjan. Okulicki uległ więc namowom cywili. A. Bień wspomina, że żyje z poczuciem winy, ponieważ namawiał Okulickiego do stawienia się w Pruszkowie.

Moskiewski proces „szesnastki”, to przede wszystkim proces gen. Okulickiego, rozprawa z AK, której starano się przypisać wszystkie grzechy główne znane z propagandy stalinowskiej: stanie z bronią u nogi, współpracę z Niemcami, faszystowskie tendencje, mordowanie żołnierzy Armii Czerwonej itp. Nie poświęcono najmniejszej uwagi cywilom i roli, jaką mieli oni spełnić przy „okrągłym stole”. Wyśmiano powoływanie się na płk. Pimienowa (jego nazwisko ma różną pisownię w cytowanych wspomnieniach), głównego reżysera przedstawienia, które zainscenizowało NKWD, a który okazał się postacią fikcyjną. Na procesie przypisano wszystkim udział w wojskowej organizacji „Nie” („Niepodległość”). Sreparowano w Moskwie dokumenty, które miały udowodnić jej rozległą działalność, gdy właściwie nie wyszła ona poza etap wstępnych rozmów z kilkudziesięcioma osobami, zaś decyzją p.o. Naczelnego Wodza gen. W. Andersa została rozwiązana w maju 1945 r.

Autor książki, pomimo że zastrzegając, iż sprawozdanie z procesu wydane jeszcze w 1945 r. w języku polskim w Moskwie jest niepełne i w niektórych fragmentach sreparowane, jed-

nak – jako jedyny materiał przedstawiający przebieg procesu, a także częściowo śledztwa – uważa je za istotny dokument i streszcza starając się konfrontować ze wspomnieniami oskarżonych. W sumie jest to jednak dwadzieścia parę stron argumentów propagandy stalinowskiej zlagodzonych próbą repliki autorów wspomnień. Notabene A. Bień uważa, że oskarżenie było już gotowe przed aresztowaniem. W czytelniku może to wywołać i utrwalić wrażenie, że zaproszenie do Pruszkowa nie było próbą rozmów, tylko udaremnieniem przez radzieckie władze bezpieczeństwa niecných knozań Polaków po uszy pogrążonych w montowaniu siatki „Nie” kierowanej przez wyjątkowo niebezpiecznego dywersanta, Okulickiego. Taką zresztą wersję przyjęli wtedy nawet zachodni sojusznicy, gdy tymczasem desygnowany do kierowania organizacją „Nie” gen. Emil Fieldorf, przypadkowo aresztowany i nie rozpoznany, odbywał krótką karę więzienia na Syberii.

Odważna obrona Okulickiego, który zrezygnował ze stalinowskiego adwokata i w swoim parogodzinnym wystąpieniu bronił AK i jej żołnierzy przyjmując na siebie pełną odpowiedzialność za ich działania, znalazła uznanie wśród nielicznych przedstawicieli prasy z wolnego świata, których wpuszczono na salę rozpraw w kremłowskim Pałacu Zjazdów. Może kiedyś doczekamy się pełnego wyboru tych korespondencji, dziś znane są tylko fragmenty, w opracowaniu prawie pominęte.

W omawianej publikacji, zawierającej bardzo niepełną dokumentację dotyczącą „szesnastki”, dopuszczono się karygodnego czynu, mianowicie

napiętnowano człowieka chorego, który w czasie śledztwa i procesu załamał się. Jego nazwiska nie wymienili autorzy opublikowanych pamiętników (Z. Stypulkowski, A. Bień) rozumiejąc okoliczności, w jakich proces się odbywał. Informację o nim podał w prawie zaszyfrowanych notatkach K. Pużak, na pewno nie przeznaczając jej do masowego kolportowania. Chodzi tu o ciężko chorego na cukrzycę Franciszka Urbńskiego, działacza Chrześcijańskiej Demokracji, a potem Stronnictwa Pracy. W 1939 r. był on w grupie zaaresztowanych zakładników z grona Warszawskiego Komitetu Obywatelskiego, w czasie Powstania Warszawskiego pełnił odpowiedzialne funkcje we władzach cywilnych, dwukrotnie kanalami wędrował na Stare Miasto. F. Urbński zmarł w 1947 r., w książce Leopolda podano błędnie, że w 1955. Jego rodzina żyje w Warszawie. Tylko lekarz może ocenić stan chorego na cukrzycę, któremu nie daje się insuliny, będącego pod silną presją fizyczną i moralną, jaką stosowano wobec więźniów na Łubiance. Nie wolno łamać umowy, którą przyjęli wszyscy uczestnicy dramatu, nie wolno przekraczać niepisanych zasad w imię chyba tylko sensacji.

Ale nawet ten przykład wydaje się niewystarczający, by oskarżać „szesnastkę” o brak charakterów, jak to zrobił w swoim pamiętniku Władysław Studnicki, który całą wojnę spędził w areszcie domowym w Berlinie. Powołajmy się na znaną opinię Z. Brzezińskiego, Polaka, ale także amerykańskiego męża stanu, o *zmęczonych wojną społeczeństwach Europy*, które chciały pokoju, nawet za cenę stalinizmu. Wyobraźmy sobie

sytuację, jaka zaistniała w marcu 1945 r. w Pruszkowie czy Milanówku. Wojna się kończyła i bardzo zmęczoną ludźmi wiedząc, że muszą zostać w kraju, szukali jakiegoś rozwiązania, kompromisu. Owszem, byli tacy, szczególnie młodzi oficerowie i żołnierze AK i narodowych formacji zbrojnych, którzy wierzyli w „trzecią światową” i byli gotowi walczyć do końca. Odpowiadali oni jednak najwyżej za siebie i ludzi swojego oddziału. Doswiadczeni politycy czuli się odpowiedzialni za całe społeczeństwo. Dlatego przyjęli zaproszenie „plk. Pimienowa” do wili NKWD w Pruszkowie, a potem do więzienia na Łubiance.

Maria Wiśniewska

Tajemnica procesu Galileusza

Pietro Redondi

Galileo Heretic (Galileo Eretico)

tlum. R. Rosenthal

Princeton University Press 1987,
ss. X+356

Wszyscy wiemy coś o Galileuszu: wynalazł teleskop, był zwolennikiem teorii heliocentrycznej Kopernika,

oskarżony o herezję przed trybunałem inkwizycji musiał się jej wyprzec, ale wychodząc z sali powiedział: *Eppur si muove!*, co znaczy: A jednak się kręci! Prawda? Nie, przeważnie nieprawda.

W ostatnich latach włoski historyk nauki, Redondi, napisał dużą książkę o „sprawie Galileusza”, jej tło i prawdziwym przebiegu. Co najciekawsze, wynalazł w archiwach watykańskich zupełnie nowe dokumenty. Zanim do nich przejdę, chciałbym wyjaśnić, że Galileusz nie był wynalazcą teleskopu, choć był w pewnym okresie najlepszym w Europie szlifierzem soczewek. Legenda o *Eppur si muove* powstała wśród encyklopedystów w półtora wieku po jego procesie. Proces ten był tylko pozornie związany z nauką Kopernika.

Czego więc dotyczył naprawdę? Wyjaśnia to dokument znaleziony przez Redondiego w archiwach watykańskich, oznaczony tylko literą G3, pozbawiony ostatniej karty, gdzie prawdopodobnie był podpis. I bez podpisu włoski badacz zdołał ustalić przybliżoną datę i nazwisko autora pisma. Jest to donos do Świętego Oficjum, złożony na ręce Mistrza Świętego Pałacu w latach 1624–26, przez fizyka i teologa, o. Orazio Grassi SJ. Na podstawie analizy książki Galileusza „*Sagittario*” wydanej w 1624 r. oskarża on go ostrożnie, ale stanowczo o herezję. Redondi prześledził i odkrył dalsze losy tego oskarżenia. Galileo Galilei był rodakiem florenckim i przyjacielem, a także nieoficjalnym doradcą naukowym nowego papieża, Urbana VIII. Mistrz Świętego Pałacu pobiegł z pismem Grassiego do papieża, ten zlecił sprawę swemu bratu, kard. Barberini. Przy

pomocy o. Guevary, generała teatynów, sprawę utopiono, jak – nie wiadomo, pozostało tylko G3 i zaszytowane wzmianki w korespondencji.

Herezją, o którą oskarżał Grassi Galileusza, nie był bynajmniej heliocentryzm. Przez sto lat po opublikowaniu „*De revolutionibus orbium caelestium*” teorię Kopernika dyskutowali uczeni przy małym zainteresowaniu szerszej wykształconej publiczności. Jej sprzeczność z Pismem Świętym nie była oczywista. Zagadnienie, czy Słońce obraca się dookoła Ziemi, czy odwrotnie, nie było sprawą życia i śmierci dla ówczesnych ludzi. Nie mieli takiego kultu nauk ścisłych, jak my, nie widzieli też praktycznych skutków „filozofii natury”, jak wtedy pisano. Dzieło Kopernika wpisano na *Index Librorum Prohibitorum* warunkowo, do czasu przeprowadzenia zasadniczych poprawek. O tej decyzji powiadomił kard. Bellarmino Galileusza listownie, nie zakazując mu jednak dalszego badania tej teorii.

Zagadnienie heliocentryzmu obchodziło wąskie grono filozofów i teologów. Dla każdego chrześcijanina natomiast sprawą największej wagi była w owym czasie transsubstancjacja. Sprawa rzeczywiście obecności Chrystusa w Eucharystii była przedmiotem debaty przez długi czas średniowiecza. Miała postać sporu między franciszkanami a dominikanami. To było jądro herezji Wycliffa, Husa i ostatecznie Lutra. Sobór trydencki chcąc usunąć wszelkie wątpliwości ogłosił za dogmat interpretację Tomasza z Akwinu. Była ona oparta na fizyce Arystotelesa. Fizyka ta różniła incydenty, zewnętrzną i indywidualną postać zjawisk od ich substancji. Przeistoczenie miało pole-

kogoś z najbliższych. Rodzi się wtenczas pytanie, dlaczego ja (on), po co, co dalej? W dramatycznej sytuacji domaga się ono jasnych rozwiązań, zaś stawiane wobec Boga nierzadko przybiera formę wyzwania.

Przede wszystkim zaś trzeba żyć dalej z tym bagażem. W samotnej walce o odwrócenie faktów najbardziej ludzką reakcją jest bierność bądź bunt, który jest swoistą rezygnacją. Zagubienie, nieumiejętność i niezręczność życia z cierpieniem po obu stronach – cierpiącego i najbliższych, oscylacja między litością a twardą „męską” postawą pogłębiają rozdźwięk i rozchwanie się fundamentów wartości i sensu.

Łatwo jest mówić i pisać o cudzym cierpieniu, zupełnie inaczej samemu cierpieć (s. 293) – nieadekwatność słów, mdła słodkość towarzysząca próbom mówienia o cierpieniu są nam nieobce. Biorąc do ręki książkę poświęconą cierpieniu miałem mieszane odczucia. Z jednej strony pojawiła się swoista radość, że ktoś podjął się tego tak wstydliwego tematu. Z drugiej strony obawa, czy nie będzie to kolejny, może nawet pobożny, ale niewypał.

Wybrane przez Z. Ryna teksty przemówień traktują cierpienie w sensie szerokim, na przekór tendencjom umysłu i emocjonalności do sprowadzania cierpienia do niedomagań fizycznych. Cierpieniem jest zarówno choroba i opuszczenie, zastraszenie, poniżenie. Nietety, autor nie był konsekwentny w drugiej części. Znajdują się tu listy tylko ludzi chorych albo w podeszłym wieku. Nie jest to być może wina samego autora, lecz po prostu brak innych materiałów.

Papież mówiąc o cierpieniu ma świadomość niewystarczalności słów, ale równocześnie czuje się zobowiązany, nawet za cenę niezrozumienia i posądzeń o naiwność, do ukazywania każdemu człowiekowi podstawowego wymiaru, rzeczywistości, w której cierpienie człowieka doznaje zasadniczej odmiany. *Tym wymiarem, tą rzeczywistością jest krzyż Chrystusa* (s. 84).

Postęp, bożek technokracji, nie zlikwidował cierpienia, przeciwnie – spiętrzył zagrożenia. Przykładem tego są obozy, bomba atomowa, skażenie ekologiczne. Człowiek, żyjący śmiercią Boga, jest głęboko, wewnętrznie osamotniony. Zrodzony w tym osamotnieniu lęk czyni cierpienie i życie w ogóle bezsensownym i nieznosnym.

Cierpienie przeciwstawiane Bogu znajduje swą odpowiedź w krzyżu. W kontekście krzyża, po ludzku – przegranej, zaś w logice wiary – początku zmartwychwstania, cierpienie staje się źródłem mocy i nadziei. Już drugiego dnia swego pontyfikatu w poliklinice Gemelli Papież powiedział: *Sądząc po ludzku, jesteście słabi, chorzy, lecz jesteście bardzo potężni, jak potężny jest Jezus Chrystus ukrzyżowany* (s. 77).

Za swego życia Chrystus szczególnie utożsamiał się z cierpiącymi: *byłem głodny... byłem spragniony... byłem przybyszem... byłem nagi... byłem chory... byłem w więzieniu...* (Mt 25,35 n.). Papież prosi chorych o wsparcie modlitwą, ofiarą, cierpieniem, mówi, że On bardzo ich potrzebuje. Zapewnia młodocianych prześlępców, że mogą być źródłem dobra, że nie mają racji ci, którzy w nich zwątpili. Ludzie starzy są źródłem mądrości życiowej, są świadectwem,

że nie wystarczy mieć, by być. Ofiary bomby atomowej są przejmującym krzykiem o pokój. Każde cierpienie jest prorockim wołaniem do nawrócenia, otwarcia serca na innych. Cierpiący nie tylko sami mogą obdarzać ludzi miłością, ale mają szczególną zdolność rozbudzania miłości. Chociaż, ubodzy to nie margines życia, który lepiej gdyby nie istniał. Są niezastąpionym elementem świata, który *bez ludzi chorych byłby światem uboższym, niepełnym* (s. 50). Gdyby ich nie było, świat bez wahania zredukowałby wartość człowieka do efektywności w pracy, sukcesów i „przydatności” społecznej. Mają oni **SWOJE** **SWOISTE** miejsce w świecie i Kościele, porządku natury i łaski.

Na drugą część składają się listy nadesłane w odpowiedzi na opublikowaną ankietę. Mają one charakter podziękowania Ojcu Świętemu. Autorzy różnią się między sobą pochodzeniem, wiekiem, wykształceniem i talentem pisarskim. Ale wartość tych tekstów nie tkwi w walorach artystycznych. Są one swoistym świadectwem wydarzeń, przeżyć związanych ze spotkaniem, nie zawsze fizycznym, z Papieżem. Ogniskują się w nich bóle i troski, nadzieja na spotkanie i świadomość piętrzących się przeszkód, samotność cierpienia i bezinteresowna pomoc, pragnienie podziękowania i niemoc pisania.

W miejsce ocen pojawia się milczenie, w którym staramy się wydobyć to, co nie wypowiedziane i niewypowiedzialne. Jest to nie tylko podziękowanie dla Papieża, dla napotkanych życzliwych ludzi. Jest to wołanie, może ciche i nieśmiałe, o miejsce w rodzinach, o powrót do życia, o szansę bycia nie tylko potrzebują-

cym, ale i potrzebnym, o możliwość odczucia swojej wartości. Jest to możliwe, dokonało się to w chwili spotkania – i nie tylko na chwilę.

Andrzej Bogun SJ

 sztuka

Krajobraz ludzi

Erazm Ciołek, „Fotografia z lat 1980–1989”, kościół pw. Miłosierdzia Bożego przy ul. Żytniej w Warszawie, czerwiec 1989.

Mechaniczne środki rejestracji obrazu współtworzą dziś obraz świata, wpływają na sposób jego postrzegania. Na tym gruncie spotykają się one, rzecz jasna, ze sztukami pięknymi. Fotografia weszła w nierozdzielne związki z grafiką – to zrozumiałe, odcisnęła również swoje piętno na malarstwie, a nawet na rzeźbie. W latach 70. byliśmy świadkami dyskursu dotyczącego fundamentalnych problemów sztuki, w którym fotografia stała się niejako podręcznym środkiem artykulacji pewnych stanowisk. Zresztą rozważaniami o relacjach między fotografią a sztukami pięknymi można dziś wypełnić grube tomy. W środowisku zawodowych fotografików sposób rozumienia tych relacji jest przedmiotem długiego sporu. Np. fotoreporterzy tworzą obóz fundamentalistów fotografii, rozumiejąc ją jako specyficzną i całkiem osobną dziedzinę kultury artystycznej. Natomiast opozycyjną do nich grupę tworzą zwolennicy najrozmaitszych związków fotografii ze sztukami pięknymi, są wśród nich i tacy, którzy traktują fotografię jako jedną z najważniejszych form współczesnej sztuki.

Praktyka fotograficzna Erazma Ciołka wyznacza pewną oryginalną płaszczyznę spotkania fotografii i sztuk pięknych obok istniejących podziałów środowiskowych. E. Ciołek jest rasowym fotoreporterem, jednym z najciekawszych w Polsce. Udowodnia to m.in. jego wystawa w kościele na Żytniej. Jeśli można nazwać „Solidarność” tematem dla fotoreportera, to właśnie Ciołek jest tym, który w ten „temat” wszedł z fotoreporterską pasją i poświęceniem. Nie można dziś zapominać, że musiał on w ten sposób zostać fotoreporterem wojennym i choć nie groziły mu wybuchy ciężkich bomb, to przecież były granaty łzawiące, pałki, rewizje, zatrzymanie. Jest więc jego fotografia przykładem rzetelnej roboty reporterskiej – obecności tam, gdzie dzieje się coś ważnego, chwytania gorących momentów, rejestrowania niezwykłych międzyludzkich relacji ze wszystkimi psychologicznymi odcieniami. Jest ona również przykładem wcielenia fotoreporterskiego etosu – być w środku wydarzeń, nie bacząc na zagrożenia i niewygody, ryzykując życie. „Solidarność” jest najdojrzalszym, a także najbardziej ważkim społecznie momentem fotoreporterskiej pracy E. Ciołka. (Z wcześniejszych znanych jego fotoreportaży wymagających uruchomienia wszystkich umiejętności warsztatowych oraz poważnych rozstrzygnięć etycznych warto wymienić reportaż o narkomanach.)

Ten sam E. Ciołek jest jednym z najbardziej cenionych wśród artystów dokumentatorem sztuk pięknych. Z pracowni Erazma pochodzi większość zdjęć dzieł rzeźbiarskich, malarskich i graficznych różnych pokoleń pol-

szych twórców. (Nie mówiąc już o wielkiej dokumentacyjnej robocie przy kolekcji Porczyńskich.)

Można by powiedzieć, że w twórczości E. Ciołka spotkanie fotografii i sztuki rozwija się według indywidualnego scenariusza. Fotografia ma swoją tożsamość w warsztatowych, filozoficznych i etycznych ramach fotoreportażu, natomiast sztuki piękne w swym tradycyjnym warsztatom kształcie są po prostu reprodukowane. Takie ujęcie byłoby jednak pewnym uproszczeniem. Oglądając prace Ciołka wyraźnie dostrzegamy, że sztuki piękne dostarczają mu środków wtedy, gdy utrwalony na kliszy ślad życia ma osiągnąć formę obrazu fotograficznego. Tzn. wtedy, gdy z ulotnej, zmiennej, chwilowej sytuacji trzeba budować coś trwalszego, bardziej uniwersalnego. Środki sztuk pięknych przydają się wtedy, gdy już w pracowni trzeba myśleć niejako odwrotnie niż na ulicy. Wtedy zamiast refleksu, poświęcenia w docieraniu tam, gdzie inni nie dotarli, trzeba myśleć w kategoriach obrazu, jego autonomicznej siły wyrazu, jego głębokiej symbolicznej zawartości. Ten wysiłek zamieniania wydarzenia w **TRWANIE** widać w fotogramach zbiorowości ludzkich uczestniczących w mszach podczas pielgrzymki papieskiej do Polski. Prawdziwe uwiecznienie chwili uzyskuje Ciołek środkami graficznymi, przez kompozycję, kadr, gradację, ale przede wszystkim przez tworzenie ludzkich pejzaży. Zbiorowość ludzka wtopiona w pejzaż, a także zbiorowość ludzka jako pejzaż. Siła trwania krajobrazu, pewien sakralny aspekt tego wrażenia nakłada się na „krajobraz” niezliczonych postaci ludzkich podczas mszy.

Praca warsztatowa, przy takim szczęśliwym połączeniu zawodowych zainteresowań, jak u E. Ciołka, może przebiegać w odwrotnym kierunku. Umiejętności fotoreportera niespodziewanie przydają się, gdy trzeba fotografować sztukę. Szczególnie tę, która zaprzecza swemu dawnemu etosowi, chce być ulotna, efemeryczna, przemijalna, słowem – sztukę akcji, działań, performance. Ale to już inny problem, może będzie okazja go rozwinąć, gdy Ciołek zdecyduje się kiedyś pokazać również swój dorobek fotoreportera sztuki.

Jan Stanisław Wojciechowski

Tyle że tym razem, w filmie Askoldowa, nie jest ważny sam charakter, ale kontekst, z jakim został zderzony. Tutaj dopiero, w kontekście galicyjskiego miasteczka, rodzą się sprzeczności napędzające wielką sztukę.

Wróćmy do początku filmu. Zmęczony oddział Armii Czerwonej posuwa się przez jesienny pejzaż. Minąwszy zagubioną na rozstajach figurkę Madonny z Dzieciątkiem wkracza w ciszę wyludnionego miasteczka. Przybyszów witają zabite na krzyż deskami okna i białe flagi wywieszone przez wystraszonych mieszkańców. Te flagi wiszą dla każdego, kto pojawia się z bronią w ręku, bowiem po 4 latach wojny światowej i kilku latach domowej przestroły być ważne, w imię jakiej świetlanej sprawy zostanie zadana śmierć. Jakżeż nie pasuje do tego świata ideowa bezkompromisowość kobiety-komisarz.

A jednak przyjdzie jej spędzić w tym świecie kilka długich tygodni. Okazuje się bowiem, że rewolucja nie do końca była w stanie zastąpić życie uczuciowe kobiety i komisarz Kławdia musi urodzić dziecko. Dowódca pułku dokwaterowuje Kławdię do mieszkania biednego żydowskiego kotlarza, Jefima. Początkowo nieufni i wrogo nastawieni do nowo przybyłej, której wojskowy sposób bycia kojarzy się raczej ze śmiercią, domownicy szybko odkrywają jej kobiecy sekret i zgodnie z podstawową zasadą kultury, do której przynależą, nakazującą cieszyć się z każdego ludzkiego życia, czynią przygotowania do porodu.

W filmie Askoldowa nie ma grzmotu armat ani patetycznego „urrra!” idących na śmierć. Świat wojny jest oglądany jakby od zaplecza, w przer-

wie między wielkimi wydarzeniami. Tylko wtedy bowiem możemy odnaleźć w nim ludzkie proporcje, wymiar ludzkich spraw. Na tym zapleczu możemy dopiero skonfrontować historyczne racje z codziennym mozołem i codzienną radością życia; ustalić, czy wielkie idee przekładają się na język prozy życia i czy życiowe drobiazgi mogą urosnąć do rangi idei. Na polsko-żydowsko-ukraińskim (kościół, synagoga, zniszczona cerkiew) pograniczu hasła petersburskiej rewolucji wydają się bardzo odległe. To bynajmniej nie brak klasowego uświadomienia powoduje, że Jefim bez entuzjazmu wita przedstawicieli Armii Czerwonej. Być może za dużo już w swym życiu przeżył i wierzy tylko w małe, codzienne utopie – ot choćby tę, że kiedyś będzie mógł udać się do pracy tramwajem. Wśród błotnistych ulic wyludnionego miasteczka to marzenie rzeczywiście brzmi jak bajka. Jednakże bajka na miarę człowieka.

Reżyser zderza postawy dwojga protagonistów: Jefima i komisarz Kławdii. Nie interesują go ideowe deklaracje, zresztą nikt tu nikogo nie chce nawracać; stara się zaobserwować ich uczuciowość, ich zachowania – od wyglądu i gestykulacji poczynając (radosny taniec Jefima w promieniach wschodzącego słońca i ascetyczna próba ciężarnej kobiety ułożenia się do snu obok łóżka, na podłodze), na rozwiązaniu finałowym kończąc. Najlepiej ich odmienne filozofie życiowe charakteryzuje przypadkowy dialog. *Ludzie chcą bajek, żeby łatwiej im było żyć* – mówi Żyd kotlarz. Na co zimnooka komisarz: *Ludziom jest potrzebna prawda, za którą nie żal*

umierać. Filozofia życia i filozofia śmierci.

Przez moment wydaje się, iż udało się przekonać Kławdię o wartości życia samego w sobie (a nie tylko dla sprawy). Znaczenie przełomowe ma poród, zaś towarzyszące mu wizje pogłębiają psychologiczny wizerunek tej „nieczułej” postaci, ukazując jej skomplikowanie. (Przy okazji: to niesamowicie sugestywne, wspaniale surrealistyczne – co raczej niespotykane w kinie radzieckim – wizja śmierci: tabun osiodłanych koni bez jeźdźców, rząd kosiarzy zamaszystymi ruchami posuwający się po pustym polu piasku.) Kławdia akceptuje fakt, że została matką: z jakimś wewnętrznym spokojem karmi dziecko; zaś w chwili gdy zaczyna nucić mu kołysankę, Jefim jest niemal przekonany, że Kławdia zostanie z nimi. W końcu byłby nawet w stanie podjąć ryzyko przechowania w swym domu komunistki po przybyciu wojsk atamańskich.

Obowiązek okazuje się jednak silniejszy od uczucia. Kobieta przywdzieje wojskowy szynel, zapnie pas, ułoży dziecko w widocznym miejscu, by domownicy mogli je odnaleźć, i ruszy śpiesznym krokiem za wycofującymi się oddziałami czerwonych.

„Komisarz” Askoldowa to film doprawdy wrażliwy – czuły na obyczajowy szczegół, na etnograficzny konkret, wreszcie na psychologiczną prawdę postaci. To także film bardzo ludzki – tak po prostu bez założeń i definicji: ludzki. I chyba w szczerości i niezgodzie na retoryczny abstrakt kryje się jego siła. Ta siła wstrząsu, która przez 20 lat kazała obawiać się politycznym decydom odpadnięcia patyny od pomnika.

A może obawiali się oni po prostu tego, co zobaczą za jej powłoką? Film Askoldowa po latach zasila cienką nitkę historycznych zainteresowań kina radzieckiego. Myślę, że przyszłość tego kina – i nie tylko kina – zależy od tego, czy znajdzie on godnych siebie następców i kontynuatorów.

Jerzy Uszyński

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Instytut Wydawniczy Pax

św. Augustyn, *De doctrina christiana - O nauce chrześcijańskiej* (Patres Ecclesiae vol. 1), tekst łacińsko-polski, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Jan Sulowski. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Ernest Bryll, *Wiersze*, wstęp Piotr Kuncewicz. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 15000+350 egz.

Archibald Joseph Cronin, *Trzy miłości*, przeł. Maria Krzeczowska-Feldmanowa. Warszawa 1989, wyd. IV, nakł. 20000+350 egz.

Jan Dobraczyński, *Listy Nikodema* (Dzieła). Warszawa 1989, wyd. XX, nakł. 30000+350 egz.

Stanisław Hadyna, *Droga do hymnu*. Warszawa 1989, wyd. II poprawione i uzupełnione, nakł. 20000+350 egz.

Johanna Klink, *Wierzyć z dziećmi. Dziecko i wiara. Dziecko i życie. Dziecko na ziemi*, przeł. Dorota Szafrąńska-Poniewierska. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Ryszard Kurylczyk, *Niezłomny z Nazaretu*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Jean Laplace, *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, przeł. Irena Józefowiczowa. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Joan Lingard, *Siostry krwi*, z j. angielskiego przeł. Irena Wyrzykowska. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Teodor Parnicki, *Koła na piasku. Powieść z roku 160 przed narodzeniem Chrystusa* (Dzieła). Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Ewa Podrez, *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Melchior Wańkowicz, *Westerplatte*. Warszawa 1989, wyd. IX, nakł. 100000+350 egz.

Kinga Wiśniewska-Roszkowska, *Starość jako zadanie*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Dokumenty z dziejów polskiej polityki zagranicznej 1918-1939, tom I 1918-1932, przedmowa Tadeusz Jędruszcak, pod red. naukową Tadeusza Jędruszcaka i Marii Nowak-Kiełbikowej. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Dostojewski - teatr sumienia. *Trzy inscenizacje Andrzeja Wajdy w Teatrze Starym w Krakowie: Biesy, Nastazja Filipowna, Zbrodnia i kara*, scenariusze - komentarze oprac. Maciej Karpiński. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10350 egz.

Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa, przeł. Ewa Szwarcenberg Czerny i Jan Dobraczyński. Warszawa 1988, wyd. III, nakł. 15000+350 egz.

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Stowarzyszenie Archiwistów Polskich, *Słownik biograficzny archiwistów polskich. Tom I 1918–1984*. Warszawa – Łódź 1988, wyd. I, nakł. 1310+80 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Gabriel Marc, *Rozwój potrzebuje wykonawców. Doświadczenia chrześcijańskiego ekonomisty*, przeł. Jerzy Brzozowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Wanda Pawlik, *Decyzja*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

ks. Marian Rusecki, *Istota i geneza religii*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000 egz.

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Michel Philippe Laroche, arcybiskup Kościoła prawosławnego, *Mały Kościół. Mistyczna przygoda małżeństwa*. Poznań 1989, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Wydawnictwo Grup Politycznych Wola

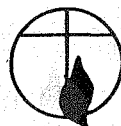
Ryszard Reiff, *Okrągły stół*. Warszawa 1989.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

o. Jerzy Domański franciszkanin, *Maksymilian Maria Kolbe. Patron naszego wieku*. Niepokalanów 1987, wyd. nowe poszerzone, nakł. 100000 egz.

W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei – OFMConv., *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie (1209–1976)*, z j. włoskiego przeł. P. Anzulewicz. Niepokalanów 1988, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Lothar Hardick, Josef Terschlüsen, Kajetan Esser – OFM, *Franciszkańska Reguła życia*, przeł. Konstanty Ponurek OFMConv. Niepokalanów 1988, wyd. I, nakł. 5000 egz.



Komunikat

Katolickie Towarzystwo Służby Osobom Uzależnionym działa od dwóch lat, opiekuje się dziećmi i młodzieżą z rodzin potrzebujących i rozbitych. Zajęcia opracowano na każdy dzień, uwzględnia się również ferie zimowe i wykacyjne. System wychowawczy oparto na pedagogice wzorów pozytywnych, metodzie opracowanej przez założycieli Towarzystwa.

Towarzystwo otrzymało niedawno rejestrację ogólnopolską. Zarząd Krajowy mieści się w Suwałkach, ul. Przytorowa 10, tel. 37-98. Powołano następujące okręgi: warszawski (przewodniczący Zbigniew Duszak, tel. 19-34-86, godz. 9.00-12.00), łódzki - Wiesław Raczyński, legnicki - Zdzisław Poznań (59-220 Legnica, ul. Chojnowska 62 m. 1, tel. 296-38), krośnieński - Jan Matusik (38-700 Ustrzyki Dolne, ul. PCK 112). Tymczasowym przewodniczącym Zarządu Krajowego jest założyciel Towarzystwa Zenon Dziedzic (Suwałki, ul. Przytorowa 10, tel. 37-98).

Towarzystwo prowadzi obecnie siedem hospicjów do 20 dzieci w każdym. Towarzystwo utrzymuje się z darowizn prywatnych. Zwracamy się z serdeczną prośbą o pomoc. Trzykrotna wpłata oznacza członkostwo wspierające w naszym Towarzystwie. Towarzystwo posiada konto PBK/O Suwałki 37/809-3043-132. Za wszystkich sympatyków i ofiarodawców raz w miesiącu jest odprawiana msza św.

