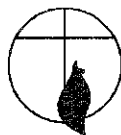


przegląd powszechny

9/913/97

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 49-02-39
(022) 48-91-31 w. 208, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za II półrocze 20,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Wpłaty

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-270-1-PLN
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.

„Przegląd Powszechny” od stycznia 1997 r.
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej
jest dotowany przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 18 VIII 1997 r.

Spis treści

Franciszek Sieg SJ

**Nowe Przymierze ustanowione przez Jezusa
podczas Ostatniej Wieczerzy** 161

Nowe Przymierze ustanowione przez Jezusa gwarantuje odkupienie i zbawienie tym, którzy przez wiarę, chrzest i Eucharystię włączą się w Niego i w Nim wytrwają.

Tak jak to jest w charakterze Polaków... 171

Rozmowa (z 1988 r., dotąd nie publikowana) Piotra Kostyły SJ z płk. Antonim Sanojcą (zm. 1990): żołnierzem Legionów Piłsudskiego, od 1916 r. zawodowym oficerem, obrońcą Warszawy we wrześniu 1939 r., jednym z dowódców Armii Krajowej, powstańcem warszawskim 1944 r., więzionym w okresie stalinizmu.

Jarosław Rudniański

Wychowanie i diabeł entropii a sprawa polska 188

Jest oczywiste, że wychowania – jednego z czynników najważniejszych dla istnienia państwa – i ściśle z nim związanej kondycji psychicznej społeczeństwa polskiego nie można sensownie rozpatrywać w oderwaniu od procesów, które dziś zachodzą w Europie Zachodniej. Polska bowiem może „wejść do Europy” (w której zawsze była i jest) albo tracąc poczucie tożsamości, albo – jak Francja, Niemcy, Hiszpania – nie tracąc go.

Marian Filipiak

Młodzież w okresie transformacji 200

Młodzi – odepchnięci od współudziału w tworzeniu nowego ładu, odrzucający styl polskiej polityki, spychani do getta braku szans, zawstydzeni polską nieporadnością i głupotą – szukają swego miejsca w nowej rzeczywistości. Szukają nie zawsze na właściwych drogach.

Zbigniew Chojnowski

Wiersze 216

Michał Horoszewicz

Holocaust jako nieistnienie 218

Zaprzeczanie Holocaustu to rehabilitacja prześladowców i ustanowienie antysemityzmu nadrzędną racją moralną, to apoteoza irracjonalizmu i wyzwanie racjonalnemu człowieczeństwu.

Zbigniew Kubacki SJ

Wiara w społeczeństwie zsekularyzowanym
Doświadczenie Kościoła we Francji 225

Pod koniec 1996 r., biskupi francuscy wystosowali obszerny list do katolików Francji, w którym analizują sytuację wiary w społeczeństwie laickim i pluralistycznym, wzywając do refleksji i debaty nad poruszonymi w nim problemami.

ks. Janusz Wiśniewski

Pecunia non olet 231

Czy pytanie o środki utrzymania księży i pracowników parafialnych, o źródła finansowania kościelnych inwestycji budowlanych oraz różnych dzieł miłosierdzia, jest sprawą wstydliwą?

Eugeniusz Kośmicki

Globalne problemy ochrony środowiska 235

Kolejny raport niemieckiej rady zajmującej się globalnymi problemami środowiska potwierdza, że problemy wcześniej wskazywane jako palące, jak np. zmiana struktury atmosfery, straty w różnorodności biologicznej, degradacja gleb, zanieczyszczenia wód – nie maleją, lecz wzmagają się.

Z niedzieli na niedzielę (*Krzysztof Wieczorek*) 242

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Nasi Prusowie 245

(Wystawa „Prusowie. Dzieje i kultura ludu bałtyjskiego”, Centralne Muzeum Morskie w Gdańsku, 18 IV – 15 VI 1997 r.)

A. Warot OFM: Papieskie anioły 247

(Kolekcja obrazów Stowarzyszenia „Sacro-Art”, Kraków, czerwiec 1997 r.)

Teatr

J. Godlewska: Prosty człowiek w akcji 249

(Teatr Współczesny w Warszawie, Scena w Baraku, „Tango” Sławomira Mrożka, reżyseria – Maciej Englert)

Film

A. Pietrzak: Filmy dla dzieci – poradnik dla rodziców 251

Książki

A. Szymańska: Krajobraz najbliższy 253

(Stanisław Krawczyk, „Błądzą”)

J. Bolewski SJ: Niewysłowny początek 256

(Zbigniew Chojnowski, „Cztery strony domu”)

L. Teusz: W poszukiwaniu syntezy logiki i wiary 258

(Alvin C. Plantinga, „Bóg, wolność i zło”)

T. Grodecki SJ: Życie duchowe i teologia żywa 261

(Paul Evdokimov, „Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów”;
Max Thurian, „Tożsamość kapłana”)

K. Tarka: Żołnierz i polityk 265

(Maria Pestkowska, „Kazimierz Sosnkowski”)

J. Gaul: Syberyjskie losy 267

(Antoni Kuczyński, „Syberia. Czteryście lat polskiej diaspory. Antologia historyczno-
-kulturowa”; „Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych
i plemiennych. Tom 1: Azja i Afryka”)

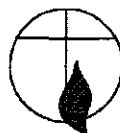
J. Wolski: Polski teatr na emigracji 271

(„Teatr i dramat polskiej emigracji 1939-1989”)

T.J. Żółciński: Barok na nowo odczytywany 274

(Hieronim Morsztyn, „Światowa rozkosz. Z ochmistrzem i ze dwunastu swych służeb-
nych panien”; Kasper Twardowski, „Pochodnia miłości »bożej« z pięcią strzał ogni-
stych”; Kasper Miaskowski, „Zbiór rytmów”)

**Z życia Kościoła: Wrocław i Graz – wolność i pojednanie (Piotr
Samerek SJ) 276**



Sommaire

Franciszek Sieg SJ

La Nouvelle Alliance instituée par Jésus pendant la Cène

161

La Nouvelle Alliance instituée par Jésus garantit la Rédemption et le Salut à ceux qui, par la foi, par le Baptême et par l'Eucharistie s'unissent à Dieu et persèverent dans cette union.

Comme cela tient du caractère des Polonais...

171

Entretien (réalisé en 1988 par Piotr Kostyla, jusqu'ici inédit) avec le colonel Antoni Sanojca (décédé en 1990), un ancien de la Légion Piłsudski, officier de carrière en 1916, défenseur de Varsovie en septembre 1939, l'un des hauts commandants de l'Armée de l'Intérieur pendant l'occupation allemande, combattant de l'Insurrection de Varsovie d'août-septembre 1944, longuement détenu sous le stalinisme en Pologne.

Jarosław Rudniański

Éducation, le diable d'entropie et question polonaise

188

Il est évident que l'éducation – l'un des facteurs clefs de l'existence de l'État et de la condition psychique (qui s'y rattache) de la société polonaise – ne se laisse pas considérer raisonnablement abstraction faite des processus qui interviennent en Europe de l'Ouest. C'est que la Pologne peut „entrer en Europe” (dont elle fait et a toujours fait partie), soit en perdant le sens de son identité, soit sans le perdre, à l'exemple de la France, de l'Allemagne ou de l'Espagne.

Marian Filipiak

Les jeunes à l'heure de la transformation

200

Spoliés de tout concours à l'établissement de l'ordre nouveau, vexés par le style de la vie politique en Pologne, coincés dans le ghetto de l'absence des chances, penauds devant l'ineptie polonaise, les jeunes ont du mal à se retrouver dans la réalité nouvelle. Et se fourvoient dans leur recherche.

Zbigniew Chojnowski

Poésies

216

*Michał Horoszewicz***L'Holocauste en tant qu'inexistence**

218

Nier l'Holocauste c'est disculper les bourreaux et ériger l'antisémitisme au rang d'une norme morale suprême; c'est faire triomphe à l'irrationnel et défier la nature humaine.

*Zbigniew Kubacki SJ***La foi en société sécularisée****L'expérience de l'Eglise en France**

225

A la fin de 1996, les évêques français ont adressé une longue lettre aux catholiques en France, dans laquelle ils ont fait le point de la situation actuelle de la foi en société laïque et pluraliste, en les invitant à une réflexion et un débat sur les problèmes qu'elle a abordés.

*abbé Janusz Wiśniewski***Pecunia non olet**

231

Est-ce démarche délicate que de vouloir scruter les moyens d'existence des prêtres et des employés de paroisse, les sources de financement des investissements paroissiaux (construction d'églises) et des bonnes oeuvres?

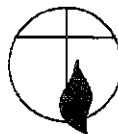
*Eugeniusz Kośmicki***Problèmes globaux****de la protection de l'environnement**

235

Un nouveau rapport du conseil allemand chargé de problèmes globaux de l'environnement confirme que les problèmes depuis longtemps qualifiés d'extrême urgence, loin de s'atténuer, vont encore s'aggravant. Il s'agit en l'occurrence des changements intervenus dans la structure de l'atmosphère, d'une diversité biologique en décroissement, de la dégradation des sols, de la pollution des eaux.

Comptes rendus

245



KONKURS NA RECENZJĘ

Redakcja pisma literacko-artystycznego „Tytuł” ogłasza konkurs otwarty na recenzję książkową.

Przedmiotem recenzji może być polska książka z dziedziny literatury pięknej (poezja, proza) i humanistyki (krytyka literacka, filmowa, teatralna, plastyczna etc., historiografia) wydana w 1996 i 1997 r. Teksty o objętości 4-10 stron znormalizowanego maszynopisu w trzech egzemplarzach prosimy nadsyłać pod adresem redakcji: 80-837 Gdańsk, ul. Straganiarska 20/23, z dopiskiem na kopercie „Konkurs na recenzję”, do 31 X 1997 r. Konkurs zostanie rozstrzygnięty do 10 XII 1997 r.

Za najlepsze prace autorzy otrzymają następujące nagrody: I nagroda – 600 zł, II nagroda – 500 zł, III nagroda – 400 zł, IV nagroda – 300 zł. Zostanie również przyznana nagroda specjalna w wysokości 1000 zł za najlepszy tekst – recenzję, esej – omawiający literaturę gdańską.

Redakcja zastrzega sobie prawo do druku nagrodzonych prac. Konkurs na recenzję odbywa się dzięki dotacji Fundacji Batorego. Skład Jury: Andrzej Chojecki, Krystyna Chwin, Aleksander Jurewicz, Jarosław Zalesiński.

Franciszek Sieg SJ

Nowe Przymierze ustanowione przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy

Biblijna tradycja o przymierzu z inicjatywy Boga

W DZIEJACH IZRAELA. Hebrajski termin „berit” występuje w Starym Testamencie wielokrotnie i oznacza dwustronny układ między ludźmi, którzy podejmują względem siebie nawzajem pewne zobowiązania pod określonymi warunkami. W układach między nierównymi partnerami strona silniejsza gwarantowała przymierze (berit) słabszej. Ta jednak również przyjmowała określone zobowiązania. W tym przypadku forma przymierza opierała się na tzw. traktatach suzerenów¹. Od tych form umów między ludźmi zasadniczo różni się Przymierze z Bogiem, które także określa termin „berit”. Ma ono szczególny charakter, gdyż zostaje zawarte z inicjatywy Boga i jest wyrazem Jego planu w stosunku do ludzi, zarówno ogółu (por. Rdz 8,21-9,17), jak i konkretnej osoby oraz ludu wybranego (Rdz 15,7-21; 17,3-14; Wj 34,9-26²). Na swoją uprzedzającą łaskawość, jaką Bóg później jeszcze wielokrotnie okazywał swojemu ludowi w jego zmiennych dziejach, oczekiwał On odpowiedzi. Miała się ona wyrażać w posłuszeństwie i wierności ludu wobec Boga, który dał mu się poznać i dla niego uczynił wielkie dzieła, oślaniając go i prowadząc swoją wszechmocą w trudnych okresach historii. Konkretnym świadectwem tej wierności miało być zachowa-

¹Zob. J.E. Kilmartin, *Ostatnia Wieczerza i najwcześniejsze Ofiary eucharystyczne w Kościele*, „Concilium”, 1968, s. 161-568 (563).

²Por. z późniejszą redakcją Wj 31,12-17. Zob. W. Gross, *Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament*, ThQ 176, nr 4/1996, s. 259-272 (268 n.), literatura.

nie postanowień Dekalogu i wyłącznego kultu jedyne Boga. Boża inicjatywa Przymierza łączyła się z wielkimi obietnicami i jednocześnie zapowiedziami sankcji w przypadku niedochowania wierności przez lud. W ten sposób Bóg okazywał się wychowawcą swojego ludu i prowadził go do pełni czasów. Droga do tego celu, znaczone zmiennymi losami tego ludu, była jednak trudna i daleka. Bóg wielokrotnie powoływał spośród swego ludu osoby, którym udzielał Ducha, aby pełniły funkcję przywódców duchowych. Przymierze Boga z Izraelem nie ma zatem charakteru tylko formalno-prawnego, lecz opiera się na uprzedzającej łaskawości Boga wobec Jego ludu. Także po złamaniu Przymierza przez lud Bóg zachowuje swoją miłość dla niego i lituje się nad nim (Jr 31,31-34), przyjmuje go ponownie (Iz 42,6), okazuje mu łaskawość (Iz 49,8 nn.), obdarowuje go nowym Duchem (Iz 59,21; Oz 2,20/18/nn.). Zapowiada też nowe Przymierze (Jr 31,31-34), które będzie zrealizowane w czasach mesjańskich (por. 2 Sm 7; Ez 34,25; 37,26). Właśnie Mesjasz wprowadzi pokój Boży, który będzie trwał wiecznie (Iz 55,3; Jr 32,40; Ez 16,60). Słowem, On ustali nowy ład.

W PEŁNI CZASÓW. Kiedy nastała pełnia czasów, Bóg zgodnie z zapowiedziami proroków podjął nową inicjatywę i zesłał swojego Syna (Ga 4,4), dla którego przygotował ciało (Hbr 10,5)³ i udzielił Mu pełni Ducha (Mk 1,11 par.), aby słowem i czynem głosił ludziom królestwo Boże (Mk 1,14 n.; Łk 4,43; 11,20 par.). Z mocą zgromadził On w jedno rozproszone dzieci Boże. Umierając zaś na krzyżu, pojednał wszystko z Bogiem (J 11,52; 2 Kor 5,18.20; Ef 2,16; Kol 1,20-22). Ta inicjatywa Boga, która znalazła swój wyraz w życiu i działalności Jezusa Chrystusa, zmierza do odnowienia wszystkiego (Ez 16,62; Dz 3,21). Przez Niego i w Nim ludzie uzyskają przystęp do Boga i mogą mówić: *Abba, Ojciec* (Ef 2,18; 3,12; Rz 8,15; Ga 4,6)⁴. Działalność Jezusa stanowi więc kontynua-

³ Zob. E. Sieg, *Jezus Chrystus, Syn Boży, Syn Maryi Dziewicy* (Łk 1,26-38), w: „Bobolanum”, nr 6/1995, s. 56-67.

⁴ Zob. H. Merkley, *Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie*, ThQ 176, nr 4/1996, s. 290-308, literatura.

cję inicjatywy Boga, która została poświadczona w tradycji starotestamentowej. Zresztą grecki odpowiednik hebrajskiego „berit”, „diatheke”, to „przymierze”; występuje w Nowym Testamencie 26 razy; w tym 7 razy w cytatach ze Starego Testamentu, a 16 razy w tekstach pozostających w relacji do Przymierza w Starym Testamencie. Ta okoliczność także daje podstawę do wniosku, że interpretacja Przymierza w pismach Nowego Testamentu jest zgodna z linią wcześniejszych tradycji o objawieniu Boga i Jego inicjatywie Przymierza. W Jezusie z Nazaretu następuje ostateczne dokończenie tej inicjatywy i jej uwieńczenie w ustanowieniu Nowego Przymierza (Ga 3; 2 Kor 3; Łk 22,20; 1 Kor 11,25; Hbr 9,15; Rz 10,4).

Ustanowienie Eucharystii

NAJSTARSZE ŚWIADECTWA. W 56 r. Paweł napisał do gminy w Koryncie list, w którym krytycznie ocenia postępowanie niektórych członków tej wspólnoty podczas spożywania Wieczerzy (1 Kor 11,18 nn.). W tym kontekście autor przypomina adresatom: *Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę”. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę”. Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie (11,23-26).*

Drugie świadectwo o ustanowieniu Eucharystii znajduje się w Ewangelii według św. Marka, która została napisana około 10 lat później niż wymieniony list: *A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im mówiąc: „Bierzcie, to jest Ciało moje”. Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie dał im, i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana. Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym (Mk 14,22-25).* Opis Mateusza (26,26-29)

opiera się na relacji Marka i stanowi jej rozwinięcie dla celów liturgicznych. Natomiast w paralelnym tekście Łukasza (22,19 n.) autorzy rozpoznają pewne cechy zgodne z 1 Kor 11,23 nn., a także z Mk 14,22 nn. W ten sposób, w świetle wyników badań nad wczesną tradycją chrześcijańską, zarysowują się dwie tradycje o ustanowieniu Eucharystii: tradycja palestyńska – reprezentowana przez Marka i Mateusza, oraz antiocheńska (Antiochia syr.), której przedstawicielami są Paweł i Łukasz⁵. W Ewangelii według św. Jana nie znajdujemy formalnego opisu ustanowienia Eucharystii, chociaż został w niej podany bezpośredni kontekst tego wydarzenia (por. J 13,18.21-30 par.). Ewangelista natomiast przekazuje mowę eucharystyczną, którą Jezus wygłosił po dokonaniu znaku rozmnożenia chleba (6,1-15), w synagodze w Kafarnaum (6,22-59). Zarówno ewangelisti, jak i Paweł, redagując swoje świadectwa o ustanowieniu Eucharystii, oparli się na wcześniejszych przekazach tradycji.

Perykopa Mk 14,22-26, jak przyjmuje wielu autorów, była pierwotnie przekazana niezależnie od relacji o męce Jezusa, czyli jako odrębna jednostka, która jest starsza od relacji ciągłej, zawierającej opis męki łącznie z informacją o ustanowieniu Eucharystii⁶. Na tle relacji o męce ta perykopa jest zintegrowana i wolna od wewnętrznych napięć⁷. Prawdopodobnie ewangelista nie ingerował w ten przejęty z wczesnej tradycji przekaz.

W tekście Marka słowa i czynności Jezusa w obu rytach pozostają paralelne względem siebie (por. w. 22a i 23a). Dla stwierdzenia: *...i pili z niego wszyscy* (w. 23c) brak jednak w rycie chleba (w. 22c) paralelnej informacji w formie: *i wszyscy jedli*. Tymczasem w 1 Kor znajdujemy paralelnie zestawione sformułowania: *...ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich...* (11,26). Brak u Mk 14,22b informacji narracyjnej: „i jedli wszyscy”, również – wydaje się –

⁵Zob. H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition*, BZ, nr 21/1977/1, s. 88-101; 2, s. 235-244.

⁶Odmienne zdanie ma: R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, HthK II, II, Freiburg – Basel – Wien 1977, s. 354, literatura.

⁷Co przyznaje również R. Pesch (dz. cyt.).

przemawia za tym, że ewangelista oparł się na bardzo starym przekazie, który był zachowany w pierwotnej liturgii eucharystycznej⁸.

Ryty chleba i kielicha były pierwotnie oddzielone jedzeniem, podobnie jak w judaistycznej uczcie paschalnej. Dopiero później, w liturgii Kościoła pierwotnego⁹, zostały one paralelnie zestawione i podkreślano, że Jezus Chrystus daje swoje Ciało i Krew na pokarm. Markową wersję w rycie kielicha: *...za wielu...* (w. 24; zamiast: *...za was...* – Łk 22,20) należy uważać za starszą, gdyż znajduje ona uzasadnienie w środowisku palestyńsko-judaistyczno-chrześcijańskim¹⁰. Cechy perykopy Markowej odsyłają do przedwielkanocnego wydarzenia podczas Ostatniej Wieczerzy.

Biorąc pod uwagę omawiane okoliczności najstarszych tradycji o Eucharystii i fakt, że w przekazach w języku greckim występują liczne semityzmy¹¹, można wysnuć wniosek, że wskazują one na przekaz pochodzący z czasów przedwielkanocnych¹², który został wiernie oddany w języku greckim i był strzeżony w Kościele pierwotnym. Skoro jednak sprawowanie Eucharystii w chrześcijańskich wspólnotach pełniło jednocześnie funkcję kerygmatyczną, mianowicie było głoszeniem Chrys-

⁸ W późniejszym okresie sprawowania tej liturgii został opuszczony element narracyjny także w rycie kielicha: „...i pili z niego wszyscy” (w. 23c). Tymczasem przytoczona wersja z 1 Kor może być rozumiana jako świadectwo dopracowania stylistycznego przed-Markowego przekazu, który ewangelista zachował zgodnie z wcześniejszą tradycją. Zdaniem J. Gnliki pierwotna wersja formuły o kielichu była zasadniczo zgodna z tradycją przekazaną przez Pawła (*Das Evangelium nach Markus*, EKK II/2, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989³, s. 242, literatura. J. Kudasiewicz, *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, StHv, nr 18/1980/2, s. 29-48).

⁹ Zob. J.E. Kilmartin, dz. cyt.

¹⁰ Kwestia, która wersja o Krwi Przymierza jest wcześniejsza – Marka czy Pawła – wymaga odrębnego omówienia, gdyż różny jest ich kontekst.

¹¹ Zob. H. Schürmann, *Die Semitismen im Einsetzungsbericht bei Markus und bei Lukas* (Mk 14,22-24/Lk 22,19-20), ZkTh, nr 73/1951, s. 72-77.

¹² Prawdopodobnie Jezus mówił językiem aramejskim, który był wówczas w powszechnym użyciu w Palestynie. Paweł, a także ewangelici pisali w języku greckim. Fakt, iż greckie teksty o ustanowieniu Eucharystii noszą liczne semickie cechy literackie, dowodzi, że autorzy starali się wiernie oddać słowa, które Jezus wygłosił po aramejsku.

tusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, do liturgii eucharystycznej zostały wprowadzone elementy kerygmatyczno-kultyczne (por. 1 Kor 11,26 n.).

JUDAISTYCZNA TRADYCJA PASCHALNA A EUCHARYSTIA. Tekst Mk 14,22a (por. w. 12-16 par.) wnosi informację, że Jezus ze swoimi uczniami obchodził Paschę. W czasach Jezusa w judaistycznych ucztach paschalnych była przestrzegana następująca kolejność: uroczyste błogosławieństwo (modlitwa wstępna); pierwszy kielich; przystawka z ziół i musu owocowego; nabożeństwo paschalne, na które składało się wspomnienie biblijnej Paschy (haggada) i hymny pochwalne. Żyd rozumiał *berakah* (gr. „eulogia” – „błogosławieństwo”) i podaną mu przez przewodniczącego uczyty część chleba, którą odłamał od placka chleba (podłomyka), jako przekazanie błogosławieństwa¹³. Prawdopodobnie właśnie w tym momencie uczyty Jezus błogosławił chleb (por. Mk 14,22a; por. Mt 26,26).

Wymienione przy geście podania chleba wezwanie do wzięcia (w. 22b; por. Mt) jest już elementem nowym. W judaistycznych ucztach paschalnych podobne wezwania nie były we zwyczaju. Odtąd uwaga uczestników zostaje skupiona na rozdzielanym Chlebie. Innym nowym elementem w stosunku do uczyty judaistycznej jest Jezusowe słowo interpretujące i konsekrujące chleb. To słowo odnosi się nie do czynności łamania chleba, lecz do już łamanego i rozdzielanego Chleba. W judaistycznej tradycji paschalnej słowo interpretacji niekwaszonego chleba następowało zwykle nie przy eulogii chleba, lecz podczas nabożeństwa, a stosując określoną formułę¹⁴, odnoszono ten niekwaszony chleb do sytuacji w Egipcie.

Tymczasem Jezus, w swoim słowie interpretującym (konsekrującym) chleb, odnosi go bezpośrednio do siebie samego, względnie do swojego ciała. Ciało zaś w językach semickich

¹³ Podajemy przykład formuły błogosławieństwo chleba za J. Jeremias, *Gepriesen seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der Brot aus der Erde hervorgehen lässt, (Die Abendmahls Worte Jesu, „Göttingen 1967”, s. 103).*

¹⁴ Przykładem jest formuła: „Das ist das Elendsbrot, das unsere Väter in Ägypten assen”, (cyt. za: J. Gnilka, dz. cyt., II, s. 244).

oznacza osobę¹⁵. Wobec tego Jezus, utożsamiając rozdzielany Chleb ze swoim Ciałem, identyfikuje siebie z tym Chlebem. Można więc słowo Jezusa oddać: „To jestem Ja”¹⁶. Ta interpretacja chleba przez Jezusa jest zgodna w obu wspomnianych najstarszych tradycjach chrześcijańskich. W tradycji antiocheńskiej występuje dopowiedzenie: ...za was [wydane] (1 Kor 11,24; Łk 22,19). Ta okoliczność uzupełnia interpretację „To jest ciało moje” w sensie osoby Jezusa, która zostanie wydana. Również swoim stwierdzeniem: *To jest Krew moja, która za wielu będzie wylana* (Mk 14,24), Jezus bezpośrednio wskazuje na swoją osobę, na siebie, że to On zostanie zabity. „Wylać krew” w językach semickich oznacza bowiem „zabić”.

W tradycyjnej uczcie paschalnej po błogosławieństwie niekwaszonego chleba następowało spożycie baranka paschalnego. następnie pito drugi kielich wina. W judaistycznym rytuale uczty paschalnej wymawiano formułę błogosławieństwa dwukrotnie: przy chlebie i przy winie. W tekście greckim Marka nie czytamy w rycie kielicha: „eulogein” (hebr. „berakah”) – „błogosławił”, lecz: „eucharistein” (w. 23b). Również ta okoliczność jest świadectwem odchylenia od rytuału judaistycznego. Możliwe, że to „eucharistein” zostało wprowadzone ze względu na koniec uczty. Bliższe jednak, zdaniem J. Gnilki¹⁷ jest wyjaśnienie, że wskazuje to na charakter uczty, mianowicie uczty eucharystycznej, czyli dziękczynnej.

Ze słów interpretacji kielicha przez Jezusa (w. 24) wynika, że Jezus sam z niego nie pił. Zostaje to zresztą potwierdzone w w. 25. Jego polecające słowo: *Bierzcie* (w. 22c) i informacja: *dał im* (w. 23b), stanowią podstawę do wniosku, że uczniowie spożyli Chleb i pili z Kielicha i w ten sposób otrzymali uczestnictwo w Chlebie i Krwi, czyli wspólnotę z Jezusem. Prawdopodobnie podczas tego rytu kielicha był używany tylko jeden

¹⁵E. Schweizer, *Soma*, w: TWNT VII, Stuttgart – Berlin – Köln 1990¹⁻⁴, s. 1042-1057(1056); J. Behm, *Klao*, w: TWNT, t. III, s. 730-743(735).

¹⁶J. Gnilka, dz. cyt., s. 244.

¹⁷Tamże, II, s. 244.

kielich, z którego kolejno pili uczniowie¹⁸. Podobnie jak w rycie Chleba, tak w rycie Kielicha został więc konsekwentnie zachowany znak jedności wspólnej uczty (por. 1 Kor 10,16 n.).

Okoliczność zaś, że w perykopie Markowej brak, poza wzmianką o odśpiewaniu hymnu (w. 26), jakiegokolwiek aluzji do Paschy, chociaż jest o niej wzmianka w kontekście (14,12 nn.), tłumaczy się tym, iż ta wersja relacji o ustanowieniu Eucharystii była w pierwotnych gminach używana podczas sprawowania liturgii eucharystycznej względnie *łamania Chleba*, jak mawiali pierwsi chrześcijanie (Dz 2,42), ale nie w oparciu o judaistyczną Paschę, jak przy jej ustanowieniu, lecz odrębnie. Właśnie tekst z 1 Kor: *Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha* (5,7), może stanowić podstawę do wniosku, że w pierwotnych gminach chrześcijańskich, chociaż sprawowano Eucharystię niezależnie od judaistycznej Paschy, to jednak bardzo wcześnie wiązano ją z Paschą, ale w chrześcijańskim rozumieniu tej tradycji biblijnej, co znalazło wyraz w interpretacji Jezusa jako paschalnego Baranka Nowego Przymierza. Konsekwentnie wnet wprowadzono też do liturgii więcej motywów z wczesnej biblijnej Paschy, która zresztą w określonej formie, była obchodzona już przed Mojżeszem (Wj 5,1-3; 10,8 n.)¹⁹.

Nowe Przymierze we Krwi Jezusowej

W słowie interpretacji (konsekracji) kielicha Jezus utożsamia jego zawartość ze swoją Krwią. W biblijnym rozumieniu krew

¹⁸ Kwestia, czy w judaistycznej uczcie paschalnej był używany jeden kielich, z którego uczestnicy pili kolejno, czy każdy pił z innego kielicha, pozostaje z braku wystarczających źródeł nie wyjaśniona.

¹⁹ W świetle późniejszych świadectw została ona szczególnie związana z przeżyciem Boga Izraela przez Egipcjan (Wj 12,13.23.27; por. 24,5-8; Kpł 8,16) i obchodzono ją na pamiątkę wyjścia pod opieką Boga z niewoli egipskiej. Po osiedleniu się zaś w ziemi Kanaanu połączono ją z wiosenną uroczystością Przaśników. Następnie reforma Jozjasza doprowadziła do scentralizowania obchodów paschalnych w Jerozolimie. Historię Paschy i sposób jej obchodzenia omawiają: R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska Ofiara eucharystyczna*, SthV, nr 18/1980/1, s. 97-124, literatura; tenże, *Przeżycie Ewangelii. Biblioteka biblijna*, t. 1, Warszawa 1996, s. 288 nn.; Th. Barrosse, *Pascha i Wieczerza paschalna*, Conc., 1968, s. 554-560.

jest nosicielką życia²⁰. Wylanie krwi (w. 24c) jest więc równoznaczne z zabiciem. Dlatego bliższe jest kojarzenie odkupienia z Przymierzem aniżeli z Paschą. W Starym Przymierzu (Wj 24) jednak jeszcze nie przypisywano krwi mocy odkupieńczej²¹.

Jeżeli słowo Jezusa interpretujące chleb: *...to jest Ciało moje* (w. 22c), rozpatruje się w kontekście Jego słowa interpretującego i (konsekrującego) kielich (wino): *To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana* (Mk 14,24bc), to wyraźnie zarysowuje się sens Jezusowej interpretacji chleba jako Jego Ciała, czyli Jego osoby, która zostanie wydana na śmierć. W ten sposób obie formuły interpretacji (konsekracji), które zostały przekazane przez Marka, łącznie wzięte tworzą logiczną jedność, która wskazuje na śmierć Jezusa i zarazem na to Nowe, które nastanie dzięki tej śmierci. Jezus wydaje siebie za życie ludzi.

W przekazie tradycji antiocheńskiej ten integralny moment jedności Ofiary został podkreślony nie tylko w słowie Jezusa interpretującym (konsekrującym) kielich (wino) (1 Kor 11,25 n.; Łk 22,20), lecz także w Jego słowie interpretującym (konsekrującym) chleb: *To jest Ciało moje, które ZA WAS BĘDZIE WYDANE...* (Łk 22,19b), i: *To jest Ciało moje ZA WAS [WYDANE]* (1 Kor 11,24b). Oba trendy tradycji nawiązują więc do czasów przedwielkanocnych, co poza wyżej wspomnianymi względami wynika także z ścisłego związku Jezusowych słów interpretujących chleb (wino) z Jego śmiercią i zapowiedzią uczt w eschatycznym królestwie (Mk 14,25).

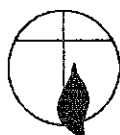
W tekście Marka formuła rytu chleba, aczkolwiek bez określenia „za was”, tworzy jednak łącznie z formułą rytu kielicha jedność, która ma ontyczną podstawę w Przymierzu (por. w. 24b). Wyrażenie „Krew Przymierza” w Markowym kontekście (w. 24) bezpośrednio eksponuje aspekt statyczny, mia-

²⁰ Określenie „wylana” (gr. „ekchco”) mogło być stosowane także na oznaczenie wylania krwi ofiarniczej (LXX Kpł 4,7.18.25.30 i in.).

²¹ Tekst Za 9,11 o uwolnieniu więźniów „ze względu na krew Przymierza” dotyczy albo Przymierza opieczetowanego krwią pod Synajem, albo zawiera aluzję do ofiar świątynnych (por. Wj 24,5 n.), (*Neue Jerusalem Bibel*, Freiburg – Basel – Wien 1985⁶, kom.).

nowicie fakt ustanowienia Przymierza we Krwi Jezusowej. Tymczasem w wersji Pawłowej (1 Kor 11,25 n.) została wyrażonej określona relacja między Krwią Jezusa a Nowym Przymierzem²². Krew Jezusa jest przyporządkowana Przymierzowi. Nowe Przymierze opiera się na niej. Wykonywanie zaś polecenia Jezusa ma zarazem charakter anamnezy – „pamiętki” (w. 25) ustanowienia go i stanowi aktualizację tego Przymierza (w sposób sakramentalny i bezkrwawy) aż do powrotu Pana (w. 26). W ten sposób Jezus umożliwia wszystkim ludziom do końca świata uczestniczenie w tym Przymierzowi. Zarazem w ustanowionym przez Niego Nowym Przymierzem, opartym na Jego Krwi, zostało ludziom zagwarantowane odkupienie i zbawienie. Podany przez Pana uczniom Chleb w Jego interpretacji i Kielich w Jego interpretacji w przededniu zapowiedzianej przez Niego Jego śmierci i spożywanie tego Chleba oraz picie z tego Kielicha daje uczestnictwo w śmierci Jezusa i konsekwentnie także w Jego chwale zmartwychwstania, gdyż już teraz daje On udział w swoim życiu (J 6,27.32.33.41.47.48.56-58). Zarówno Chleb (Ciało) Jezusa wydane (...*za was*...), jak i Kielich (Krew) Jezusa (...*wylana za wielu*...) zostały więc konsekwentnie scharakteryzowane w swojej funkcji jako odkupieńcze. Zatem Nowe Przymierze ustanowione przez Jezusa gwarantuje odkupienie i zbawienie tym, którzy przez wiarę, chrzest i Eucharystię włączą się w Niego i w Nim wytrwają.

²² Paweł uważał się za „sługę Nowego Przymierza” (2 Kor 2,6).



Tak jak to jest w charakterze Polaków...

Z Antonim Sanojcą, „Kortumem”,
rozmawia Piotr Kostyło SJ*

— *Panie Pułkowniku, dziękujemy, że zgodził się Pan na to spotkanie. Po śmierci gen. Mazurkiewicza, „Radosława”, jest Pan ostatnim żyjącym oficerem sztabu KG AK. Już to czyni naszą rozmowę niezwykłą. Chcemy porozmawiać przede wszystkim o Armii Krajowej, a zwłaszcza o powstaniu warszawskim. Zaczniemy jednak od początku, sięgnijmy głębiej w historię. Co było przed Armią Krajową?*

— To jest obszerny temat. Spróbujemy to skrócić, ale żeby nie zatracić charakteru tego, co mam powiedzieć.

Ja jestem żołnierzem Legionów Marszałka Piłsudskiego. Mając lat 16 uciekłem ze Lwowa do Piotrkowa Trybunalskiego. Tworzył się tam 6. Pułk Legionów. To był 1915 r. Jeszcze w jesieni tego roku znalazłem się na froncie austriacko-rosyjskim nad rzeką Styr, a w rok później nad rzeką Stochód. Obie rzeki przepływały przez Polesie. Potem różne przeżycia, kontuzja nad Stochodem, jakieś tam choróbka; dość że wkrótce znalazłem się z powrotem na froncie.

W 1917 r. brałem udział w przesileniu przysięgowym, tzn. należałem do tej grupy legionistów, która była przeciwna składaniu przyrzeczenia przysięgi według tekstu Beselera. W tej odmowie wyróżnił się specjalnie 6. Pułk Piechoty Legionów pod dowództwem późniejszego generała, Mieczysława Neugebauera. Kryzys przysięgowy doprowadził do tego, że legionieści, którzy byli poddani okupacji rosyjskiej, szli do obozów

* Rozmowa została przeprowadzona 28 VI 1988 r. w Łazienkach koło Warszawy i autoryzowana 30 V 1989 r. Płk Antoni Sanojca (ur. 1899) zmarł w 1990 r.

koncentracyjnych, m.in. w Beniaminowie; natomiast poddani austriaccy, a więc żołnierze rekrutujący się z Małopolski, szli do wojska austriackiego. W tym też wojsku brałem udział w okupacji Ukrainy i w zdobyciu, w walkach z rosyjskimi matrosami, Odessy, miasta i portu. Nawiasem mówiąc, jedno i drugie przesłiczne. Tam spotkaliśmy dość liczną Polonię, zasobną, żeby nie powiedzieć, bogatą. Polonia przyjęła nas, wówczas żołnierzy austriackich, z całą serdecznością, z całym wylaniem, tak jak to jest w charakterze Polaków.

— *Chciałbym jeszcze wrócić do kryzysu przysięgowego. Czym się Pan kierował, jakie były Pańskie pobudki, żeby nie składać przysięgi?*

— Przysięga miała być na rzecz Rady Regencyjnej. Było to coś na kształt rządu pod auspicjami pruskimi. Stał za tym gen. Beseler, który był wielkorządcą terenów byłego zaboru rosyjskiego, wówczas opanowanego przez Niemców. Po przysiędze oddziały polskie miały być, że tak powiem, przekształcone w wojsko niemieckie i podlegać Radzie Regencyjnej, a kierować nim miał właśnie Beseler. Mnie to wystarczyło, że wolałem inaczej sobą pokierować, aniżeli składać przysięgę. Poza tym, co najważniejsze, jak taki kilkunastoletni gówniarz mógł decydować o swoim losie? To Marszałek zarządził nieskładanie przysięgi na rotę Rady Regencyjnej. Przede wszystkim chodziło o to, że wierzyłem Marszałkowi, a to, co on zadyrgował, było dla młodzieży legionowej święte.

— *Jak się potoczyły Pańskie dzieje po zdobyciu Odessy?*

— To jest interesujące, dlatego że po Odessie uciekłem z austriackiego 18. Batalionu Strzelców, prowadząc ze sobą oddział siedmiu osób, byłych legionistów. Uciekliśmy do Kijowa. Tam przez ppłka Maksymiliana Kamskiego nawiązałem kontakt z POW-K3. Jako członek POW zostałem oddelegowany na Kubani, gdzie formowała się 4. Dywizja Strzelców Kaniowskich pod dowództwem gen. Lucjana Żeligowskiego, tego samego, który potem robił najazd na Litwę Środkową. Z Kubania po różnych zmianach organizacyjnych, wraz z 4. Dywizją

Strzelców Kaniowskich, zostałem wchłonięty przez 10. Dywizję Piechoty. Była to już regularna jednostka Wojska Polskiego, ta sama, która pod dowództwem gen. Władysława Sikorskiego pomagała przeprowadzić ofensywę na ukraińskie oddziały powstańcze w Małopolsce Wschodniej. W 28. pułku tej Dywizji dotrwałem do 11 XI 1918 r., do powstania Polski Niepodległej.

— *Niepodległość zastała Pana w mundurze.*

— Tak. Jestem oficerem zawodowym od 1916 r. Z Legionów wyszedłem jako podporucznik, zaś kampanię wrześniową w 1939 r. zaczynałem jako major.

— *Nim przejdziemy do Września, chcielibyśmy wrócić do dwóch znaczących wydarzeń Dwudziestolecia, mianowicie do wojny ze Związkiem Radzieckim w 1920 r. i do zamachu majowego w 6 lat później. Jak Pan przeżył jedno i drugie?*

— Wojna ze Związkiem Radzieckim w 1920 r. była dla mnie przeżyciem bardzo prostym. Już od 1915 r. służyłem w Legionach i nic się nie zmieniło w 1920 r. I znów kwestia zaufania do przełożonych rozstrzygała o takiej czy innej postawie. Tutaj ta moja postawa była bardzo prosta, ponieważ należałem do ludzi, którzy bezwzględnie ufali Marszałkowi, jemu osobiście i temu wszystkiemu, co on zaprojektował czy nakazał. Po prostu ze względu na młody wiek dość bezkrytycznie ustawiałem siebie: kazali – więc wierzę! W dodatku ufałem także dowódcy 6. Pułku Legionów, gen. Neugebauerowi. Tak widziałem wojnę w 1920 r.

Jeżeli chodzi o działania militarne, to razem ze swoim pułkiem znad Auty (nieduża rzeczka na Białorusi) dotarłem do Jabłonny k. Warszawy. To było chyba 12 lipca. 10. Dywizja Piechoty miała wówczas pójść na odpoczynek w tych rejonach. Tymczasem 12 sierpnia postawiono nas w stan gotowości bojowej i autobusami miejskimi (zakupionymi w styczniu 1920 r. w Austrii i zarekwirowanymi przez wojsko) przerzucono 10. Dywizję w rejon Wólki Radzywińskiej i Radzymina. Tam zginął ks. Ignacy Skorupka i dowódca batalionu Stefan Pogonowski, uznany później za bohatera; jego imieniem nazywano place i ulice.

Moja postawa w 1926 r. różniła się od tej sprzed sześciu lat. W czasie zamachu majowego byłem człowiekiem dojrzałym, miałem 26 lat i kilka lat wojskowej służby za sobą. Podstawą mojego stosunku do wydarzeń tego roku była pewna nienawiść, nie uchylałem się od nazwania tego po imieniu, do ówczesnych długotrwałych sporów partyjnych i społecznych (chodzi o pewne kategorie ludzi). Z tym społeczno-politycznym pionem Marszałek walczył ciągle, a przewrót majowy nie był jakimś wybuchem, ale był przygotowywany już wcześniej, zwłaszcza pod względem dowódczym. To walczył Marszałek, a skoro on walczył, to i ja musiałem się znaleźć na jego ogonie. Sama decyzja wewnętrzna była dość prosta. Nie tkwiłem w kombinacjach „legunów”, którzy przeszli do takiej czy innej służby cywilnej. Do mnie rzeczywistość docierała jakby przetrawiona, przez pryzmat Komendanta.

Zamach majowy przeżyłem w Lublinie. Zostałem tam skierowany przez tajne kierownictwo i jako komendant objąłem kierownictwo lubelskiej poczty. Przechwytywałem całą korespondencję, jawną i niejawną, i wszystko to, co paraliżowało dopływ oddziałów wiernych Marszałkowi do Warszawy. To tyle w skrócie o moim udziale w przewrocie majowym.

— *Pozostając przy tematyce przedwojennej, chciałbym spytać o sytuację, jaka powstała po śmierci Marszałka. Było to odejście spodziewane, lecz bardzo mocno wstrząsnęło większością społeczeństwa, może najsilniej armią. Mówi się wiele o nieudolności następców Marszałka. Czy Pan Pułkownik sądzi, że rządy te były rzeczywiście nieudolne?*

— Po pierwsze nie muszę odpowiadać na wszystkie pytania. Po wtóre mogę się zasłonić tym, że to nie ja brałem udział w organizacji i kierowaniu. A resztę sobie dośpiewajcie sami. A teraz poważniej: za niski szczebel, abym się kusił o jakąś ocenę. A co sobie człowiek w kieszeni naskładał, to nie chce się tym zajmować.

— *Może teraz kilka zdań na temat Pana udziału w kampanii wrześniowej. W jakiej armii Pan służył i jak ocenia Pan naszą wojnę obronną?*

— Przede wszystkim chciałbym sprostować mylny pogląd, że kampania wrześniowa przekształciła się w klęskę, że została przegrana. Trzeba sobie zdać sprawę, że przegraliśmy bitwę, a nie przegraliśmy całej kampanii. Jak wiadomo, były takie oddziały, jak gen. Franciszka Kleeberga, gen. Kazimierza Sosnkowskiego (koncentracja do uderzenia na Lwów), była kontrakcja nad Bzurą, którą dowodził pięknie gen. Tadeusz Kutrzeba. Do tych oddziałów i do tych walk można zaliczyć także wojsko pod dowództwem mjra Henryka Dobrzańskiego „Hubala”.

— *Panie Pułkowniku, 17 września do Polski wkroczyły oddziały radzieckie. W jakim stopniu, według Pana, ta agresja przyczyniła się do przegrania wojny z Niemcami?*

— Sytuacja wytworzyła się taka: na Zachodzie nic się nie dzieje, ani Wielka Brytania, ani Francja nie kwapią się z tworzeniem tzw. drugiego frontu, a w dodatku kilka dni wcześniej doprowadzają do tego, że Naczelnny Wódz Polski odwołuje mobilizację tzw. kolorową (to jest specjalny rodzaj powołania do służby wojskowej, z przydziałami indywidualnymi w kartach mobilizacyjnych). Czy mając wolną rękę na Wschodzie, potrafilibyśmy zmontować armię uderzeniową, tak jak próbował tego Sosnkowski, który działał pod Lwowem, z zadaniem obrony miasta? Trudno powiedzieć. W każdym razie 17 września nie ułatwił manewru polskiemu Naczelnemu Wodzowi. Każde takie nieoczekiwane dostanie się w dwa kleszcze musiało wywołać przegraną, ale powtarzam: przegraną bitwę, a nie kampanię. Bo walka – i we Francji, niechętej nam i skąpiącej uzbrojenia, i później w Wielkiej Brytanii i na innych frontach wojny – trwała.

To, że Armia Czerwona weszła we wschodnie granice Polski, być może nie znamionowałoby klęski, ale klimat, w jakim te oddziały wchodziły i posuwały się, świadczył przeciwko postępowaniu przyjaznemu, żeby nie powiedzieć: dowodził, że Rosjanie wbijali nam coraz głębiej nóż w plecy.

— *Panie Pułkowniku, już w pierwszych miesiącach po przegranej bitwie w 1939 r. zaczęły się tworzyć oddziały zbrojne, przede wszystkim z byłych żołnierzy, którzy nie dostali się do*

niewoli niemieckiej lub radzieckiej ani nie znaleźli się w Rumunii lub na Litwie. Była Służba Zwycięstwu Polski, potem Związek Walki Zbrojnej. W którym momencie włączył się Pan do działań konspiracyjnych i jaki był ich początkowy przebieg?

— We wrześniu 1939 r. byłem majorem, dowódcą 3. batalionu w 40. Pułku Strzelców Lwowskich. Batalion mój został przeznaczony na rezerwę naczelnego Dowództwa. Tymczasem, jadąc od Kowla na północ, w stronę Ciechanowa i Mławy, zostałem zatrzymany, ze zmianą przeznaczenia, a zatem i kursu transportu wojskowego, co wywołało u mnie zupełny szok. Wiem, że mam jechać w rejon Mławy, a tymczasem jakiś oficer z Kowla, czy jakiejś innej miejscowości, zatrzymuje mój transport i każe się wyładowywać sposobem polowym, tzn. bez ramp i urządzeń pomocniczych. Wyraziłem swoje wątpliwości, niemniej powtórzono mi rozkaz i w ten sposób dotarłem do Warszawy, na stację kolei elektrycznej Warszawa Wschodnia. Tam nawiązałem kontakt z płk. Tadeuszem Tomaszewskim, ale jego postawa jeszcze utwierdziła mnie w przekonaniu, że tutaj jest jakiś sabotaż, działa jakaś piąta kolumna. Tomaszewski bowiem aktualnie był dowódcą Legii Akademickiej, a więc półcywilem, i ten zaczyna mi tutaj dowodzić, dawać rozkazy! Dopiero kiedy dotarłem do późniejszego dowódcy obrony Warszawy, gen. Waleriana Czumy, który także był poza wojskiem, ponieważ był komendantem Straży Granicznej, wszystko się wyjaśniło. No i w rezultacie to oni mieli rację, tylko że głupio działali.

Skierowano mnie na Wolę, tutaj wymienilem swoimi żołnierzami batalion stołeczny pod dowództwem mjra Józefa Spychalskiego. I tutaj, na Woli, rozpocząłem i skończyłem moją kampanię wrześniową.

Na Wolę przybyła z 26 na 27 września Maria Libichowa, żona płka Andrzeja Libicha, byłego dowódcy 40. Pułku Piechoty, którego znałem i on mnie znał, i w imieniu gen. Michała Tokarzewskiego-Karaszewicza przekazała mi zaproszenie, abym zszedł do Podziemia. Zgodziłem się z miejsca, ponieważ znałem generała ze służby we Lwowie, gdzie był wówczas dowódcą tamtejszego okręgu. Później poznałem go bliżej w kon-

takcie towarzyskim i koleżeńskim w Toruniu, kiedy był kometendantem Okręgu Pomorskiego.

W nocy, z 27 na 28 września, dostałem już cywilne ubranie (dostarczały je przeważnie żony oficerów), no i od tego czasu rozpocząłem teoretycznie konspirację: faktycznie zaś nieco później, bo dopiero 10 października, gdy było pierwsze zebranie kilkunastu oficerów, którzy zgłosili się jeszcze w podziemiach PKO do współpracy z gen. Tokarzewskim-Karaszewiczem. To jest początek konspiracji.

Na tym pierwszym, organizacyjnym zebraniu zostałem wyznaczony na szefa oddziału organizacyjnego, tzw. Jedynki, i z krótkimi przerwami dla wykonania innych zadań kierowałem tym oddziałem od początku do końca. Na wiosnę 1944 r. zostałem mianowany drugim zastępcą szefa sztabu głównego AK, a swój odcinek przekazałem dowódcy Batalionów Chłopskich, Franciszkowi Kamińskiemu, obecnemu generałowi, którego bardzo ceniłem i bardzo polubiłem.

W międzyczasie, pomiędzy początkiem konspiracji w październiku 1939 r. a tą nominacją na wiosnę 1944, byłem na inspekcji we Lwowie i na ziemiach przyłączonych do Rzeszy, w Warthegau. Byłem także na inspekcji w Lubelskiem, tam urządzono mi ciekawe zebranie przedstawicieli pięciu organizacji konspiracyjnych. Na tej podstawie mogę powiedzieć, jaki był sposób rekrutacji do oddziałów konspiracyjnych. Przeważnie przez kolegów szkolnych. Bazą było wzajemne zaufanie, powiedzmy, uczniów do nauczycieli, czy podwładnych do przełożonych. Więc na bazie zaufania, na bazie znajomości charakteru człowieka, informacji, jak się ustosunkował do przegranej bitwy w 1939 r., tworzyły się oddziały konspiracyjne. Drugi sposób powiększania szeregów wiązał się z przedwojennymi związkami organizacyjnymi: Związkiem Strzeleckim, Drużynami Bartoszewskimi we Lwowie, Orłem Białym w Krakowie, organizacjami kobiecymi, no i może przede wszystkim harcerstwem, które przybrało w czasie wojny kryptonim Szare Szeregi. Napływ ochotników, rekrutujących się albo na zasadzie zaufania, albo na zasadzie przynależności organizacyjnej w latach międzywojennych, doprowadził do tego, że bardzo szybko rosła liczebność podziemnego wojska. Coraz więcej

związków organizacyjnych było gotowych. Niekiedy wyłamywał się z tego jakiś kandydat na Kościuszkę, ale przeważnie rekrutacja szła po takiej linii, jak powiedziałem. Nie było żadnych kłopotów z powiększeniem liczby ludzi, co więcej, trzeba było hamować te rzesze, bo takie szły instrukcje od gen. Sikorskiego przez Sosnkowskiego, który był ministrem do spraw krajowych i komendantem ŻWZ.

— *To były początki. Zaczął Pan organizować Podziemie, jeździć na inspekcje, spotykać się z ludźmi; do tego wszystkiego jeszcze wrócimy. Konspiracja w kraju to była jedna droga. Była też inna: Zachód. Chciałbym wrócić do tej nocy z 26 na 27 września i zapytać, czy nie miał Pan wątpliwości, czy nie stawiał Pan sobie pytania: w kraju, czy na Zachodzie? W konspiracji, czy w jawnym Wojsku Polskim?*

— Nie miałem wątpliwości, czy zostać w kraju. Polska Podziemna to była wielka impreza, złożona z ochotników, z ludzi o bardzo dużym zasięgu działania. Mną kierowało zaufanie do twórcy załączka podziemnej armii, gen. Tokarzewskiego-Karaszewicza.

Jeszcze chciałbym sprostować sprawę samych nazw. Załączek armii podziemnej stanowiła Służba Zwycięstwu Polski. To była inicjatywa oddolna, gen. Tokarzewskiego-Karaszewicza, zaistniała w nocy z 26 na 27 września. Gen. Rommel podpisał zalecenie stworzenia podziemnego wojska. Druga forma zaistniała w listopadzie 1939 r., kiedy gen. Sikorski podpisał rozkaz powołania w kraju Związku Walki Zbrojnej. W czasie od zaistnienia ŻWZ do lutego 1942 r. armia podziemna używała kryptonimu 3 S. To niczego nie oznaczało, to był tylko kryptonim, ponieważ skrót ŻWZ nie był kryptonimem, tylko nazwą tej konspiracyjnej formacji. Natomiast od lutego 1942 z powołaniem Armii Krajowej używaliśmy kryptonimu PZP, co także nic nie znaczyło, mogło więc oznaczać wszystko. Wcześniej Niemcy podśmiewali się, że używając kryptonimu 3 S, używamy o jedno S za dużo. Także co innego jest ŻWZ i co innego kryptonim PZP.

Jeżeli chodzi o strukturę Państwa Podziemnego, obejmowała ona pion wojskowy i pion cywilny. Pion wojskowy miał bardzo

szeroki zasięg, bo rozciągał się od organizacji czysto militarnych, tzn. oddziałów partyzanckich, przez walkę czynną, czyli dywersję, aż do całej administracji wojskowej.

— *Jakie miejsce w tym wszystkim zajmowała „Jedynka”?*

— Jeżeli chodzi o Oddział I, podlegały mi m.in. Szare Szeregi, Wojskowa Służba Kobiet oraz akcja scaleniowa, tzn. łączenie wszystkich organizacji paramilitarnych (nie objęte tą akcją były Narodowe Siły Zbrojne), Polska Akcja Ludowa, no i Gwardia Ludowa (przekształcona później w Armię Ludową). Podlegała mi również łączność konspiracyjna z obozami jenieckimi i ze skupiskami Polaków wywiezionych na przymusowe roboty w głąb Niemiec. Następnie, cały dział zalegalizowania ludzi, którzy musieli zmienić zawód, swoje powiązania rodzinne (dowody osobiste, książeczki wojskowe, później Kennkarty, zaświadczenia pracy, Arbeitskarty). Miałem wpływ na strukturę kapelanów wojskowych (akcja o kryptonimie NAKASZ: Naczelny Kapelan Sił Zbrojnych w Kraju), a także na sprawy sądownictwa przez Departament Sprawiedliwości ZWZ-AK.

Poza administracją wojskową, wspólnie z Biurem Informacji i Propagandy, zajmowałem się tzw. Akcją N, to znaczy oddziaływaniem psychologicznym na Niemców w ich własnym środowisku. To była bardzo różnorodna i skuteczna akcja. Współpracowałem na tym polu zwłaszcza z płk. Janem Rzepeckim („Regent”, „Sędzia”).

Był jeszcze jeden bardzo wielki dział, na który miałem wpływ – pomoc społeczna. Najbardziej znanym kryptonimem tej akcji jest UPRAWA. To było ustanawianie dobrowolnych podatków i skłanianie ludzi do pomocy materialnej w postaci zboża, kwater, pieniędzy itp. Bardzo dobrze była zorganizowana służba zdrowia. Okazało się bowiem, że trzeba mieć dojeżdżanie do szpitali oficjalnych, ale były także potrzebne dojeżdżania do szpitali zakonspirowanych.

W związku z organizowaniem administracji wojskowej przypomina mi się pewien epizod. Równocześnie z nami tworzyła się administracja cywilna, zależna bezpośrednio od Delegata Rządu na Kraj. W końcu okazało się, że pion cywilny nie miał

wyników, nie jest zorganizowany, ponieważ tam wszystko szło przez siatkę czterech podstawowych stronnictw społeczno-politycznych i dlatego tak wolno. Wobec tego Tadeusz Bór-Komorowski, Komendant Główny AK, uzgodnił z Janem Stanisławem Jankowskim, ps. „Soból”, „Klonowski”, Delegatem Rządu, przekazanie prawie wszystkich departamentów cywilnych zorganizowanych w pionie wojskowym do pionu cywilnego.

Taki był mniej więcej zakres moich obowiązków.

— *Chciałbym zapytać o skład narodowościowy żołnierzy armii podziemnej. Mieliśmy bowiem Rzeczpospolitą wielonarodowościową, byli pośród nas Ukraińcy, Białorusini, Żydzi, Litwini. Czy ta różnorodność odzwierciedlała się jakoś w szeregach Armii Krajowej?*

— Nie. Pod względem narodowościowym Armia Krajowa była jednolita. Nie mówimy rzecz jasna o strukturze społeczno-politycznej Armii, lecz tylko ludnościowej.

— *A teraz chcielibyśmy przejść do samego powstania, bo to nas interesuje najbardziej. Był Pan szefem „Jedynki”, a więc był Pan w centrum przygotowań do walki. Jak te przygotowania wyglądały wówczas? Dziś patrzymy na to wszystko z pewnej perspektywy. Wtedy nie wiadomo było, jak się to wszystko potoczy, jak się skończy. Jak Pan to przeżywał? Jakie kłopoty trzeba było pokonać na początku?*

— Trzeba zacząć od stwierdzenia, że armia podziemna od początku była nastawiona na bezpośrednią walkę z Niemcami. Pierwsze próby walki były być może naiwne, tak ja przygotowania do zamachu na Hitlera, który miał odbierać defiladę w Warszawie. Zamach przygotowywali saperzy płka Franciszka Niepokólczyckiego, ps. „Franciszek”. Ale już to jest świadectwem ustawienia wszystkich poczynąń organizacyjnych na walkę bezpośrednią, możliwie szybką, ale nie za szybką, biorąc pod uwagę stanowisko Wehrmachtu i administracji niemieckiej, które oparły swoje rządy na terrorze. Wszystko jednak robiono pod kątem walki.

W 1943 r. zaczęliśmy organizować partyzantkę. Jej sieć pokryła całą Polskę, łącznie z częścią północno-zachodnią,

przyłączoną do Rzeszy. Pod kątem wspomżenia walki zorganizowana została cała akcja zaopatrywania kraju w ludzi („cichociemni”) i w broń. W sierpniu 1944 r. mieliśmy rozwiniętą pełną strukturę bojową. Także pod kątem walki postępowały przygotowania służb pomocniczych: służby zdrowia, poczty, telegrafu itd.

Jeżeli chodzi o trudności, to widzę brak pewnej konsekwencji w tym, że z jednej strony mówiło się: ujawniamy się i występujemy z bronią dopiero na końcówce wycofującego się wojska niemieckiego: na końcówce oddziałów straży tylnej, już zdeformowanych i walczących resztkami sił, by osłonić swój odwrót. Całe nasze nastawienie było takie, by tę milionową rzeszę wojsk niemieckich skierować na północ i w ten sposób ochronić Warszawę. Z drugiej strony tymczasem nerwy nie wytrzymały i mylnie oceniono te czołgi radzieckie, które pojawiły się w Miłosnej, w Radości, nie mówię już o Otwocku; nerwy nie wytrzymały i zbyt wcześnie wystąpiło to, co nazywało się walką bezpośrednią.

Kryptonim całej akcji brzmiał: „Burza”. Rzeczywiście była to burza, ale robiona nie według planu, lecz wbrew planowi. Plan był mianowicie taki, że powstanie jawne rozpocznie się w bazie walki powstańczej, to był mniej więcej obszar: Warszawa – Białystok – Lublin – Radom – Kielce – Piotrków. W pewnym sensie ten brak konsekwencji był usprawiedliwiony, bo Armia Czerwona rzeczywiście podeszła pod Warszawę, z której w wielkim popłochu zrywali się na Zachód Niemcy: administracja i Gestapo. Ale nie uszli zbyt daleko, bo prędko, po dwóch albo trzech dniach, wrócili z powrotem. Rozważając i analizując tę sytuację, widzi się, że przygotowanie pod względem wywiadu coś niecoś zawiodło. I tak np. w Miłosnej czołgi radzieckie były rzeczywiście, ale nikt nie rozeznał w naszym wywiadzie, że były to lekkie czołgi rozpoznawcze, których zadaniem nie było przyjęcie walki, lecz zbadanie siły nieprzyjaciela. Te czołgi bardzo szybko się wycofały, lecz tego już nie uchwyciliśmy w należyty sposób. To była jedna niekonsekwencja.

Druga była taka, że z jednej strony mówiono o ograniczaniu akcji partyzanckich, z drugiej strony w akcji „Burza” nasilano

akcje dywersyjne, przede wszystkim na komunikację, w mniejszym zakresie na łączność. Te akcje się poszerzały, była to cała siatka takich działań, ale wszystko to nieco za wcześnie. Po prostu był to duży wysiłek i zużycie materiału saperskiego, i trwało to za długo na obszarach objętych „Burzą”.

Natomiast jeżeli przez pięć i pół lat wszystko ustawia się do walki bezpośredniej, jest nie do wytrzymania dla naszego polskiego charakteru, by powiedzieć: no to teraz idziemy do domu, schodzimy do konspiracji, mama robi jajecznicę z kopy jaj i przestajemy się bawić w wojsko. To było nie do pomyślenia. To, co mówię potwierdza chociażby fakt, że działania partyzanckie i dywersyjno-partyzanckie „Burzy” wyszły daleko poza bazę terytorialną planu. Całe Podkarpacie, nie włączone do planu, przystąpiło jednak do konkretnej walki. Miałem takie opracowania pt. „AK za słupkami”, gdzie pisano, że mieliśmy ugrupowania partyzanckie i dywersyjne poza granicami Polski z 1939 r. To wszystko dyszało żądzą walki. Czy to była zemsta, czy porachunki, można to określać literacko, ale to wszystko przekroczyło swym rozmachem nasze zamierzenia. To samo przecież było na Wschodzie. Kilkudniowa walka 27. Dywizji Wołyńskiej wspólnie z Armią Czerwoną o Kowel i tamtejszy węzeł komunikacyjny, to jeden z przykładów.

Natomiast istniało jeszcze ważne zagadnienie: co może zrobić Armia Czerwona? Miała ona wówczas dwa przyczółki na zachodnim brzegu Wisły. Były one zdobyte i zabezpieczone. Rozumowaliśmy, jak się później okazało, błędnie, że Rosjanie nie cofną się, lecz jednym rzutem, jak to się mówi „z marszu”, opanują Warszawę, choćby jako przyczółek. To było rozumowanie wojskowe, a Stalin operował rozumowaniem politycznym. Zresztą już walka o Kowel, gdzie radziecka Gwardia Konna wycofała się w czasie walki na wschód, zostawiając ppłka Jana Wojciecha Kiwerskiego, „Oliwę”, osamotnionego, świadczy o tym, że nasze stosunki z Armią Czerwoną nie układały się dobrze. Zostawili nas wówczas i już wtedy były tam próby, także nie dostrzeżone, zwalczania Armii Krajowej. Nasi oficerowie byli wzywani lub zapraszani na odprawy i już z nich przeważnie nie wracali, a żołnierzom proponowano służbę w oddziałach Berlinga albo w Armii Czerwonej.

Te wypadki, jeśli chodzi o sztab KG AK, spowodowały, że sprawa decyzji o wybuchu powstania nie nastroczała nie tyle żadnych wahań, bo to za duży skrót myślowy, ile ułatwiała przyjęcie wewnętrznej postawy: już, bo potem będzie za późno.

— *Głosował Pan za wybuchem powstania, lecz w sztabie KG AK byli i tacy oficerowie, którzy byli mu przeciwni. Jakie racje podawali?*

— Trzeba zapewne sięgnąć troszkę wstecz i naświetlić stosunek rządu londyńskiego do terminu rozpoczęcia walki powstańczej. Mianowicie, zarówno Naczelnny Wódz gen. K. Sosnkowski, jak i premier rządu, S. Mikołajczyk, uchylili się od powzięcia decyzji w Londynie i praktycznie przekazali, chociaż nie całkiem wyraźnie, sprawę wybuchu powstania w ręce Delegata Rządu, wicepremiera Jana Stanisława Jankowskiego. Mikołajczyk czekał wtedy na rozmowę ze Stalinem, która miała się odbyć pod koniec lipca 1944 r., i uzależniał od tej rozmowy decyzję co do powstania. Termin spotkania przesunął się jednak do początków sierpnia, kiedy powstanie już trwało, i nie było o czym decydować.

Natomiast drugi człowiek, mający nie tylko prawo, ale i obowiązek decydowania, mam na myśli Naczelnego Wodza, gen. Sosnkowskiego, w moim przekonaniu i według mojej oceny uchylił się od powzięcia decyzji i pojechał do Włoch na rozmowy z alianckimi dygnitarzami wojskowymi, na rozmowy, które miały być rzekomo konstruktywne, a były spotkaniami towarzyskimi. Ja z pełną świadomością mojej odpowiedzialności za naświetlenie i ocenę tych wydarzeń mówię o tych formalnych sprawach, związanych z wybuchem powstania. Jest taki dokument ówczesnego Naczelnego Wodza, coś w rodzaju pamiętników wydanych w Londynie. Jest tam wyraźnie powiedziane, że prezydent Rzeczypospolitej Polskiej wzywał, już nie prosił, ani nie pertraktował, lecz wzywał Sosnkowskiego do natychmiastowego powrotu do Londynu.

— *A więc decyzja o wybuchu powstania lub o niewszczeniu walki została pozostawiona całkowicie władzom krajowym.*

— Tak jest. Tak to wyglądało. Mówiąc językiem żołnierskim, Sosnkowski uchylił się, żeby nie powiedzieć uciekł, przed decy-

zją. W dokumentach, które opublikował, jest wyraźnie powiedziane, że nie może odwołać rozmów z aliantami. A ja powtarzam, że oceniam te „rozmowy” jako towarzyskie rozmówki, gdyż w lipcu 1944 r. już było wiadomo, że ani Ameryka, ani Anglia nie pomogą nam i nie wykonają zobowiązań aliantów w myśl porozumień państw sprzymierzonych. Chodziło o to, że dopóki plany aliantów zakładały desant i utworzenie drugiego frontu na Bałkanach, dopóty mogliśmy liczyć na alianckie wsparcie. Kiedy jednak utworzono drugi front w Normandii, nasze akcje gwałtownie spadły i Armia Krajowa przestała interesować sprzymierzonych. Odczuły to także te jednostki polskie, które walczyły poza krajem. W każdym razie samo porównanie liczby zrzutów lotniczych na obszar Jugosławii z minimalną liczbą zrzutów nad Polską bardzo wyraźnie ilustruje, że przegraliśmy pomoc aliantów.

— *Panie Pułkowniku, czy w chwili wybuchu powstania oficerowie Armii Krajowej liczyli na pomoc z zewnątrz, zarówno z Zachodu, jak i ze Wschodu, i na jak wielką pomoc liczyli?*

— Nie mogę na to pytanie odpowiedzieć cyframi, ponieważ nie studiowałem tego specjalnie. W każdym razie otrzymaliśmy o wiele mniej, niż się spodziewaliśmy. Poza tym pomoc i współpraca operacyjna Polski ze Związkiem Radzieckim, jak wiadomo, nie układała się, jakkolwiek byliśmy przygotowani do przyjęcia walki na większej powierzchni niż obszar tzw. bazy powstania. Trudności zaopatrywania Armii Krajowej z powietrza były ogromne, już choćby z tego powodu, że nie było zezwolenia władz radzieckich na lądowanie samolotów brytyjskich i amerykańskich na terenie opanowanym przez Armię Czerwoną. Stalin nie pozwolił po prostu lądować, nie oddał swoich lotnisk aliantom, którzy dostarczali nam zarówno ludzi, jak i sprzęt. W czasie walk to było wielkim utrudnieniem, ale były też inne kłopoty. Teren, na którym mogliśmy przyjmować zrzuty, tak się zacieśniał, że z tego wszystkiego, co zostało zrzucone, do naszych rąk dochodziła niewielka część. Reszta dostawała się w ręce niemieckie.

— *Czy w ówczesnej sytuacji politycznej, bardzo niekorzystnej dla Armii Krajowej, jakkolwiek wysiłek militarny żołnierzy*

AK miał szansę powodzenia? Czy można było wygrać powstanie?

— Czy można było wygrać powstanie...? Na pewno, w moim przekonaniu i w przekonaniu tych kilku oficerów KG AK, którzy głosowali „za”, po pięciu latach przygotowań i po walkach dywersyjnych i partyzanckich, toczonych od 1943 r., nie można było pięć minut przed dwunastą wycofać się, zwinąć chorągiewkę i odejść do konspiracyjnych melin.

— *A więc nawet przy minimalnych szansach na powodzenie, powstanie należało rozpocząć.*

— Należało rozpocząć. Ci sami dygnitarze stalinowscy, którzy odmawiali alianckim samolotom lotnisk, następnego dnia po zaniechaniu powstania ogłosiliby światu, że poszliśmy na współpracę z Niemcami, że uchyliśmy się od współpracy z aliantami, i nie byłoby argumentu, żeby usprawiedliwić, uzasadnić i przekonać alianckie sfery polityczne, że jedynym wyjściem dla Armii Krajowej było podjęcie, w takiej czy innej formie, walki zbrojnej z Niemcami na terenie kraju.

— *W czasie powstania był Pan oficerem AK na Starówce.*

— Tak. Ale zacznijmy od początku. Rozpocząłem powstanie 1 sierpnia o godzinie „W” w drugim rzucie Sztabu Głównego. Jest taka formuła wojskowa, mianowicie najbliżej nieprzyjaciela musi być niewielka liczba ludzi i sprzętu łącznościowego na to, żeby nie przeszkadzać: to jest pierwszy rzut. Ponieważ w pierwszych dniach powstania niczego nie mogłem organizować, niecelowe bowiem było kontynuowanie i rozwijanie tych prac, które „Jedynka” prowadziła wcześniej, znalazłem się w drugim rzucie sztabu. Moje miejsce dowodzenia było przy ul. Senatorskiej 23, naprzeciw Pasażu Luksemburskiego.

6 sierpnia walki zgrupowania „Radosława” na cmentarzach (żydowskim, ewangelickim, reformowanym i katolickim) spowodowały konieczność wycofania sztabu Komendy Głównej AK na Starówkę, konkretnie do szkoły przy ulicy Barokowej. Tam 7 sierpnia przybył pierwszy rzut sztabu KG AK, tam też nadeszła decyzja gen. Antoniego Chruściela, „Montera”, żeby na Starówce utworzyć zorganizowaną jednostkę bojową. Bór-

-Komorowski aprobował rozkaz o utworzeniu tzw. grupy operacyjnej AK pod kryptonimem „Północ”. Osobiście brałem udział w rozważaniach, jak zorganizować sztab, i tam właśnie postanowiono, że gros ludzi „Jedynki” przejdzie do sztabu płka Karola Ziemskiego, „Wachnowskiego”. Stąd znalazłem się w tym sztabie, na stanowisku zastępcy dowódcy, płk. Ziemskiego. Parę dni potem zostałem ranny w rękę i w nogę na ulicy Mostowej. I to właściwie wszystko, jeżeli chodzi o mój udział w pracach sztabu grupy „Północ”.

— *O tym, jak wyglądały walki na Starówce i w Śródmieściu, wiemy dzisiaj dość dobrze. Co dla Pana osobiście było największym przeżyciem w czasie tych walk?*

— Jedno przeżycie to rozkaz, który nakazywał ewakuację sztabu KG AK z Woli na Starówkę. Bo to już zapowiadało trudność utrzymania dojścia do mostu Kierbedzia, jedynej drogi odwrotu Niemców zza Wisły na Zachód. To było pierwsze zetknięcie się z niemożliwością wykonania rozkazu mimo tego, że nasze oddziały na Starówce były bardzo wzmocnione doskonałym zgrupowaniem partyzanckim gen. J. Mazurkiewicza, „Radosława”.

Drugie moje przeżycie – to przejście kanałami w ciągu ponad pięciu godzin ze Starówki (róg ulicy Długiej i Bonifraterskiej) do Śródmieścia (róg ul. Nowy Świat i Ordynackiej).

Po ewakuowaniu się ze Starówki wróciłem na stanowisko drugiego zastępcy szefa sztabu KG AK. Moje miejsce dowodzenia było u zbiegu ulicy Kruczej i Mokotowskiej, z tym że dochodziłem do Bora-Komorowskiego, do tzw. Małej Pasty przy ul. Piusa XI.

— *Panie Pułkowniku, po upadku powstania trafił Pan do niewoli niemieckiej, z której został Pan wyzwolony w wyniku ofensywy alianckiej. Zdecydował się Pan na powrót do kraju. Dlaczego?*

— Odpowiedź może być taka: nikt nas nie zapraszał, żeby się urządzać we Francji czy Wielkiej Brytanii i jeszcze dalej na Zachodzie, aż do Stanów Zjednoczonych. Nasza wewnętrzna postawa doprowadziła do decyzji, że nasze miejsce jest w Polsce, a nie na Zachodzie.

— *Wróciwszy do Polski, podjął Pan pracę konspiracyjną, za którą zapłacił Pan pobylem w więzieniu, w latach 1945-1947 i 1949-1953.*

— Tak. Ale mówiąc półzartem, to pierwsze aresztowanie łącznie z procesem i wyrokiem, to była konspiracja przeciwko PRL. Więc moja przeszłość w AK nie była usprawiedliwieniem i trzeba się było przynajmniej teoretycznie temu wszystkiemu podporządkować, co miało na celu zwalczenie organizacji Wolność i Niepodległość.

Natomiast drugie aresztowanie, znacznie dłuższe, bo trwające trzy i pół roku (pierwsze było o rok krótsze), było wyraźnie krzywdzące, jeżeli chodzi o mnie i o innych aresztowanych. Było to wprost uderzenie w Armię Krajową, która już od stycznia 1945 r. była rozwiązana rozkazem gen. Leopolda Okulickiego, „Niedźwiadka”. Nie mogliśmy dokonać likwidacji AK w czasie kilku dni, nie dałoby się tego zrobić nawet w ciągu dwóch, trzech miesięcy. Likwidacja AK musiała trwać co najmniej pół roku, a może nawet więcej. Mieliśmy bardzo rozbudowaną sieć oddziałów partyzanckich i dywersyjnych pod nazwą „Burza” i powtarzam, nawet jeśli chcielibyśmy rozwiązać AK bardzo szybko, to i tak trwałoby to wiele miesięcy.

— *Panie Pułkowniku, często wspominał Pan o zaufaniu do Marszałka, potem do gen. Tokarzewskiego. Czym było dla Pana zaufanie do przełożonych? Czy dawniej byliśmy bardziej ufni?*

— Ja myślę, że zagadnienie zaufania do przełożonego jest tak długo aktualne, jak długo trwa ten stosunek pod- i nadrzędności. Jak długo trzeba coś przeforsować, trzeba kogoś do czegoś przekonać i nie ma innych argumentów, jak tylko to, że albo mi wierzysz i włączasz się w zakres moich prac, albo rozstajemy się, bo przestajesz mi wierzyć. Bo wtedy, gdy gen. Tokarzewski-Karaszewicz wzywał do wali i powziął decyzję utworzenia załączka armii podziemnej, nie miał żadnych argumentów, które przekonywałyby ludzi, że rozumuje poprawnie. Można było albo słuchać, albo odejść. To ja rozumiem jako zagadnienie zaufania.

— *Dziękuję Panu za tę rozmowę.*

Jarosław Rudniański

Wychowanie i diabeł entropii a sprawa polska

1. Jak wiadomo, przez paręset lat niemal, z małą przerwą, gimnazjalista polski, gdy miał zadane wypracowanie o słońiu, nie pisał o życiu erotycznym słońia, jak Francuz, ani o filozofii słońia i jego pragermańskim pochodzeniu, jak robił to Niemiec, lecz pisał: Słoń a sprawa polska. Trudno wykluczyć, iż to właśnie tak obsesyjne, zdawałoby się, nawracanie do polskich spraw we wszystkich prawie kontekstach jest jedną z istotnych przyczyn, dzięki którym nadal istniejemy na mapie świata. Co więcej: wkraczamy podobno do Europy.

Nie ma co do tego wątpliwości – pisze Henryk Samsonowicz w zakończeniu swojej pracy „Miejsce Polski w Europie” – że *Polska leży w Europie. Jest i była krajem chrześcijańskim (...) krajem, w którym społeczeństwo nie chce być w służbie władzy, lecz decydować o władzy. Europa, jako jedność kultury (...) stanowi (...) więź realną, obejmującą społeczności decydujące dziś o kształcie świata.*

Jest zatem oczywiste, że jednego z najważniejszych dla istnienia państwa czynników, tj. wychowania i ściśle z nim związanej kondycji psychicznej społeczeństwa polskiego nie sposób rozpatrywać sensownie w oderwaniu od tych procesów, które zachodzą DZIŚ – nie ćwierć wieku temu, lecz dziś – w liczących się krajach świata, szczególnie zaś w krajach Europy Zachodniej. Byliśmy i jesteśmy przecież częścią Europy, tyle że przez niemal pół wieku zahamowany był w znacznym stopniu przepływ informacji i związanej z nią energii, przepływ komunikacji i kontaktów międzyludzkich. Obecnie w tym zakresie panuje wolność.

Jej właśnie doświadczamy. Zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Niektóre procesy bowiem, zachodzące w krajach Europy Zachodniej, mają na pewno pozytywny

wpływ na kondycję psychiczną społeczeństwa polskiego, inne – mają wpływ negatywny. Tymi ostatnimi właśnie zajmuję się w niniejszym opracowaniu, które z konieczności nie jest i nie może być pełne, chociażby ze względu na objętość. Wyszedłem z założenia, że decydująca o przyszłości dziedzina wychowania jest tak ważna, że właśnie na nią należy zwrócić szczególną uwagę. Była bowiem zaniedbywana co najmniej w równym stopniu w przeszłości, w PRL-u, jak jest zaniedbywana obecnie.

Najwięcej zaś uwagi należy poświęcić zagrożeniom, które stają się obecnie coraz liczniejsze i coraz bardziej niebezpieczne: stanowią część klimatu społecznego, panującego w krajach rozwiniętych.

Mówiąc o sytuacji panującej we współczesnym świecie – mówię zarazem, nie wspominając tego *explicite*, o sytuacji w Polsce, stanowiącej część tego świata. Do spraw specyficznie polskich powracam w ostatnim rozdziale. Tam też zajmuję się już wyraźnie – w świetle tego, co powiedziałem poprzednio – kondycją psychiczną społeczeństwa polskiego.

Rzadko mówi się o tym w sposób bezemocjonalny i rzeczowy: nie sprzyja temu klimat, w jakim żyjemy. Przede wszystkim nie sprzyja temu fakt, że dopiero od niedawna znajdujemy się w zalewie informacyjnym i dopiero od niedawna mamy tak dużą łatwość komunikacji – dlatego trudno nam jeszcze oswoić się z tym, trudno wypracować dystans i właściwy stosunek do tak złożonych przecież spraw.

Tym bardziej iż niektóre z nich mają aspekt wyraźnie negatywny – i nimi się właśnie zajmuję. Co nie znaczy, że brak stron pozytywnych. Po to jednak, aby przeciwstawić się złu, trzeba dostrzegać je wyraźnie, bez żadnych osłonek. I spokojnie je analizować.

2. Mówiąc o wychowaniu w szerokim sensie tego słowa, stajemy z miejsca na gruncie wartości istotnych dla współczesnej cywilizacji globalnej, o niej bowiem będzie prawdopodobnie decydować następne pokolenie. Mówiąc o diable – stajemy na gruncie wielkich religii świata, które są związane z wartościami.

Mówiąc zaś o entropii w sensie społecznym, znajdujemy się na gruncie ogólnej teorii systemów¹.

Diabeł zaś – którego Leszek Kołakowski potraktował z należytą mu atencją² – jest tu konieczny. Jeśli bowiem zadamy sobie pytanie, DLACZEGO jest tak źle, skoro jest tak dobrze? jeśli zaczniemy dociekać przyczyn *katastrofy aksjologicznej*, o której pisze Irena Wojnar³, a która przecież występuje nie tylko w Polsce – to wnikliwa analiza może nas doprowadzić do przykrych stwierdzeń. Może nas doprowadzić do stwierdzenia, że – jako gatunek ludzki u progu XXI w. – jesteśmy znacznie mniej rozumni, tzn. znacznie mniej mądrzy, niż zwykło się na ogół sądzić, znacznie bardziej egoistyczni i agresywni, niekiedy wręcz okrutni i pełni lęku. W tej sytuacji diabeł jest nieoceniony – uwalnia nas od myśli bardzo szkodliwych dla dobrego samopoczucia i komfortu psychicznego: to przecież ON jest winien, on ponosi odpowiedzialność za to, co się dzieje, nie my⁴. Możemy zatem – pod warunkiem że nie znamy dobrze ani Starego, ani Nowego Testamentu – na chwilę się odprężyć.

Współczesny diabeł, czy to elegancko ubrany, czy też z widłami, rogami i ogonem, jest ukryty w entropii – lecz nie fizycznej, gdyż tam nie ma nic do powiedzenia – a w społecznej.

Z punktu widzenia ogólnej teorii systemów rzecz jest ewidentna: im bardziej zorganizowany system, z im większej liczby zorganizowanych podsystemów i elementów się składa – tym bardziej jest wrażliwy, tzn. tym bardziej narażony na oddzia-

¹Należy podkreślić, że entropia w systemach społecznych nie jest dokładnie zbadana. Natomiast „rozwój teorii systemów (...) doprowadził też do rozwoju nowoczesnego pojęcia chaosu, jako naturalnej cechy systemów złożonych, poddającej się jednak badaniom” (A.P. Wierzbicki, *Perspektywy cywilizacji światowej w XXI w. a przemiany w Polsce*, w: *Świat przyszłości a Polska*, Warszawa 1995, s. 38). Diabeł entropii ma zatem sytuację dwuznaczną w systemach złożonych w dziedzinie nauk przyrodniczych, lecz jednoznaczną na terenie ludzkiej psychiki.

²Zob. L. Kołakowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Londyn 1987; tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 101-119 i 265-294.

³Zob. I. Wojnar, *Aktualne problemy edukacji i kultury w Polsce i na świecie*, w: *Świat przyszłości a Polska*, dz. cyt., s. 125-126.

⁴Zob. A. Frossard, *36 dowodów na istnienie diabła*, Poznań 1988, s. 47.

ływanie czynników entropijnych, działających odśrodkowo, przyczyniających się do rozpadu systemu, powodujących dezorganizację, chaos. Przy bardzo spójnym systemie, a zarazem nie mającym dostatecznie ukształtowanych mechanizmów obronnych, wystarczy, jeśli oddziaływanie tych czynników dotknie kilku istotnych elementów systemu. Rozprzestrzenia się wtedy stopniowo na całość, zwłaszcza wtedy, gdy zakłóceniu ulegną sprzężenia konieczne do funkcjonowania całości.

Rzecz w tym, że system zwany potocznie „ludzkość”, czy też „cywilizacja globalna”, nie jest systemem liniowym, funkcjonuje niejako na różnych płaszczyznach, występują w nim silne interakcje o charakterze „nietrywialnym”, nieliniowym. Jedną z takich interakcji jest ostra sprzeczność między stanem ludzkiej świadomości a rozwojem technologii.

Z jednej strony bowiem Ziemia staje się coraz bardziej spójnym – lecz głównie w sensie technologicznym – wielkim systemem złożonym z elementów coraz bardziej wzajem od siebie zależnych, połączonych siecią informacyjną i komunikacyjną. Z drugiej strony – ludzka świadomość pozostała daleko w tyle: przeważająca większość ludzi nie myśli kategoriami całości, w jakiej naprawdę żyją, lecz kategoriami egoizmu bądź jednostkowego, bądź narodowego lub państwowego, bądź też emocjonalnymi kategoriami utopii. W związku z tym zaś, że elementy systemu zwanego Ziemią składają się nie tylko z przyrody ożywionej i nieożywionej oraz z technologii, lecz również z ludzi, czyli przyrody ożywionej, obdarzonej świadomością – sprzężenia między nimi są bez przerwy zakłócanie, niekiedy w stopniu bardzo wysokim.

Taka sytuacja musi doprowadzić – i zaczyna coraz wyraźniej doprowadzać – do poważnych zaburzeń grożących równowadze całego systemu. Przy takim zaś rozwoju technik niszczenia, jaki obserwujemy obecnie, nie trzeba proroka, by przewidzieć, co się stanie przyszłości.

W tym momencie diabeł entropii przestaje być igraszką myśli: staje się groźny. Tak groźny i niebezpieczny, jak człowiek.

Nie bez powodu w „Bhagawadgicie” – gdyż wyraźny zarys teorii systemów znajdujemy już w hinduizmie – powtarza się

parokrotnie, że ten, kto działa, winien działać *dla podtrzymaniaładu tego świata*⁵. Co więcej – sam Kriszna działa w ten sposób, gdyby bowiem tak nie działał, świat by się rozpadł: przeważałaby entropia. To ostatnie słowo nie jest używane w „Bhagawadgicie”, gdyż wtedy termin ten nie był stosowany. Zamiast niego używało się zamiennie terminów „beztład” i „zagłada”.

3. Jeśli chodzi o wartości, jakie mają być szczególnie istotne dla wychowania współczesnego człowieka – to wydaje się, że w dyskusji na ten temat rozum dyskretnie usunął się na bok. Nie mógł zresztą inaczej: diabeł entropii wraz ze swoim kuzy-nem, diabłem lęku i agresji, odgrywają tu rolę wiodącą.

Nie jest dostatecznie wyjaśnione, dlaczego gdy rzecz dotyczy Boga – a tu dotyczy w znacznym stopniu właśnie Jego – w grę wchodzi najsilniejsze ludzkie emocje i uprzedzenia. Wydawałoby się zaś, że wtedy, gdy rzecz dotyczy tak istotnych spraw, jak Bóg lub religia, zwłaszcza w wychowaniu – w grę powinien wchodzić przede wszystkim rozum, spokojne i rzeczowe myślenie. Dlaczego zatem jest inaczej? Odpowiedź na to pytanie diabeł entropii zachowuje rozsądnie dla siebie.

Każda, bez wyjątku, wielka religia świata stanowi, w swoich tekstach źródłowych, względnie spójny system czynników negentropijnych. Można powiedzieć zasadnie inaczej: wartości negentropijnych. Wartości natury dynamicznej w tym sensie, iż przejawiają się one, czy mają się przejawiać, w działaniu⁶.

Każda z tych religii nakazuje jeśli nie miłość, to przynajmniej szacunek dla ludzi, i to wszystkich ludzi mieszkających na Ziemi. Koran jako całość – również. Niektóre zaś wielkie religie, jak np. buddyzm, idą tak daleko, że rozciągają ten szacunek i sympatię na wszelkie życie. Każda też, bez wyjątku – i Koran również – przeciwstawia się, w swoich tekstach źródłowych,

⁵ *Bhagawadgita*, III, 20, 25.

⁶ Również w buddyzmie klasycznym mówi się wyraźnie o działaniu, np. w sutrze Anguttara Nikaya, przekł. Nyanaponika Thera, Kandy, Ceylon, *The Book of the Eights*, 46 (VIII, 12).

nienawiści, czyli jednemu z najsilniejszych czynników entropii w psychice ludzkiej.

W każdej wielkiej religii świata podobny jest układ odniesienia dobra i zła. W każdej też, z wyjątkiem niektórych odmian buddyzmu, układ ten i generowany przez niego system wartości jest oparty na wierze w działanie Boga czy Absolutu⁷. Dzięki tej wierze właśnie system norm moralnych, zawarty w każdej religii wyższej, staje się bardzo mocny⁸. Co zatem robi diabeł entropii? Po prostu: podważa podstawę tego systemu, wiarę. Wraz z nią – podważa istniejący dotychczas układ odniesienia dobra i zła, relatywizuje go. Potem droga jest już wolna.

Fakt natomiast, że posługując się imieniem Boga, zabito i zamęczono bardzo wielu ludzi – nie ma z tym, co napisałem powyżej, nic wspólnego. Człowiek bowiem może uczynić religię narzędziem dla takich swoich celów, jakie są niezgodne lub sprzeczne z jej przesłaniem. Wystarczy niektóre zawarte w danej religii teksty pominąć milczeniem, inne zaś uwypuklić i odpowiednio zinterpretować, aby część ludzi wyznających daną religię zaczęła służyć złu – w imię Boga, dokładniej: w imię własnego obrazu Boga⁹. Diabeł entropii jest tu mistrzem – lecz tylko do pewnego stopnia.

Są takie stany rzeczy, w których nie może on nic uczynić na terenie wielkich religii, nawet najbardziej instrumentalnie traktowanych. Żadnego z tekstów źródłowych wielkich religii nie można – bez ewidentnie wypaczonej interpretacji – użyć do uzasadnienia masowych i planowanych morderstw milionów ludzi, popełnianych z premedytacją w ciągu wielu lat¹⁰. Ani też do uzasadnienia użycia jakiegokolwiek broni masowego rażenia: nuklearnej, chemicznej czy biologicznej. Żaden z kapłanów

⁷ Zob. np. J. Bolewski SJ, *Nic jak Bóg*, Warszawa 1993, rozdz. 5.

⁸ Zob. np. S. Weil, *Wybór pism*, Kraków 1991, s. 63.

⁹ Zob. np. J. Rudniański, *Instrumentalność i nieinstrumentalność wiary*, „Jednota”, nr 4, 5 i 6/1996.

¹⁰ Przybliżoną liczbę zamordowanych, bezbronnych ludzi w ZSRR, Niemczech hitlerowskich i w Chinach podaje Z. Brzeziński w pracy *Beztład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, Warszawa 1993, s. 27-28.

wielkich religii, jeśli pragnie być wierny swojej wierze, nie może tego uczynić.

Jeżeli zatem pragnie się skłonić ludzi do takich działań, które wymieniałem powyżej, czyli do zła w jednej z jego skrajnych postaci, Boga i religię należy odrzucić. Na ich miejsce wprowadza się ideologię. Wiara w wolność, równość i sprawiedliwość jako wartości najwyższe, wiara w czystość rasy jako wartość najwyższą, wiara w rozum ludzki jako wartość najwyższą – zmieniają na tyle układ odniesienia dobra i zła, że pozwalają uzasadnić to, czego nie może uzasadnić religia; a mianowicie takie działania, które zagrażają gatunkowi ludzkiemu.

Należy uchylić kapelusza przed diabłem entropii: to jest chwyt mistrzowski. Zwłaszcza w okresie tak szybkiego rozwoju techniki jak obecnie. I trudno mieć do niego pretensję – dąży przecież do tego, do czego dążył zawsze: zniszczenia, śmierci.

Wychowuje się zatem młodych ludzi tak, aby bogiem stała się dla nich klasa lub rasa, lub pieniądz. Czy też specyficzne pojęcie rozumu, takie, w którym sami dla siebie stają się bogami, określając podstawy, na których opiera się dobro i zło. Mogą więc uczynić wszystko, bez wyjątku, gdyż tajemnica, jaką jest człowiek sam dla siebie – dla nich znika. Jeśli nie dojdzie w nich do głosu ich własne sumienie, mogą zniszczyć zarówno siebie, jak i innych.

Bóg wielkich religii świata – nawet wtedy, gdy Jego pojęcie jest wypaczone – zawsze jest Bogiem życia. Nie ma tekstów, które pozwoliłyby uczynić z Niego Boga śmierci.

4. Drugim mistrzowskim chwytem diabła entropii jest bardzo oryginalna, a zarazem sugestywna propozycja tolerancji. Sama w sobie tolerancja jest związana z szacunkiem i sympatią dla ludzi, lecz czy nie można doprowadzić jej do absurdu?¹¹ Można, gdyż pozorny absurd jest domeną Boga, a rzeczywisty, nie od razu dostrzegalny – domeną diabła.

¹¹ Najdobitniej chyba o absurdach tolerancji pisze w swoim ostatnim eseju (*O absurdach postępowości*, maszynopis) J. Boniecki, prezes znanej w kręgach opozycji polskiej australijskiej Fundacji „POLKUL”, często piszący w paryskiej „Kulturze”.

Można na przykład głosić – i w środkach masowego przekazu czyni się to skutecznie od wielu lat – że wszystkie wartości ludzkie mają jednakowe „prawo głosu”. Na jakiej zasadzie bowiem jedno miałoby się uważać za ważniejsze, a inne za mniej ważne? Traktuje się je zatem w sposób równorzędny, tak by każdy mógł sobie wybrać to, co mu odpowiada. Duch Święty i dolar, seks i ofiara z życia, homoseksualizm i ekumenizm, miłosierdzie i komputery. W ten sposób stwarza się taki klimat myślowy, a zarazem taki klimat ogólnospołeczny, w którym człowiek traci poczucie własnej wartości i głębokiego sensu życia, niezależnego od przemijających zdarzeń. Gdyż po to, by mieć takie poczucie sensu życia, konieczna jest wyraźna HIERARCHIA wartości i to hierarchia określona: taka, w której wartości duchowe znajdują się na miejscu pierwszym, materialne – na drugim. I, niestety, tak miła diabłu entropii duchowość bez Boga czy Absolutu nie rozwiązuje tutaj sprawy: brakuje w niej wyraźnego i jednoznacznego układu odniesienia dobra i zła.

Mistrzostwo wspomnianego wyżej chwytu polega nie tylko na tym, że wszystkie wartości ludzkie są traktowane równorzędnie, lecz głównie na tym, że jest to równorzędność pozorna. W rzeczywistości – preferując materialistyczny pogląd na psychikę człowieka, zwany potocznie, choć niesłusznie, poglądem naukowym – preferuje się i stawia na pierwszym miejscu wartości natury materialnej. Wiadomo zaś z teorii i praktyki propagandy, że metoda pozornego wyboru jest jedną z metod najbardziej skutecznych.

Znajdując się w liberalnym i tolerancyjnym otoczeniu społecznym – i w nim właśnie będąc wychowywanym – człowiek jest poddawany niełatwej z początku do zauważenia presji. Jest to jednak presja tak silna, że trudno jej się oprzeć. Trudno utworzyć w sobie i utrzymać taką hierarchię wartości, w której na pierwszym miejscu znajduje się nie to, co widzialne, względnie łatwe do osiągnięcia, wygodne i dające na krótki dystans poczucie przewagi – lecz to, co niewidzialne, głęboko w człowieku ukryte, często niewygodne z początku i niełatwe do osiągnięcia. Taką sytuację słusznie można nazwać kryzysem aksjologicznym: jest on jej rezultatem, a następnie, wskutek dodatkiego sprzężenia zwrotnego – potęguje ją.

W tej sytuacji wielu ludzi idzie na tzw. kompromis z własnym sumieniem. Jest to tego rodzaju kompromis, który – co starałem się wykazać w innym miejscu¹² – zawsze jest kompromisem pozornym: kończy się porażką sumienia. W rezultacie występuje brak trwałego poczucia sensu życia.

Z punktu widzenia diabła entropii brak trwałego poczucia sensu życia jest stanem jak najbardziej właściwym: stanowi pożądaną wstępną do czynienia zła – bądź sobie, bądź innym, bądź i sobie, i innym łącznie. Z punktu widzenia wychowania w sensie normatywnym jest to stan dokładnie odwrotny od właściwego i pożądanego.

5. Ci Polacy z pokolenia Kolumbów, którzy nie raz byli w sytuacjach ekstremalnych, wiedzą z doświadczenia, że wtedy, gdy zamyślony jest rozum i słabnie wiara, a stoi się przed wyborem trudnym, czasem dramatycznym – pozostaje sumienie. Na nim można się oprzeć. Lecz tylko wtedy, gdy było się wychowanym w przeświadczeniu, że w każdej trudnej sytuacji należy słuchać tego, co się nazywa głosem sumienia.

Pojęcie sumienia bywa rozumiane w różny sposób, na ogół niezbyt jasny, gdyż tam, gdzie chodzi o najgłębsze warstwy psychiki człowieka, trudno o jasno określone pojęcia: rzecz jest zbyt słabo znana. Tutaj będziemy rozumieć sumienie jako najgłębszą, konstytutywną warstwę psychiki człowieka, tę, w której jest niejako zawarty układ odniesienia dobra i zła: ten sam, który jest zawarty w każdej religii wyższej¹³. Sumienie stanowi zatem prawo moralne, istniejące w człowieku.

Przyjmujemy jako założenie – gdyż twierdzenia tego nie sposób ani udowodnić, ani zasadnie mu zaprzeczyć – że najgłębsza warstwa psychiczna, zwana sumieniem, ma lub może mieć kontakt z Najwyższym, z Absolutem. Jest to ta warstwa, przez którą On działa lub może działać w człowieku. Jest zatem oczywiste, że pierwszą, rutynową wręcz czynnością, jaką wyko-

¹² J. Rudniański, *Kompromis i walka. Sprawność i etyka kooperacji pozytywnej i negatywnej w gęstym otoczeniu społecznym*, Warszawa 1989, cz. II, rozdz. IV.

¹³ Zbliżamy się tu do tego sposobu pojmowania sumienia, który jest zawarty w pracy A. Kępińskiego, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 115-130.

nuje diabeł entropii – jest zaciemnienie sumienia. Tak, aby człowiek nie zdawał sobie nawet sprawy, że ono w nim istnieje.

Sformułowane wyżej twierdzenie dotyczące sumienia można przyjąć nie jako założenie, lecz jako hipotezę, mającą dużą moc wyjaśniającą. Bez przyjęcia jej zresztą trudno byłoby przy końcu XX w. mówić o wychowaniu w sensie normatywnym. W tym sensie bowiem wychowanie nie może zawierać pesymizmu, smutku, lęku przed zagładą człowieka i cywilizacji ludzkiej. Ma zawierać spojrzenie ostre, nie zacierające zła w człowieku i na świecie, lecz zarazem takie, które daje siłę do przezwyciężenia tego zła. W przedostatnim rozdziale tego opracowania najwyższy czas wspomnieć, że prócz diabła entropii istnieje przecież anioł negentropii – inaczej sytuacja byłaby beznadziejna. Lecz któż dziś pisze o aniołach? Zwłaszcza tych, które mają tak skomplikowaną nazwę.

Nie istnieje moralność – zauważa Stefan Szuman – która mogłaby być z sumieniem niezgodna, nie przestając być prawdziwą moralnością. Można sumienie obalamucić, zatruć, osłepić, ale nie można go unicestwić (...) Sumienie nie tylko w nas istnieje, ale rozwija się, pogłębia i wykształca z pomocą rozumu i dzięki doświadczeniom, jakie nam przekazały najlepsze duchy ludzkości. Sumienie indywidualne musi kształtować się w oparciu o sumienie świata, w którym już przed nami – i po części za nas – dokonywało się najwyższe dobro i najgorsze zło¹⁴.

Od początku swego istnienia anioł negentropii i diabeł entropii miały, jako siły duchowe, kontakt – zarówno energetyczny, jak też informacyjny – z każdym punktem na kuli ziemskiej. Obecnie kontakt ten – a jest to kwestia podstawowa, ale nie w pełni jeszcze doceniana – zaczyna mieć również człowiek, chociaż nie za pomocą ducha, lecz techniki. Od jego sumienia zależy, jaki użytek z niego uczyni.

6. Wielkie przemiany narodowe i społeczne w Polsce rozpoczynały się zwykle, jak podkreśla Jan Paweł II, od ogólnego rachunku sumienia. Do tego diabeł entropii stara się nie dopuścić, gdyż – podobnie jak dla każdego diabła – ludzki rachunek

¹⁴S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995, s. 194-195.

sumienia jest dla niego zabójczy, niszczy go. Jest on jednak zbyt inteligentny, starając się być wychowawcą młodych pokoleń, by występować otwarcie czy to przeciw sumieniu, czy przeciw wierze, z którą sumienie – w tym sensie, w jakim tutaj używam tego pojęcia – jest bardzo ściśle związane.

Po co zresztą występować otwarcie, kiedy można – będąc całkowicie *politically correct* – po prostu powiedzieć: Wiara jest sprawą ściśle prywatną. Stanowi jedną z wielu potrzeb ludzkich i nie ma żadnych racjonalnych podstaw, by uważać ją za potrzebę ważniejszą od innych. A zatem potrzeba wiary, jeśli ktoś ją odczuwa, winna być zaspokajana tak, jak zaspokaja się inne ludzkie potrzeby psychiczne.

To proste i rzeczowe stwierdzenie likwidujące *implicite*, a zarazem w sposób kategoryczny pierwsze przykazanie i redukujące tym samym wiarę do jednej z wielu ludzkich potrzeb wtórnych, całkowicie wystarczyło – po odpowiednim nagłośnieniu przez środki masowego przekazu – by w niespełna pół wieku kościoły w większości krajów na Zachodzie zaczęły świecić pustkami. W Polsce – jeszcze nie.

Diabeł entropii jednak nigdy nie daje za wygraną. Zna przecież doskonale zarówno historię, jak i psychologię. Wie, że był taki czas w Polsce, a trwał on dość długo, kiedy panował taki ład i tak daleko idące zgodne współżycie ludzi różnych narodowości i różnych wyznań, jakiego nie było wówczas nigdzie w Europie. Wie również, że historia jest nieobliczalna i skoro czas taki raz już w Polsce był, to może on, nie daj Belzebubie, znów nastąpić.

I wie także, że ład jest czymś, czego on, diabeł entropii, bardzo nie lubi. A właśnie głęboka i nie pozorowana wiara przyczynia się do tworzenia trwałego ładu, zarówno w człowieku, jak w społeczności ludzkiej. Jest ona czymś, co jest we współczesnym świecie bardzo potrzebne, wręcz konieczne. Czyli – myśląc kategoriami diabła entropii – jest czymś, co należy całkowicie usunąć, zlikwidować.

Natomiast bezład, wzajemna obojętność lub wrogość, chaos myśli i uczuć, chaos informacji – który Umberto Eco zaczyna już wyraźnie dostrzegać i przestrzegać przed nim – to jest to. Chaos bowiem powoduje lęk i wynikającą z niego agresję i przemoc – a potem następuje sprzężenie zwrotne dodatnie.

Czy dla diabła entropii może być piękniejszy stan rzeczy? Tak, może być: jest nim okrucieństwo dyktatury niszczącej dusze i ciała ludzi. Lecz taka dyktatura niemal zawsze dotychczas wyłaniała się z bezładu i braku głębokiej wiary. Pod tym względem długofalowe działanie diabła entropii jest doskonale przemyślane: powierzchowna organizacja, scalanie, łączenie – i narastający chaos wewnętrzny. Oraz niszczenie ludzkiej wiary w Boga, a zwłaszcza w Chrystusa.

Polska tożsamość narodowa i poczucie własnej wartości dotychczas były związane – i może w warstwie wewnętrznej nadal są związane – z wiarą. Dokładniej: z wiarą chrześcijańską. Nie tylko z nią – gdyż Żydzi i muzułmanie również walczyli o Polskę, tworząc specyficzny klimat kultury – lecz z nią przede wszystkim: z realizacją tych wartości, które ona właśnie głosi. Do wartości tych, które są wartościami nie tylko chrześcijańskimi, należy także ład oparty na wzajemnym szacunku i wybaczeniu, dążenie do sprawiedliwości i uczciwości, równość ludzi wobec Boga oraz przekonanie, że On i tylko On stanowi wartość najwyższą dla człowieka.

Trudno mówić sensownie o kondycji psychicznej społeczeństwa polskiego jako o czymś, co jest jednolite. Jest to bowiem całość złożona przynajmniej z dwóch warstw: jednej – raczej krzykliwej, ujawniającej się często na zewnątrz, i drugiej – wewnętrznej, silnej, ujawniającej się tylko niekiedy i niedostępnej wszelkim metodom badawczym. Wydaje się też, że ta druga warstwa jest raczej odporna na działania propagandowe. Być może, gdyż trudno tu cokolwiek mówić z pewnością, iż w jednych ludziach jest ona silniejsza, w innych – słabsza.

Polska może „wejść do Europy”, w której zresztą od początku swego istnienia była i jest, albo tracąc poczucie swojej tożsamości i związane z nim poczucie wartości własnej, albo – tak, jak Francja i Niemcy, Anglia i Hiszpania – nie tracąc go. W przypadku Polski pierwsza droga jest szeroka, druga – i wąska, i trudna, i niebezpieczna. Lecz może – jak doradza nieśmiało, przytłoczony chwilową porażką anioł negentropii – ją właśnie należałoby wybrać. Być może ona właśnie – i tu anioł negentropii odzywa się śmieiej, jest bowiem na pewniejszym gruncie – stanowi przyszłość świata, w którym Polska może odegrać poważną rolę.

Marian Filipiak

Młodzież w okresie transformacji

Poglądy młodego pokolenia na świat i życie, jego stosunek do rzeczywistości społecznej, do zastanych wartości i norm, do przemian i do panujących ideologii to problem zawsze aktualny. Jego całościowe ujęcie nie jest łatwe, toteż stan wiedzy w tym zakresie bywa na ogół niezadowolający. Przyczynia się do tego zarówno ogromne zróżnicowanie młodzieży (wielość subkultur młodzieżowych), jak też jej podatność na wpływy zewnętrzne. *Żadna inna grupa społeczna nie bywa tak często i łatwo używana do rozgrywek politycznych (...) manipulowana z zewnątrz i „wpuszczana w maliny”, jak młodzież (...) Wrażliwość polityczna i moralna społeczeństw rośnie wydatnie wtedy, gdy powstaje zagrożenie dla własnej młodzieży, dla własnych dzieci. I o tym wiedzą politycy, chętnie naciskając tę dźwignię dla osiągnięcia własnych celów*¹. To prawdopodobnie stanowi główny powód wzrostu zainteresowania problemami młodzieży w okresach niepokojów i napięć społecznych.

Ostatnio daje się również zauważyć nasilenie dyskusji wokół tych zagadnień. Popularna stała się teza, że polska młodzież w nowej rzeczywistości społecznej wykazuje niepokojącą bierność, bezradność, niechęć czy nieumiejętność wzięcia na siebie pełnej odpowiedzialności za własny los. W opinii publicznej funkcjonuje stereotyp, jakoby obecna młodzież była pozbawiona wielkich, ponadczasowych ideałów, nastawiona wobec życia konsumpcyjnie i roszczeniowo. Czy tak jest rzeczywiście? Jaki jest system wartości młodych Polaków lat dziewięćdziesiątych? Jakie wartości zajmują w nim naczelne miejsce? Oto pytania, nad którymi zastanawiają się dziś ludzie odpowiedzialni za wychowanie młodzieży.

Na wstępie warto naszkicować, choćby w ogólnych zarysach, tendencje rozwojowe systemu wartości młodych Polaków

¹M. Kozakiewicz, *Młodzież w okresie przełomów*, Warszawa 1984, s. 14-16.

w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Takie tło porównawcze pozwoli na umiejscowienie poglądów młodzieży okresu transformacji na pewnym continuum, a zarazem ułatwi jej opis i ocenę.

Badania nad systemem wartości młodzieży prowadzone w latach siedemdziesiątych pozwalają zamknąć charakterystykę tego pokolenia w konkluzji: ideałem życiowym przytłaczającej większości młodych ludzi była mała stabilizacja. Ani kariera, ani służba społeczeństwu, ani podróże czy zabawa nie stanowiły konkurencji dla tego ideału. Dominujący w młodzieżowych systemach zespół wartości badacze nazwali syndromem egzystencjalno-afiliacyjnym². Charakteryzuje się on orientacją na trzy typy wartości: szczęście osobiste (realizowane głównie przez założenie rodziny), podstawy egzystencji materialnej (mieszkanie i praca zapewniająca środki utrzymania) oraz przyjaźń i harmonijne stosunki z najbliższym otoczeniem społecznym. Łatwo zauważyć, że nie mieszczą się w tym schemacie wartości makrostrukturalne, zorientowane na cele ideowe i polityczne lokowane poza najbliższym środowiskiem społecznym. Badacze problemów młodzieży szczególnie podkreślali z jednej strony wzrost postaw konsumpcyjnych, a z drugiej – brak dążeń innowacyjnych, społecznych, politycznych, świadczący o zaniku typowych dla okresu młodości „energii utopijnych”. Hanna Świda-Ziemba pokolenie młodzieży lat siedemdziesiątych nazwała pokoleniem *intrawertyków* zamkniętych w sobie, *poszukujących azylów* od rzeczywistości, niechętnych i nieufnych wobec tego, co się dzieje wokół nich³. Postawy te autorka wiązała ze znanym w psychologii syndromem depresyjno-wycofaniowym, który pojawia się u ludzi niezdolnych do pokonania przeszkód.

Zjawiskiem charakterystycznym dla systemów wartości i postaw społecznych Polaków, a zatem i młodzieży, w tym

²A. Jawłowska, B. Grotowski (red.), *Młodzież w procesie przemian*, Warszawa 1977; K. Bujak, *Nauczyciel i szkoła a wychowanie do struktur społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1/1988, s. 114-115.

³H. Świda-Ziemba (red.), *Młodzież i wartości*, Warszawa 1975; tejże, *Między Sierpniem a Grudniem*, Warszawa 1988.

okresie była tzw. próżnia socjologiczna⁴. Polegała ona na swoistym kryzysie więzi społecznej, którego wyrazem był brak – pomiędzy poziomem grup naturalnych a poziomem narodu jako wspólnoty socjokulturowej – struktur pośrednich, w stosunku do których występowałyby postawy identyfikacji.

Omawiając badania nad młodzieżą lat siedemdziesiątych, Jerzy Wertenstein-Żuławski stwierdza: *Pod koniec lat 70. młodzież w przygniatającej większości stanowiła lepiej lub gorzej przystosowaną, apatyczną i prywatywistycznie zorientowaną masę, z niewielkimi wyspami aktywności, głównie pozainstytucjonalnej*⁵. Wśród przyczyn takiego nastawienia młodzieży można wymienić: rozpowszechnione w Polsce real socjalizmu *zarażenie niemocą*, to jest przekonanie o ogólnej niemożności, o bezsensie egzekwowania własnych i grupowych praw, o niemożności wpływania na bieg spraw publicznych i własne losy; ograniczenie roli młodego pokolenia jako bodźca i czynnika zmian; brak forum wyrażania własnej odrębności; przekonanie o bezcelowości zajmowania się problematyką wykraczającą poza sferę prywatności.

Zarysowany wyżej obraz zmienił się radykalnie na początku lat osiemdziesiątych. W tym okresie nasilenia emancypacji społecznej młodzież nie tylko żywo interesowała się zagadnieniami makrospołecznymi, ale bardzo aktywnie włączyła się w działania na rzecz reform społecznych i ekonomicznych. Etapem wyjątkowego ożywienia aktywności społecznej młodzieży był okres szesnastu miesięcy od sierpnia 1980 do 13 grudnia 1981. Tłumaczono tę zmianę istnieniem w młodzieży tzw. struktur latentnych, które w sprzyjających warunkach uaktywniły się⁶. Nawet wtedy jednak postawy aktywizmu i podmiotowości były obecne jedynie wśród nielicznych kręgów młodzieży (w tzw. kręgach etosowych), które pociągnęły za sobą niezdecydowaną większość. Autentyczne zaangażowanie młodzieży na rzecz realizacji społecznych ideałów, takich jak

⁴S. Nowak, *Spółczesność polskie II połowy lat osiemdziesiątych. Próba diagnozy stanu świadomości społecznej*, „Studia Socjologiczne”, nr 1/1988, s. 50.

⁵J. Wertenstein-Żuławski, *Między nadzieją a rozpaczą*, Warszawa 1993, s. 35.

⁶K. Bujak, dz. cyt., s. 115.

wolność, demokracja, praworządność i sprawiedliwość społeczną, spowodowało ożywienie ukrytych dotąd pokładów sił. Ale była to jedynie sytuacja przejściowa. Stan wojenny zapoczątkował proces stopniowego opadania nadziei na zmiany społeczne, polityczne i ekonomiczne. Kolejne lata przyniosły stopniowe obojętnienie młodzieży na sprawy ogólnospołeczne, co K. Bujak ujął następująco: *...kręgi etosowe (...) zachowały wartości podmiotowe i nadal je rozwijają, reszta zaś wraca w swych aspiracjach do wartości egzystencjalno-afiliacyjnych*⁷. Tę konkluzję potwierdzają badania prowadzone w drugiej połowie lat osiemdziesiątych.

Powiedzmy najpierw kilka słów o tym, jaki był stan umysłów społeczeństwa polskiego w tym okresie. W badaniach socjologicznych drugiej połowy lat osiemdziesiątych najczęściej używano do opisania tego stanu słowa „apatia”. Mówiono też o bierności, prywatyzmie, egoizmie społecznym. Społeczeństwo było zainteresowane przetrwaniem w kryzysie, *gonieniem uciekającej stopy życiowej* (wyrażenie M. Marody). Władze rozpaczliwie próbowały ożywić ekonomię i wprowadzić większą pluralizację życia społecznego. Przy gen. W. Jaruzelskim powstała pluralistyczna Rada Konsultacyjna; powołano rząd Z. Messnera ze znanym z reformatorskich poglądów Zdzisławem Sadowskim; zarejestrowano nielegalną dotąd „Res Publikę”; ogłoszono amnestię dla więźniów politycznych. Wszystkie te działania okazały się jednak bezskuteczne – nad życiem społecznym wciąż ciążyła ta sama „ekonomia braków” (pomimo stopniowego wprowadzania elementów zasad rynkowych do przedsiębiorstw państwowych i rozszerzania możliwości dla sektora prywatnego).

Postawy młodzieży w tym okresie w znacznym stopniu determinowała niemożność realizacji uznawanych celów kulturowych i aspiracji zawodowych. Młodzież reagowała na to w rozmaity sposób: wycofaniem się w stronę bierności i apatii, konformistycznym przystosowaniem się do sytuacji, realizowaniem swoich planów (ekonomicznych, kulturowych itd.) drogą „obchodzenia barier”, buntem, albo wreszcie agresją, która w pewnych kręgach młodzieży przybierała formę stylu życia. Instytut Badań

⁷ Tamże.

Problemów Młodzieży za podstawowy rys charakterystyczny młodych Polaków w tym okresie uznał nastawienia ucieczkowe, czyli eskapistyczne⁸, przy czym miały się one przejawiać w zróżnicowanej formie. U jednych wystąpiły jako ucieczka w prywatność i zubożenie na perspektywy rozwojowe własnego kraju i narodu (czyli to, co jest określane jako alienacja społeczna, a co Z. Kwieciński nazywa *odobywatelnieniem młodzieży*⁹). U innych przybierały postać ucieczki od dorosłości (niechęć do osiągania dojrzałości społecznej) lub ucieczki od kultury dominującej w sferę niekonwencjonalnych ruchów młodzieżowych (parareligijnych, ekologicznych, pacyfistycznych itp.). Inną skrajną formę ucieczki stanowiła emigracja (autorzy cytowanego raportu szacują, że w latach osiemdziesiątych wyemigrowało z Polski około 300 tys. młodych ludzi). A zatem: większość młodzieży końca lat osiemdziesiątych cechuje spadek naturalnej młodzieńczej dynamiki, energii i chęci ulepszania świata. Zastąpiła je postawa wycofania się, bierności i oczekiwania. Postawa ta dotyczy wszystkiego, co publiczne, podlegające kontroli dorosłych. Z. Kwieciński mówi wręcz o zjawisku wyłączenia problemów i zdarzeń sfery publicznej ze świadomości młodzieży *na poziomie zagrożenia analfabetyzmem funkcjonalnym*¹⁰.

Szczególnie niepokojące jest wycofywanie się młodzieży szkolnej z działań na terenie własnej szkoły. A przecież jest to miejsce, w którym tempo i ton życia powinni nadawać właśnie ludzie młodzi. Badania wykazują, że jedynie nikły procent uczniów bierze udział w pracach samorządu szkolnego. Bierna większość, dostrzegając potrzebę takiej działalności, krytycznie ocenia jej dotychczasowe efekty¹¹. Najczęstsze zarzuty to: fasadowość, brak autentyzmu, podporządkowanie osobistym korzyściom członków samorządu lub zbyt duże uzależnienie od

⁸ M. Balcerek, G. Nowacki, M. Szymańczak (red.), *Młode pokolenie czasu kryzysu i reform*, Warszawa 1988, s. 7-8.

⁹ Z. Kwieciński, L. Witkowski, *Młodzież w sytuacji pogranicza. Aspekty rozwojowe i edukacyjne*, Toruń 1990, s. 49.

¹⁰ Z. Kwieciński, *Zagrożone pokolenie? Kompetencje poznawcze a orientacja społeczna i moralna młodzieży*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1/1988, s. 61.

¹¹ M. Gerula, *Świadomość polityczna i prawna młodzieży*, Wrocław 1985, s. 83-89.

dyrekcji. Podstawowym zarzutem, jaki młodzież szkolna stawia szkole, nie jest, wbrew obiegowym opiniom, przemoczenie nauką, ale niekorzystna atmosfera w szkole, złe relacje między nauczycielem a uczniami (przedmiotowe traktowanie ucznia, poniżanie). Równie krytycznej ocenie podlega postawa moralna wychowawców: przejawy niekompetencji czy wręcz nieuczciwości moralnej i zawodowej, rozbieżność między słowem a czynem. Złe zorganizowana szkoła zmusza do przystosowania się do istniejących warunków kosztem własnej podmiotowości i tożsamości, a przez to wychowuje ludzi o moralności przystosowawczej, *poszukiwaczy aprobaty*¹², którzy nie są zdolni do twórczego kształtowania własnego losu, lecz jedynie do *wystawiania transparentów osobowości*¹³.

Przedstawiony wyżej obraz młodzieży końca lat osiemdziesiątych byłby nieprawdziwy, gdyby nie zwrócić szczególniejszej uwagi na te kręgi młodzieży (wprawdzie nieliczne, ale bardzo aktywne), które zbuntowały się przeciwko deformacjom społecznym i ekonomicznym epoki, w której przyszło im żyć. Tę drogę buntu obrały ruchy młodzieżowe, takie jak Federacja Młodzieży Walczącej, Wolność i Pokój (ruch pacyfistyczno-anarchistyczny, z którego wydzieliła się bardziej radykalna grupa Obdzektor), Ruch Społeczeństwa Alternatywnego, Międzymiastówka Anarchistyczna, Pomarańczowa Alternatywa. Choć ich działania miały charakter okazjonalny i nie wywierały większego wpływu na życie społeczne, to jednak i władzy, i społeczeństwu ludzi dorosłych uświadamiały potrzebę zreformowania zastęglego w bezruchu systemu. To samo można powiedzieć o ówczesnych grupach rockowych, takich jak „Dezerter”, „Izrael” czy „Kult”, które w piosenkach wzywały do zmian i walki o swoje prawa.

*Urodziłeś się tu, na skraju przepaści,
gdzie ciągle ludzie żyją w poniżeniu.
Tak będzie tu już, dopóki nie zostanie
kamień na kamieniu!*

(„Izrael”, 1988)

¹² K. Bujak, dz. cyt., s. 112.

¹³ Z. Kwieciński, *Młodzież wobec wartości i norm życia społecznego*, Toruń 1987, s. 258-260.

*Wasze zmiany nic nie zmieniają.
Wasze zapewnienia nic nie zapewniają.
Ja nie wierzę w poprawę sytuacji.
Chcę prawdziwych zmian, a nie manipulacji.
Nie chcę zdychać w ogniu rewolucji,
lecz widzę, że ludzie bliscy są szaleństwa,
w przyptywie desperacji gotowi zabijać.
Krwawe zmiany nie zmieniają społeczeństwa!
Potrzebne są zmiany, konieczne są zmiany,
bo jeśli nic się nie zmieni, może nadejść dzień rebelii!
Zmiany! Zmiany! Zmiany! Zmiany!*

(„Dezerter”)

Zjawisko zwiększonej aktywności części młodzieży nie godzącej się na zastaną rzeczywistość i próbującej ją zmienić było niewątpliwie jednym z czynników, który doprowadził do przełomu. Wiosną 1988 r. wybuchły pierwsze protesty i strajki studenckie, zaś pod koniec kwietnia tego roku – strajki w Nowej Hucie, Stalowej Woli, Ursusie i Stoczni Gdańskiej. Ich kontynuacja w sierpniu 1988 r. ostatecznie doprowadziła do przełomu. W sierpniu 1988 r. gen. Czesław Kiszczak spotkał się z Lechem Wałęsą i ustalono, że odbędą się negocjacje przy okrągłym stole.

Lata dziewięćdziesiąte zapoczątkowały w Polsce zasadnicze zmiany polityczne, społeczne i ekonomiczne. Czy owa transformacja obejmująca wszystkie dziedziny życia społecznego przyniosła widoczne zmiany w stanie świadomości polskiej młodzieży? Czy młodzież lat dziewięćdziesiątych różni się od swoich rówieśników z poprzednich lat?

Odpowiedź na te pytania przyniosły badania przeprowadzone na próbie ogólnopolskiej – 1900 maturzystów pochodzących z różnych regionów Polski, dużych i małych miast, w okresie tzw. przełomu w latach 1987-1990¹⁴. Bezpośrednim celem badań było ustalenie, jakie wartości preferują maturzyści w obu okresach badań, tzn. przed i po przełomie politycznym (data

¹⁴Badania te zostały szczegółowo zaprezentowane w artykule W.F. Wawro, *Przemiany w preferencji wartości młodzieży polskiej okresu „przełomu”*, „Ethos”.

przełomowa 1989), zaś drugorzędnym – w jakim stopniu zmiany społeczno-polityczne modyfikują sposób postrzegania wartości, czyniąc je mniej lub bardziej atrakcyjnymi w określonych warunkach społecznych. Okazało się, że co do wyboru wartości naczelnych nie zauważa się istotnych różnic. I tak w obu okresach pierwsze miejsce zajmują wartości, które można określić jako emocjonalne czy afiliacyjne, a więc: szczęście, miłość, udana rodzina, przyjaźń. Maturzyści obu okresów również tak samo oceniali wartości, które można określić jako hedonistyczne, np. *przyjemność, wygodne życie*, przyznając im – wbrew obiegowym opiniom o wygodnictwie współczesnej młodzieży – niską rangę. Najniższą po tych wartościach rangę maturzyści schyłku lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych przypisywali takim wartościom, jak *zaangażowanie społeczne, uznanie społeczne*¹⁵. Istotna różnica w wartościowaniu między obu badanymi grupami maturzystów zaznaczyła się w przypadku wartości instrumentalnych. U maturzystów z okresu po przełomie (1989-1990) na wysokich pozycjach znalazły się wartości dotyczące samorealizacji, jak *dokonanie, ambicja, sukces, zdobywanie własnej indywidualności*. To samo dotyczy tzw. wartości kompetencyjnych: *zdolności, kompetencje, odpowiedzialność, samokontrola, poszerzanie horyzontów myślowych*. Częściej niż ich koledzy z poprzedniego okresu w swych planach życiowych uwzględniają kontynuowanie nauki lub podjęcie satysfakcjonującej pracy. Maturzyści z okresu przed przełomem (1987-1988 i 1988-1989) przyznają tym samym wartościom znacznie niższą rangę – jest to różnica pięciu pozycji. Aspirują raczej do osiągnięcia przeciwnego standardu życia, akcentując jednocześnie bariery, które trzeba przełamywać, aby osiągnąć wyższy jego poziom. Jest charakterystyczne, że nie zdradzają ochoty do zaangażowania się w sprawy społeczne i przełamywanie tych barier.

Interpretacja tych różnic narzuca się sama: istnieje zależność między sytuacją społeczną a rangą, jaką młodzież przyznaje

¹⁵ W.F. Wawro, *Społeczny kontekst preferencji wartości młodzieży polskiej*, w: Tomasz Ożóg (red.), *Nauki społeczne o młodzieży*, Lublin 1994, s. 78.

poszczególnym wartościom. Zależność owa polega na tym, że ranga poszczególnych wartości jest uwarunkowana szansą ich realizacji. Sytuacja, w której istnieją nie dające się ominąć przeszkody czy „układy”, rodzi poczucie bezsensu i braku motywacji do nauki i pracy. Kolejne przełomy, które miały miejsce w Polsce w latach 1956, 1970, 1976, 1980, zaczynały się od obietnic, a kończyły ich niespełnieniem¹⁶. *Nic dziwnego – pisze W.F. Wawro – że entuzjazm i nowe nadzieje budzone w okresach przełomowych, gaszone brakiem możliwości ich spełnienia, finalizowały się ostatecznie poczuciem frustracji, zmęczenia czy dezorientacji, krystalizując w postawie młodych zespół cech określanych przez socjologów jako „syndrom wycofania” czy „anomia społeczna”*¹⁷. Możliwość osiągnięcia sukcesu w nowej sytuacji społecznej odnosi się jednak głównie do płaszczyzny zawodowo-materialnej (wartości osobowo-moralne schodzą na dalszy plan).

Zauważmy – podkreślono to już wyżej – że maturzyści obu okresów najniższą rangę przypisują takim wartościom, jak zaangażowanie społeczne i uznanie społeczne. Czy taka postawa młodzieży – postawa braku zainteresowania wartościami społecznymi nie zmieniła się w kolejnych okresach lat dziewięćdziesiątych?

W 1991 r. Dorota Zdybel przeprowadziła w Lublinie badania na temat wartości społecznych w ocenie ósmoklasistów¹⁸. Uzyskane przez nią wyniki świadczą, że badana młodzież koncentruje się na najniższych kręgach integracji społecznej, tzn. na poziomie rodziny i grona przyjaciół. Konsekwencją tego jest wyraźna prywatyzacja systemów wartości oraz silna orientacja na mikrostruktury i te wartości, które sprzyjają harmonijnemu

¹⁶ K. Szafraniec mówi o swoistej schizofrenii, jaką były nacechowane warunki socjalizacji młodego pokolenia w okresie PRL-u; zob. K. Szafraniec, *Syndrom nienasyceń – antropologiczne aspekty socjalizacji pewnego pokolenia*, w: A. Sulek, W. Winclawski (red.), *Przełom i wyzwanie*, Warszawa – Toruń 1991, s. 198-209.

¹⁷ W.F. Wawro, *Społeczny kontekst preferencji wartości młodzieży polskiej*, dz. cyt., s. 81.

¹⁸ D. Zdybel, *Wartości życia społecznego w świadomości ósmoklasistów*, Lublin 1991 (rozpr. mgr. napisana w Instytucie Socjologii UMCS, mps.).

funkcjonowaniu jednostki w małych grupach. Stanowią je wartości związane z relacjami interpersonalnymi. Natomiast wartości związane z funkcjonowaniem makrostruktur społecznych (wolność, sprawiedliwość) mają dla badanych znacznie mniejsze znaczenie, choć nie są im zupełnie obce.

Bardzo wyraźna jest także tendencja, aby życie społeczne wartościować z perspektywy stosunków między ludźmi, z perspektywy bezpośrednich kontaktów interpersonalnych. Efektem tego jest zdecydowana preferencja wartości decydujących o jakości takich kontaktów. Aktywność społeczna, udział w sporach ideologicznych, konfliktach społeczno-politycznych nie mieści się ani w sferze indywidualnych aspiracji na przyszłość, ani w ramach aprobowanych czy postulowanych wzorów zachowań. Automatycznie i konsekwentnie wartości związane z ochroną i pomnażaniem dobra wspólnego mają niższą rangę niż wartości moralne realizowane w życiu osobistym jednostki. Jest charakterystyczne, że badana młodzież deklaruje wysoką ocenę wykształcenia. Zdobycie go uważa za jeden z najważniejszych celów swojego życia (następny po założeniu rodziny i posiadaniu przyjaciół), lecz jednocześnie traktuje jak wartość wyłącznie osobistą, tzn. decydującą o ocenie własnego życia w kategoriach sukces – porażka, ale nie stosującą się do oceny społecznej przydatności i wartości człowieka. Nie jest to z pewnością korzystna perspektywa postrzegania tej wartości. Na pocieszenie można dodać, że takiego kryterium oceny człowieka nie stanowią również wartości materialne. Zdecydowanie zaś nie mieszczą się w młodzieżowych systemach wartości kariera, sława i władza, czyli wartości prestiżowe. Trzeba przyjąć, że w takim nastawieniu do wartości społecznych nie ma miejsca na wielkie ideały społeczne, które tak niedawno stanowiły *dekalog polskiej odnowy społecznej*¹⁹. Okazuje się, że badana młodzież ma dobre rozeznanie w wartościach podstawowych, tzn. ma sprecyzowane wyobrażenie pożądanej rzeczywistości społecznej i potrafi dokonać jej opisu w kategoriach postulatów działań. Potrafi także dokonać krytycznej oceny

¹⁹ M. Balcerek, G. Nowacki, M. Szymańczak, dz. cyt., s. 6.

istniejącej rzeczywistości, lecz jednocześnie odmawia podjęcia wysiłku na rzecz ulepszenia jej i realizacji tej idealnej wizji. Zatem idealizm tej młodzieży ogranicza się wyłącznie do sfery wyobrażeń, nie obejmując potencjalnych działań. Można rzec, iż idealizmowi poglądów towarzyszy realizm postaw; silnemu poczuciu rzeczywistości towarzyszy zdecydowana niechęć do działań na szerszym forum.

W 1993 r. Maria Dymek z Instytutu Badań Edukacyjnych przeprowadziła badania wśród uczniów czternastu szkół średnich w Radomiu. W świetle jej badań wartością dla młodzieży jest przede wszystkim rodzina, na drugim miejscu – mądrość życiowa, na trzecim – szczęście osobiste, na czwartym – wolność. Dopiero pod koniec tabeli znalazło się uznanie społeczne. Wykształcenie i praca dla większości maturzystów mają wartość instrumentalną: są drogą do zdobycia pieniędzy (nie podkreśla się wartości społecznej wykształcenia i pracy). Autorka wyprowadza wniosek, że młodzież jest zainteresowana wartościami i swoim rozwojem, ale w skali mikrostruktur, świat makro w ich wypowiedziach ginie. Są bardzo zamknięci na swoich sprawach osobistych, rodzinie, przyjaźni czy też na zdobyciu pieniędzy i sukcesu.

Według sondaży przeprowadzonych przez CBOS w 1990 r. tylko 23%, a w 1991 r. tylko 24% ogółu młodzieży pragnęło się włączyć w jakiejś formie w działalność społeczną. Podobnie jest wśród studentów. Prawie 70% studiującej młodzieży nie interesuje się w ogóle ruchami społecznymi i politycznymi lub też stwierdza, że żadna partia nie jest im bliska²⁰.

Analiza publikacji referujących badania nad wzorami osobowymi młodzieży (1960-1995) wykazuje, że *na szczycie upragnionych wartości deklarowanych młodego pokolenia stają wartości afiliacyjne (allocentryczne): szczęście, rodzina, przyjaźń, życzliwość w stosunkach interpersonalnych. Orientacja prospołeczna nie jest wartością cenioną przez młodzież; żyje ona w świecie bardziej mikro niż makro; kieruje się częściej osobi-*

²⁰R. Lipka, *Nowe organizacje młodych Polaków*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 3/1992.

*stym aniżeli społecznym interesem; nie zdradza zainteresowania udziałem w życiu społecznym*²¹.

Reasumując, można stwierdzić, że przełom polityczny 1989 r. nie spowodował przełomu w podejściu młodzieży do wartości społecznych i zaangażowania społecznego; co więcej, spowodował kolejne wycofanie się młodzieży z aktywności społecznej. Znany badacz problemów młodzieży Jerzy Wertenstein-Żuławski tak wyraża swoje zdumienie tym faktem: *Jednym z najbardziej zdumiewających i niepokojących zjawisk w Polsce po przełomie roku 1989 i wprowadzeniu demokratycznych rządów, jest wycofanie się młodego pokolenia z aktywności społecznej i obecności politycznej – rezygnacja ze znaczącego uczestnictwa w tworzeniu przemian. Tak, jakby obalenie komunizmu oznaczało osiągnięcie wszystkiego, co warto w życiu osiągnąć i nie już ponad to nie było warto. Zastanawiać musi także osłabienie spontanicznej twórczości i aktywności kulturowej*²².

Jak wytłumaczyć i rozumieć to zjawisko?

Zmiany społeczne i ekonomiczne rozpoczęte po obaleniu hegemonii partii komunistycznej nie spełniały oczekiwań najaktywniejszej części społeczeństwa, przede wszystkim zaś młodzieży. Jak wykazały ówczesne badania nad studentami warszawskimi²³, ich postawy i oczekiwania wyprzedzały o krok aspiracje innych grup społecznych²⁴. Jeśli więc spora część społeczeństwa uważała dokonujące się zmiany za niewystarczające, tym bardziej nie zadowalały one młodzieży. Wątpliwości dotyczyły tempa, zakresu i charakteru zmian oraz udziału w nich młodzieży.

W. Adamski pisał, że udział młodzieży w przemianach społecznych może mieć charakter dwojaki. Generalnie w społeczeństwach współczesnych młodemu pokoleniu przypisana jest podmiotowość kontestacyjna. Polega ona na tym, że młodzież

²¹ M. Filipiak, *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Lublin 1996, s. 124.

²² J. Wertenstein-Żuławski, dz. cyt., s. 147.

²³ H. Banaszak, *Dlaczego studenci Warszawy byli barometrem zmian politycznych w PRL*, w: *Dziedzictwo Stefana Nowaka*, PTS – UW, Warszawa 1992.

²⁴ J. Wertenstein-Żuławski, dz. cyt., s. 149.

ocenia społeczeństwo, w którym żyje, wyraża wobec niego swój sprzeciw, protest, niezadowolenie. Natomiast w momentach rewolucyjnych przemian młode pokolenie zyskuje podmiotowość partycypacyjną, czyli możliwość aktywnego współuczestniczenia w społecznych przemianach, możliwość kształtowania ich²⁵.

Zmiany dokonujące się w Polsce miały i mają charakter ewolucyjny, nie rewolucyjny, dlatego łatwo zrozumieć, dlaczego głównym aktorem tych zmian jest pokolenie średnie i starsze, a nie młodsze. W takich przemianach bardziej potrzebna jest rozważa, chłodna kalkulacja i umiarkowanie niż młodzieńczy maksymalizm. Wychodząc z takiego założenia, nowe elity władzy nie były nazbyt otwarte na młode pokolenie. Młodzież poczuła się cynicznie wykorzystana i porzucona, co wyraża np. piosenka zespołu „Proletariat”:

*Bracia, do domu, skończyło się,
Bić się z komuną nie trzeba już.
Byliśmy siłą i głosem mas,
po raz kolejny olano nas:
Rewolucji ogień zgast,
wszyscy w d.... mają nas*²⁶.

Filozofia społeczna typu: „młodzi mają jeszcze czas” spowodowała ich wycofanie się z aktywności społecznej i politycznej i przejście do roli czujnego, krytycznego obserwatora i „recenzenta” przemian ustrojowych. W ten sposób jedyną dziedziną, w której młodzież dostrzega możliwości swego wpływu, pozostaje sfera oddziaływań interpersonalnych. Z tym prawdopodobnie należy wiązać wyższą gotowość młodzieży (jak wynikało z badań) do pomagania konkretnemu człowiekowi niż do działań na rzecz anonimowej zbiorowości, jaką dla młodzieży jest społeczeństwo.

Jest zrozumiałe, że młodzi Polacy zepchnięci do roli obserwatorów dokonywanych zmian stali się ich namiętnymi kryty-

²⁵ Na sesji: *Młodzież na tle przemian pokoleniowych. Raport PTS*, Warszawa 1985 (cyt. za: J. Wertenstein-Zuławski, dz. cyt., s. 216).

²⁶ Zespół „Proletariat” z Pabianic, którego utwór „Hej, naprzód marsz Proletariat” był sygnałem Jarocina 1991.

kami. Realizowany program gospodarczy „pierwszego niekomunistycznego rządu” odbijał się niekorzystnie na poziomie życia większości grup społecznych. Ale do przekonania, że są to koszty związane z transformacją i że społeczeństwo będzie musiało je ponieść – dołącza się przeświadczenie, że nowe elity władzy nie działają dla dobra wspólnego, a jedynie – tak jak ich poprzednicy – załatwiają swoje prywatne interesy. Tak o tym śpiewał „Proletariat”:

*Karmią nas lipą i stekiem bzdur,
Jemy im z ręki jak stado kur.
Za plik zielonych sprzedadzą cię.
Nowa komuna kształtuje się.*

Do tych obaw, że „wraca stare”, dołącza się zaniepokojenie hipokryzją i nietolerancją ludzi wierzących. Tak w swojej piosence wyraził je K. Staszewski:

*Coście s.... uczynili z tą krainą
pomieszanie katolika z manią postkomunistyczną.
Ci modlący się co rano i chodzący do kościoła
chętnie by ciebie zabili tylko za kształt twojego nosa.
Już ruszyły wody z góry do jeziora zatrutego,
do Jeziora Nienawiści: domu Smoka Pradawnego²⁷.*

Tego rodzaju głosy świadczą o tym, że po doświadczeniach totalitaryzmu lewicowego ludzie nie chcą prawicowego autorytaryzmu.

Kierunek polskich przemian nie odpowiada wyobrażeniom młodych Polaków o tym, jak powinno się budować nowoczesne państwo. Odczuwają oni niepokój, że Polska po uzyskaniu wolności wpada w objęcia obskurantyzmu i zamiast stać się krajem europejskim, oddala się od nowoczesnego świata, stając się w środku Europy skansenem.

²⁷ Tekst piosenki oraz piosenki cytowanej niżej pochodzą z płyty K. Staszewskiego *Spalam się*.

*Czasy rodzą się na nowo o 50 lat za późno
 Eksperyment wykonany, lecz niestety nie udany.
 A więc powrót do przeszłości, chwycić to, co już uciekło
 I wymyślić sobie Niego i wymyślić innym Piekło.*

.....
*Coście s.... uczynili z tą krainą
 Czas idzie, od wieków płynie i nie zatrzymasz go siłą.
 Głupia duma narodowa i kompleksy od stuleci,
 Brudne twarze z wąsikami: ci agresywni frustraci.
 Boję się chodzić po nocy, tyle teraz jest przemocy,
 To przepowiedziane, przepowiedziane, przepowiedziane.*

Wśród powodów, które budzą niepokój nie tylko młodych Polaków, jeden jest szczególnie ważny: jest nim spychanie młodzieży do getta braku szans. Getto braku możliwości i perspektyw (choćby dla cenionych przez młodzież wartości wykształcenia i pracy), realizacji zamierzeń kulturowych i zawodowych, uzależnienie od niestabilnej i nieprzewidywalnej sytuacji we własnym kraju. To getto sprowadza – tak groźną dla młodych – kapitulację w obliczu przeszkód. Przeszkodę zaś można ujmować dwojako: od strony jej związku z celem albo z punktu widzenia zagrożenia własnej osoby. W pierwszym przypadku, mimo istnienia przeszkody, nie rezygnuje się z zamierzonego celu, lecz działania podjęte, aby go osiągnąć, realizuje się nieco inaczej aniżeli w przypadku, gdyby się na daną przeszkodę nie natrafiło. Przeszkoda jest czymś, co można usunąć lub obejść. W drugim natomiast przypadku zamierzony pierwotnie zespół działań zostaje zastąpiony działaniem zupełnie innym – mianowicie takim, które zmierza do samoobrony, do osiągnięcia warunków niezbędnych do ochrony przed grożącym niebezpieczeństwem²⁸. Nastąpiła tu rezygnacja z pierwotnie postawionego celu – nastąpiła kapitulacja.

Obecnie w Polsce mamy do czynienia raczej z tą drugą sytuacją. Warunki życia wymagają takiej mobilizacji, że przeciętny młody człowiek nie czuje w sobie siły potrzebnej do pokonania przeszkód; inaczej mówiąc, w obliczu przeszkód

²⁸ Powyższe rozróżnienie w sposobie podejścia do przeszkód podaje T. Newcombe, *Dwa typy nastawienia wobec przeszkód*, w: A. Malewski (opr.), *Zagadnienia psychologii społecznej*, Warszawa 1962, s. 196.

rezygnuje z zamierzonych celów. Niejako w to miejsce podejmuje działania, które mają mu zapewnić poczucie bezpieczeństwa w trudnym świecie, z którym nie chce się zmierzyć. Działania te mogą przybrać formę agresji będącej następstwem frustracji (pobicia, niszczenia grobów lub obiektów kultury i różne inne formy zachowań chuligańskich „bezcelowych”), regresji (powrót do jakiegoś wcześniejszego stadium, np. pozostawanie młodych, ale już dorosłych ludzi na utrzymaniu rodziców), a przede wszystkim rezygnacji. Rezygnacja (bierność, apatia, ucieczka) przejawia się np. brakiem chęci poszukiwania i podejmowania pracy, zadowalaniem się zasiłkiem dla bezrobotnych itp. W ten sposób brak poczucia podmiotowości spowoduje nie tylko zablokowanie twórczej aktywności, ale również wyzwolenie niepożądanych mechanizmów obronnych.

A zatem – to nie przypadek, że mechanizmów obronnych jest w Polsce lat dziewięćdziesiątych coraz więcej. Różne formy zachowań dewiacyjnych, agresji i przestępczości nieletnich z jednej strony, a z drugiej charakteryzująca większość młodych „strategia przetrwania”, oparta przede wszystkim na wykorzystywaniu nadarzających się okazji, nie tworzonych przez podmioty działań²⁹ – nie powstały z dnia na dzień i pojawiły się nie bez przyczyny. Nie jest też przypadkiem, że co roku kilka tysięcy młodych Polaków przyłącza się do jednej z ponad trzyestu nowych grup religijnych³⁰, że po coraz silniejsze narkotyki sięgają coraz młodszy Polacy³¹ i że *prawicowy radykalizm pełen myślowego mętniactwa szerzy się wśród młodych*³².

Młodzi – odepchnięci od współudziału w tworzeniu nowego ładu, odrzucający styl polskiej polityki, spychani do getta braku szans, zawstyżeni polską nieporadnością i głupotą – szukają swego miejsca w nowej rzeczywistości. Szukają nie zawsze na właściwych drogach.

²⁹ Strategia przetrwania, jak pisze J. Wertenstein-Żuławski, „pociąga za sobą konieczność kompromisów w sferze wartości, aspiracji, poglądów i moralności. Ma także swoje konsekwencje w psychice ludzkiej, w postaci stanów nerwicowych, depresji, zniechęcenia, agresji” (dz. cyt., s. 24).

³⁰ P. Matla, *Inwazja sekt*, „Wprost”, nr 46/1996 (17 XI 1996).

³¹ B. Kalinowska, *Wakacje w ekstazie*, „Wprost”, nr 30/1996, (28 VII 1996).

³² J. Pieszczechowicz, *Chuliganiewicz w Ciemnogrodzie*, „Polityka”, nr 47/1996 (23 XI 1996).

ZBIGNIEW CHOJNOWSKI

Pierwsze i ostatnie

swojemu synowi Witoldowi

W kanałach swoich nerwów odnawiam świty rzeczy
Twarz ojca, który idzie z synem przez rosę po tajemnicę [pierwszych:
[do lasu,
Wróbla łpiącego szarym okiem za kiścią białego bzu,
Ślady po przelotach żurawi znaczone skrzypieniem drzwi
[do nieba,
Zmierzch zaplatający światło w jeziorze.

O świecie rzeczy pierwsze stają się ostatnimi
i są.

18 listopada 1996

Żyjemy, płyniemy

znajomym ze spływu kajakowego

Żyjemy, płyniemy
W mgnieniach, w poczęciach.

Wpółobjęci brakiem słów,
Rozdzieleni ich nadmiarem,
Zapatrzeni w inne pory dnia,
Nie rozłączeni, bo nigdy złączeni,
Nie zapamiętujemy siebie.

Blask twojej twarzy
Odbija się od wody,
Pełźnie po burcie łódki,
Która popłynie i nie zawinie
Do czyjegokolwiek obrazu.

Ale gdy oczy przemywam
W porannym jeziorze
I chłód przytula się do ręki,
Jestem z tobą
W rozkwitaniu dzieła stworzenia.

12 grudnia 1996

Odległość

On jest bardzo odległy od siebie.
On, białoskrzydły pływak, przez morze do siebie żegluję,
Ponad ziemskim koliskiem wzlatuje ku sobie,
Podziwiając żywoły i lot, wysokie drzewa i wszelki żywot,
Wznosi i stwarza siebie.

I mówi: tak od razu, natychmiast,
Nie dojdiesz, nie dopłyniesz, nie dolecisz do siebie,
Do tego kogoś, kto z odległego brzegu,
Jak z krawędzi zachodzącego słońca,
Wypatruje.

9 stycznia 1997

Niemowa

Ci, którzy zeszli z ostatniej ścieżki w noc i dzień,
Nie powiedzą ci nic.

Fakty nikną jak woda na słońcu.
Chmury brzemienne rozgania wiatr.

A usta krajobrazu najdłużej, choć niemo, otwarte:
Z zębami drzew, z działłami rowów, z językiem ziemi.

13 stycznia 1997

Michał Horoszewicz

Holocaust jako nieistnienie

Gdy w pradziejach ludzkości stopniowo uznawano, że zwycięzcom w zorganizowanych poczynaniach zbrojnych skuteczną stabilizację może zapewnić jedynie radykalna eliminacja podbitych ludów bez pozostawiania im możliwości odbudowy bytu i pomszczenia porażki, wówczas poczęło wyłaniać się ludobójstwo jako zamierzona zagłada określonej grupy narodowej, społecznej, religijnej czy rasowej, w celu domniemanej ochrony własnej strefy (terytorialnej, rasowej, ideowej, wierzeniowej) przed „innym”. W starożytności zdobywca mógł się szczyścić wytępieniem mieszkańców opanowanych terenów, w tym natomiast tysiącleciu wszystkie etapy zagłady bywały oznaczane wymyślną motywacją czy minimalizacją: czynnik sprawczy nie mógł dopuścić do oskarżenia go o ludobójstwo.

Posługiwano się więc – przykładowo – uwnioskowaniem założeń samego czynu: zaliczana do ludobójstw krucjata przeciw albigensom uchodziła za chronienie „christianitas” przed skażeniem heretyckim; w wiekach XVII-XVIII afromiewolnictwo, nie od dziś uznawane za transatlantycki Holocaust, uzasadniano przydawaniem Murzynom możliwości zbawienia wiecznego, wyrывая ich z domeny szatańskiej. Z kolei kazuistyka ziemi niczyjej (terra nullius) umożliwiała państwom zachodnim „odkrywanie” lądów zamorskich i sprowadzanie ludności autochtonicznej do niebytu: w obu Amerykach, w Tasmanii (wytępienie całkowite przed 1876 r.), w Australii (uchodzącej za jedyny kraj *założony na ludobójstwie*).

Druga dekada bieżącego stulecia wprowadziła nowy element: zaprzeczanie, nawet znowę milczenia. Oto morderca starał się przedłużyć rozpoznawanie i spowodować zapomnienie: zakładano, że ofiary, które przeżyły, poczną nużyć... Ormianobójstwo z 1915 r. negowała oficjalna polityka Turcji jako państwa sprawczego, wspierana przez rodzimych intelektualistów usłużnych wobec władzy, a z końcem lat dwudziestych na Zachodzie zaprzestano na co najmniej półwiecze prowadzenia dociekań. Wobec partyjnie „zadysponowanego” głodu na Ukrainie (Holocaustu głodowego) nadeszła pomoc zwłaszcza od Stolicy Apostolskiej, USA, Bułgarii i Nansena; nie tylko w Związku Radzieckim zaprzeczano natomiast drugiej fali głodu w latach 1930-1933, późniejszym czystkom i całej strukturze gułagowej: system

stalinowski otaczały w pojmowaniu zachodnim cienie i blaski, wszakże z przemożnym pragnieniem usuwania mroków poza strefę pamięci i świadomości. Wielu intelektualistów, głównie francuskich i angielskich, okazywało się w międzywojniu i po wojnie piewcami imperium stalinowskiego, świadomymi negacjonistami Kołymy: zaślepione umiłowanie Kraju Rad łączono z pomijaniem przekazów o zbrodniach. Skądinąd w relatywnie mniejszej skali powtórzyło się to w drugiej połowie lat siedemdziesiątych w odniesieniu do endobójstwa kambodżańskiego, przeprowadzonego przez jeden z najbardziej ciemnizyńskich reżimów w dziejach.

Główne ludobójstwo bieżącego stulecia – zaplanowane metodycznie i skrupulatnie wykonywane aż po kres klęski militarnej, obrosłe w rozległą literaturę dokumentacyjną i refleksyjną (z teologiczną włącznie) to Holocaust-Szoah. Nie może więc zaskakiwać fakt, że główne nurty negacjonizmu odnoszą się przede wszystkim do unicestwiania Żydów i do realiów obozów zagłady. Złożoność tego właśnie negacjonizmu dogłębnie przeświecła monografia „Denying the Holocaust – the Growing Assault on Truth and Memory” (London 1994, ss. XXI, 278). Autorka Deborah E. Lipstadt jest profesorem współczesnych studiów judaistycznych i holocaustowych w Emory University (Atlanta). Jej zdaniem amerykańska opinia publiczna przejawia przerażającą niewiedzę o Holocauście, staje się więc niezwykle podatna na negacjonizm w miarę wymierania tych, którzy przeżyli. Wspólne cechy wszelkich tendencji negacjonizmu to rasizm, ksenofobia i nade wszystko antysemityzm niewrażliwy na logikę (jak każda forma mentalnego uprzedzenia) – to opowiadanie się za spiskową teorią dziejów z Żydem jako wielkim sprawcą.

Negowanie Holocaustu jedynie marginalnie sytuuje się na obrzeżach RFN: dwa główne obszary „wytwórcze” to Francja oraz przesłaniające ją rozmiarami poczynani i „teoretyzowani” USA; jednakże negacjonizmy wyrastają stopniowo nie tylko w Europie Zachodniej, także w Kanadzie i Ameryce Łacińskiej, w krajach arabskich, a nawet w Japonii, Australii i Nowej Zelandii.

W fazie minimalizująco-uszlachetniającej pomniejszano dokonania i przydawano im uzasadniania: w Auschwitz stało się coś korzystnego dla świata; w obozach zagłady zginęło więcej Aryjczyków niż Żydów; Hitlera – który jako *człowiek sztuki i architektury* o zagładzie nic nie wiedział – zmusiła do wojny brytyjska polityka „ekonomicznego zduszania” Rzeszy; antysemityzm hitlerowski obwieszczano uprawnioną reakcją niemiecką na ataki ze strony międzynarodowego żydostwa. W fazie totalnego zaprzeczania w Auschwitz nic się nie

wydarzyło: hitlerowskie komory gazowe nigdy nie istniały, a pozostawione instalacje były w istocie krematoriami do spopielenia zwłok tych, którzy zmarli z różnych przyczyn, także w następstwie ludobójczych nalotów alianckich; Auschwitz okazał się ośrodkiem wyposażonym w basen pływacki, salę taneczną i urządzenia rozrywkowe (staje się to makabrycznym przetworzeniem centralnego założenia szkicu Jana Parandowskiego „Treblinka, ville d’eaux” z 1947 r.); pojęcie zagłady Żydów miało być produktem alianckich wysiłków zmierzających do zmontowania antyniemieckiej kampanii nienawiści.

Wiara negacjonistów w niezaistnienie Holocaustu prowadzi ich do formowania faktów wyobraźniowych i kształtowania „wirtualnej historii”¹. RFN była we współczesności pierwszym krajem przyznającym się do popełnienia ludobójstwa i poczuwającym się do aktów reparacyjnych – wszakże negacjonizm znalazł pomysłowe wytłumaczenie: oto powojenna nienawiść do Niemców była tak skrajna, iż uznali oni za niewykonalne wybronić się, zatem miast zwalczać zmyślane oskarżenie – przystali na samoobwinianie, gdyż miało to umożliwić im włączenie do „rodziny narodów”. Z kolei małego kalibru SS-mani fałszywie przyznający się do okropności nie popełnionych po prostu chcieli pozyskać względy zwyczajców (Francuz Rassinier, 1964); w odniesieniu do Holocaustu Trybunał Norymberski operował rozlicznymi dokumentami sfabrykowanymi przez służby alianckie, ale często autentycznie podpisanymi przez osądzanych, mających nadzieję na uzyskanie tą drogą wyrozumiałości sędziów – ponadto nie pojmujących zadawanych im pytań (Amerykanin Butz, 1976); to opanowane przez Żydów media wpoili w Niemców taki kompleks winy, że poczuli się zmuszeni do wypłacania bezprecedensowych kwot odszkodowawczych Żydom i państwu Izrael (Butz – wiązanie „mitu Holocaustu” z wyłudzonymi miliardami stanowi uwspółcześnienie tradycyjnego łączenia Żydów z nieprawnie osiągniętymi zyskami). Potrafiono wysunąć domniemanie, że konferencja w Wannsee, u progu 1942 r. dająca początek „ostatecznemu rozwiązaniu”, mogła się w ogóle nie odbyć (Niemiec Nolte, 1987), a hitle-

¹ Negowanie Holocaustu wskazuje, że irracjonalizm bywa fatalnie atrakcyjny nawet dla ludzi dobrej woli. Pomijając amerykańskich wyznawców „płaskiej ziemi”, warto wymienić (za A.D. Harveyem, *Collision of Empires – Britain in Three World Wars 1793-1945*, London 1992) dwie publikacje angloamerykańskie: P.K. Pik, *Człowiek na Wysokim Zamku* (1962) oraz D. Romeo, *Ucieczka z Czasu Pierwszego* (1972) – wywodzące, że zwyciężona na tym świecie Trzecia Rzesza trwa i rozwija się w innym wymiarze.

rowskie określenie „zniszczenie żydostwa” w istocie oznaczało *zniszczenie żydowskich wpływów i potęgi* (Butz).

We Francji środowisko negacjonistów skupiało początkowo pogrobowców międzywojennego i wchystowskiego antysemityzmu: „ideologów” oraz wykonawców wywożenia wytropionych Żydów do obozów zagłady; z czasem wyłoniło się pokolenie pozbawione korzeni okupacyjnych. Już w 1947 r. niewyżyty faszysta Bardèche jako pierwszy doszukał się w komorach gazowych po prostu pomieszczeń dezynfekcyjnych i obwieścił, że „ostateczne rozwiązanie” miało oznaczać przesiedlenie na wschód Żydów, będących zresztą głównymi sprawcami konfliktu przez podtrzymywanie traktatu wersalskiego. W 1964 r. Rassinier – były komunista i więzień Buchenwaldu – uznał oskarżanie nazistów o zagładę Żydów za wymysł syjonistycznego *establishmentu*. W 1978 r. Darquier de Pellepoix, wchystowski komisarz do spraw żydowskich, z hiszpańskiego azylu zapewniał, że nie było żadnego ludobójstwa Żydów, których celem ma być założenie w Jerozolimie stolicy świata. Tuż później Faurisson, podówczas profesor literatury na uniwersytecie Lyon-II, opiniował: rzekome gazowanie stanowi gigantyczne oszustwo polityczno-finansowe, przynoszące korzyści państwu Izrael oraz międzynarodowemu syjonizmowi.

W USA fundamenty negacjonizmu zapewniało zespolenie historii i konspiracji: z dopuszczalnego rewizjonizmu dziejów I wojny światowej (wybielanie Rzeszy hohenzollernowskiej, obciążanie aliantów) wyrosło przeświadczenie, że historii używano do usprawiedliwiania polityki rządowej; scenariusze spiskowe zmierzały do przydawania zwartości zjawiskom w istocie rozproszonym. Obronę Rzeszy rozpoczął już od maja 1942 r. – najwyraźniej jako pierwszy – App, późniejszy profesor literatury angielskiej w Scranton: koncentrował się na usprawiedliwianiu poczynań nazistowskich² i na gloryfikacji Hitlera; jego tezy dobrze syntetyzuje tytuł jego pamfletu: „Sześciomilionowy szwindel – za twarde marki szantażowanie narodu niemieckiego sfabrykowanymi zwłokami”.

Założony w Kalifornii Instytut Historycznej Rewizji (IHR), swymi publikacjami zapoczątkował przesuwanie negacjonizmu z pobocza ekstremizmu rasistowsko-antysemickiego w sferę akademickiej powagi. Nie oznaczało to rezygnacji z uznawania *Największego Łgarstwa*

² Nazifilstwo negacjonistów jest pojemne: dla nich nazizm stał się „alianckim kozłem ofiarnym”, Niemcy zaś okazały się „ofiara emocjonalnej i naukowej agresji świata” oraz „dojną krową” państwa Izrael.

w dziejach – łgarstwa Holocaustu za zagrożenie praw obywateli amerykańskich w ich własnym kraju; to żydowskie kłamstwa i propaganda miały spowodować klęskę Hitlera, tym samym klęskę Europy – i Ameryki. Intensywne docieranie negacjonistów amerykańskich do środowisk studenckich za pośrednictwem stosownych manifestów ogłaszanych w lokalnych czasopismach doprowadziło do podświadomego włączania argumentacji negacjonistycznej do mentalności studentów, którzy – choć mogli nie zgadzać się z negacjonizmem – na ogół uznawali istnienie „drugiej strony” problemu³.

Lipstadt przypomina o niemoralnym zrównoważaniu, co różnym historykom niemieckim (jak Hillgruber z Kolonii) pozwala uznawać, że czyny nazistowskie nie różniły się w istocie od postępowania alianckiego; z kolei Nolte z Berlina uważa, iż argumentacja negacjonistów nie jest bezpodstawna⁴, a ich motywy mają rzekomo być często szlachetne.

Negacjoniści to po części „niespełnieni politycy” lub działacze społeczni w poszukiwaniu upustu dla swych ambicji – ale również publicyści, nauczyciele, wykładowcy uniwersyteccy (filologowie i zwłaszcza historycy). Ogromna większość naukowców świata zachodniego oparła się fałszom, niektórzy jednak podtrzymywali negacjonistów w imię wolności słowa, swobody poszukiwań i niezależności intelektualnej (tak np. rzecznikiem Faurissona okazał się głośny lingwista Chomsky, nb. pochodzenia żydowskiego).

Począwszy od ukazania się w połowie lat sześćdziesiątych książki Morse’a „Gdy umierało sześć milionów – kronika amerykańskiej apatii”, w świadomości Stanów Zjednoczonych (także Kanady) tkwi

³ Skoro uznaje się, że teksty nie mają określonego znaczenia, które ustalają nie intencje autora, lecz interpretacje czytelnika, wówczas łatwo dojść do poglądu o „relatywnych prawdach”, gdy każdy układ konceptualny okaże się równie prawomocny jak stosowny inny. Ponadto niejasności legalistycznych zakazów mogą doprowadzić do tego, że – jak przestrzega Lipstadt – negacjoniści okażą się męczennikami na ołtarzu wolności słowa, a pierwsza poprawka do konstytucji USA posłuży do wyciszenia tych, którzy przeciwstawiają się bigoterii neonazistowskiej.

⁴ Odrzucenie długo utrzymywanego przekazu o wykorzystywaniu zwłok żydowskich do wyrobu mydła swoiście wsparło negacjonizm, dając początek stwierdzeniom w rodzaju: „Falsus in uno, falsus in omnibus”. Lipstadt ubocznie wzmiankuje konieczność przeszło dwukrotnego pomniejszenia głoszonej przez dziesięciolecia (głównie u nas i w krajach ościennych) liczby ofiar Auschwitz, ale nie zaznacza, czy i to miało – jak wolno domniemywać – jakieś odbicie w środowiskach rewizjonistycznych. W każdym razie płynie z tego przestroga, by dla celów krótkowzrocznie pomyślanej propagandy nie wyolbrzymiać cierpień.

zenujący problem moralny ich wstrzymywania się od jakichkolwiek poczynąń na rzecz unicestwianych społeczności żydowskich w Europie poddanej władzy hitlerowskiej (wydana u nas monografią Wymana „Pozostawieni swemu losowi – Ameryka wobec Holocaustu” omawiano w „PP” 9/1995, s. 263-266). Wykraczając poza dociekania samej Lipstadt, wolno się zastanawiać, czy zaatlantycki negacjonizm może w jakimś stopniu wynikać ze zmistyfikowanej próby oczyszczenia sumienia społecznego: skoro – wedle negacjonistów – narodu żydowskiego nie unicestwiano, to przecież w tejże optyce stawałyby się bezprzedmiotowe wszelkie krytyki amerykańskiej wobec niego inercji czy apatii w latach wojennych.

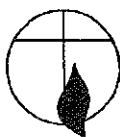
Wydawać by się mogło, że po tragicznej zagładzie Żydów dokonanej w przeważającym stopniu na ziemiach polskich kraj nasz pozostał nie immunizowany na wszelkie negacjonistyczne aberracje. Ale oto ukazała się „Wojna Hitlera” Davida Irvinga (celnie prześwietlona w felietonie „Adolf Wielki i Dawid Szalony” przez Jerzego Pilcha w „Tygodniku Powszechnym”, 22 III 1997, s. 16). Tak więc z monografii Lipstadt warto odnotować kilka konkretnych informacji o autorze, uznanym za jednego z najniebezpieczniejszych rzeczników zaprzeczania Holocaustu: propagator i apologeta nazizmu zaliczany do dziedziców Hitlera, którego na jednym z konwentykli IHR obwieścił *największym w III Rzeszy przyjacielem Żydów*; w pielgrzymce do górskiej siedziby Führera pozyskujący doświadczenie duchowe; rzecznik obdarzenia Hessa pokojową Nagrodą Nobla; pozbawiony prawa wjazdu do RFN, Austrii, Włoch i Kanady; uznający w państwie Izrael oszusta, który wyciągnął z RFN ponad 90 mld marek jako odszkodowanie za *komory gazowe Auschwitz*, stanowiące przecież mit, który – zdaniem Irvinga – *niełatwo zemrze*, bowiem jest to *żydowskie oszukaństwo*.

Skądinąd należy też zasygnalizować – za „Spiskową teorią dziejów...” Stefana Zgliczyńskiego („Wiadomości Kulturalne”, 2 III 1997, s. 1, 4) – sugestie, zresztą nie zawsze nowatorskie, wysuwane w publikacjach skrajnej prawicy polsko-narodowej: „Szczerbiec” uznaje, że Żydzi sami siebie mordowali w obozach koncentracyjnych, alianci zaś przeszkadzali Niemcom w zwalczaniu chorób powodujących wysoką tam śmiertelność; gdyński „Wizerunek” proponuje dla każdego Żyda *krzesło elektryczne, jak przytrafiło się temu Danielowi Rosenbergowi*; „Myśl Narodowa Polska” grandilokwentnie zobowiązuje *narody świata do wyciągania wniosków dla ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Tych kilka opinii spośród bardzo wielu przytoczonych we wzmiankowanym artykule skłania do zacytowania

niezwykle znamiennego stwierdzenia Lipstadt, opartego na prywatnej rozmowie z anonimowym łącznikiem kalifornijskiego IHR (grudzień 1992): *Począwszy od upadku komunizmu negacjoniści w Ameryce Płn. i Europie Zachodniej współpracowali z podobnie zorientowanymi grupami w krajach wschodnioeuropejskich dla zakładania „mini” Instytutów Historycznej Rewizji* (tzn. wzorowanych na kalifornijskim); celem było przyciągnięcie zwłaszcza intelektualistów poszukujących skrajnego nacjonalizmu, wolnego od skaz nazistowskich.

Zatem i w Polsce ujawniają się nie tylko negacjonizmy już rodzime, najwyraźniej mogące korzystać z wzorów i doświadczeń zagranicznych, ale ponadto ekstremalnie sformułowane antyżydowskie „rozstrzygnięcia”, które śmiało wybiegają w jeszcze nie dookreślone jutro.

Nieselektywna pamięć o zbrodni uchodzi za czynnik współkształtujący pokój, za inspirację dla współczesnej moralności uniwersalistycznej; pamięć selektywna natomiast pozwala na manipulowanie samym pojęciem przestępstwa przeciw ludzkości. Z kolei przekaz totalnie sfabrykowany daje początek pamięci zmistyfikowanej czy raczej antypamięci: zaprzeczanie Holocaustu to rehabilitacja prześladowców i ustanowienie antysemityzmu nadrzędną racją moralną, to demonizacja uciemionych-wymordowanych i bezczeszczenie ich prochów, to apoteoza irracjonalizmu i wyzwanie rzucone człowieczeństwu.



Zbigniew Kubacki SJ

Wiara w społeczeństwie zsekularyzowanym

Doświadczenie Kościoła we Francji

W listopadzie 1996 r. biskupi francuscy wystosowali obszerny, prawie stustronicowy „List do katolików we Francji”. Wzbudził on duże zainteresowanie. Jest on rezultatem trwającej trzy lata refleksji biskupów nad wiarą we współczesnym społeczeństwie. Głównym jego autorem jest bp Claude Dagens. Na konferencji Episkopatu Francji w Lourdes w listopadzie 1994 r. przedstawił on raport pt. „Propozycja wiary we współczesnym społeczeństwie”. „List do katolików” jest kolejnym dokumentem, w którym biskupi analizują aktualną sytuację Kościoła i społeczeństwa oraz nakreślają główne linie ewangelizacji u progu trzeciego tysiąclecia.

List składa się z trzech części. Biskupi zaczynają od analizy sytuacji, w jakiej znajdują się katolicy francuscy. Obecna sytuacja prowadzi Kościół do pogłębionej refleksji nad istotą wiary chrześcijańskiej, co jest tematem drugiej części tekstu. Część trzecia jest poświęcona roli Kościoła we współczesnym społeczeństwie.

Zgodnie z tytułem dokument jest adresowany przede wszystkim do katolików francuskich. Biskupi odwołują się w nim do ich doświadczeń, trudności, krytyk i oczekiwań. Jak podkreśla bp Dagens, „List” nie jest tekstem doskonałym, nie podlegającym dyskusji. Przeciwnie, biskupi wzywają katolików francuskich do refleksji, dyskusji i debaty nad poruszonymi w „Liście” zagadnieniami.

Zrozumieć sytuację katolików we współczesnym społeczeństwie

Biskupi zaczynają od analizy społecznej. *Pod koniec XX w. katolicy we Francji mają świadomość, iż znajdują się w sytuacji krytycznej, której przejawy są liczne i niekiedy odczuwane z niepokojem.* Biskupi wskazują na spadek częstotliwości praktyk religijnych i sa-

kramentalnych, spadek liczby powołań kapłańskich i zakonnych, mniejszą liczbę dzieci katechizowanych, utratę chrześcijańskiej tożsamości, trudności z przekazem wiary. Te i inne zjawiska prowadzą biskupów do stwierdzenia, że miejsce i przyszłość samej wiary chrześcijańskiej znajdują się we współczesnym społeczeństwie pod znakiem zapytania. W takiej sytuacji pokusą, której niektórzy ulegają, jest szukanie odpowiedzialnych za obecny kryzys i wzywanie do powrotu do *społeczeństwa chrześcijańskiego*. Biskupi przestrzegają przed tego typu postawami. Oni sami, jako katolicy i odpowiedzialni za Kościół we Francji, bez żadnego wahania akceptują społeczeństwo takie, jakie jest, naznaczone szczególnie przez indywidualizm i laickość. Odrzucają nostalgię za przeszłością. Nie myślą też o niemożliwym powrocie do tego, co nazywano społeczeństwem chrześcijańskim. Biskupi pragną kontynuować dzieło ewangelizacji we współczesnym społeczeństwie.

Jest ono naznaczone przemianami społecznymi i kulturowymi. *Równowaga minionej epoki znika, natomiast nowa równowaga jeszcze się nie ukonstytuowała*. Biskupi stwierdzają, że w ciągu całej swojej historii, szczególnie w Europie, Kościół jest związany ze starym systemem równowagi społecznej, który zanika. Kościół bowiem nie tylko potrafił odnaleźć swoje miejsce w tym systemie, ale był jednym z jego twórców. Natomiast, nowe społeczeństwo, które dopiero się tworzy, wymyka się Kościołowi. To tu, zdaniem biskupów, tkwi początek kryzysu dzisiejszego Kościoła we Francji i w świecie zachodnim.

KOŚCIÓŁ W SPOŁECZEŃSTWIE LAICKIM I PLURALISTYCZNYM. Zlaicyzowanie i pluralizm to kolejne dwie cechy współczesnego społeczeństwa. Francja jest jednym z krajów najbardziej zsekularyzowanych i zlaicyzowanych. „List” przypomina długą, bo trwającą przeszło dwa wieki, historię konfliktów między tradycją katolicką a tradycją laicką. Biskupi wyrażają życzenie, aby wzajemne uprzedzenia zostały przezwyciężone po obu stronach. Oni sami uznają *pozytywny charakter laickości*. Biskupi rozróżniają laickość, którą Kościół mógłby zaakceptować, od tej, która jest nie do zaakceptowania. Kościół – piszą biskupi – nie może przyjąć laickości, która określa siebie jako *ideologię konkurencyjną i antykatolicką*. Akceptuje natomiast tę laickość, która przedstawia się jako *środowisko instytucjonalne i jednocześnie jako stan świadomości, który pomaga w uznaniu rzeczywistości religijnej, szczególnie rzeczywistości chrześcijańskiej w historii i w społeczeństwie francuskim*. Uznając laicki charakter społeczeństwa francuskiego, biskupi jednocześnie domagają się, aby uznano Kościół za

instytucję biorącą czynny udział w budowie współczesnego społeczeństwa.

Jeśli chodzi o obecną sytuację Kościoła we Francji, biskupi uważają, że opozycja między tradycją katolicką, kontrrewolucyjną i konserwatywną, a tradycją republikańską, laicką, antyklerykalną i postępową, należy do przeszłości. Biskupi stwierdzają także, że katolicy stali się mniejszością w społeczeństwie francuskim. Obecnie we Francji Kościół nie jest w sytuacji dominującej, w jakiej znajdował się w wiekach ubiegłych. Odniesienia do Ewangelii i Kościoła są dzisiaj w społeczeństwie francuskim zjawiskiem wyjątkowym i rzadkim.

W tak nakreślonym kontekście biskupi piszą o misji Kościoła. Na wstępie stwierdzają, iż nie można, jak to sugerują niektórzy wewnątrz i na zewnątrz Kościoła, uznać całkowitej prywatności wiary, tego, że doświadczenie chrześcijańskie pozostaje bez żadnego bezpośredniego wpływu na rzeczywistość społeczną. Odrzucając zatem marginalizację wiary, biskupi jednocześnie realistycznie stwierdzają, że Kościół katolicki nie obejmuje całego społeczeństwa francuskiego oraz że nie domaga się on przyznania mu uprzywilejowanego miejsca w społeczeństwie. Niemniej Kościół jest zawsze i wszędzie Kościołem misyjnym, zwróconym ku wszystkim i otwartym na wszystkich.

Tak opisana relatywnie nowa sytuacja Kościoła jest dla katolików francuskich wyzwaniem i wezwaniem do pogłębienia osobistej wiary w Jezusa Chrystusa oraz do ewangelizacji.

Odkryć tajemnicę wiary

Druga część listu jest poświęcona istotnym zagadnieniom wiary chrześcijańskiej. Biskupi skupiają uwagę na trzech problemach. Po pierwsze, wskazują na konieczność pogłębienia wiary w Jezusa Chrystusa. Tematem centralnym jest tu człowieczeństwo Boga. Po drugie, poruszają trudny problem rzeczywistości i skandalu zła, który ich zdaniem, we współczesnym społeczeństwie jest główną przeszkodą na drodze do wiary w Boga. Po trzecie, podkreślają konieczność łączenia wiary chrześcijańskiej z życiem moralnym.

CZŁOWIECZENSTWO BOGA. Wzywając katolików francuskich do pogłębienia wiary, biskupi zwracają uwagę na istotne rozróżnienie między deistyczną wiarą w Boga a wiarą w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Jeśli w wiekach ubiegłych deizm naturalnie podtrzymywał wiarę chrześcijańską, w sytuacji obecnej jest on zakwestionowany w sposób radykalny. *Jeśli chodzi o nas – piszą biskupi – nie tylko wierzymy w Boga, lecz powierzamy się Bogu objawionemu*

w Jezusie Chrystusie. Kategoria teologiczna, za pomocą której biskupi opisują nowość Boga chrześcijan, to Jego człowieczeństwo. To stonkowo nowe pojęcie biskupi definiują następująco. Po pierwsze podkreślają, że człowieczeństwo Boga nie pomniejsza Jego boskości, przeciwnie, objawione w Jezusie Chrystusie pokazuje nam głębię i pełnię boskości. Po drugie, człowieczeństwo Boga pozwala nam zgłębić tajemnicę Trójcy Świętej. W Jezusie Chrystusie Bóg objawił się jako Ojciec dobry i miłosierny, całkowicie zwrócony w stronę ludzi, zainteresowany ich życiem i historią. Trudniej jest mówić o ojcostwie i sercu Boga, gdy pojmujemy się Go najpierw, a często i jedynie, jako boskość. Miłość Boga Ojca została w sposób szczególny objawiona w tajemnicy wcielenia i życia Jezusa Chrystusa. W Słowie, które stało się ciałem, Bóg objawił nam swoje człowieczeństwo. Bóg, stwierdzają biskupi, okazał się bardziej człowiekiem niż ludzie, jest ludzki w tajemnicy cierpienia i śmierci na krzyżu. Człowieczeństwo Boga objawia nam tajemnicę Trójcy Świętej jako całkowicie angażującą się w naszą ludzką historię. Tak opisana istota wiary chrześcijańskiej pokazuje wszystkim katolikom, iż ich powołaniem nie jest ucieczka ze świata, lecz że za przykładem samego Boga są oni wezwani do zaangażowania się w sprawy tego świata, by szczególnie służyć zepchniętym na margines społeczny przez obecny system polityczny, ekonomiczny i kulturalny.

WOBEC RZECZYWISTOŚCI ZŁA. Doświadczenie pokazuje każdemu z nas, że rzeczywistość i skandal zła są podstawową trudnością na drodze do wiary w Boga. Jak wierzyć w Boga po tym, co się wydarzyło w hitlerowskich i stalinowskich obozach koncentracyjnych? Jak można jeszcze mówić o dobroci Boga, skoro codziennie jesteśmy świadkami nienawiści, gwałtu i przemocy, których najczęstszymi ofiarami są osoby niewinne? Skandal zła kieruje spojrzenie chrześcijan na krzyż Chrystusa, by w nim medytować tajemnicę Boga ukrzyżowanego, ponieważ Bóg, w którego wierzymy, nie tylko nie jest na zewnątrz rzeczywistości zła, ale w pełni objawił się właśnie w samym sercu mocy zła. Na krzyżu Bóg przychodzi do nas, aby wziąć na siebie nasze zło. Dlatego – piszą biskupi – stać się uczniami Chrystusa, Zbawiciela, oznacza dla chrześcijan nie tylko przeciwstawienie się złu, ale także świadczenie o tej zbawczej sile, która ma swoje źródło w Jezusie i która buduje nowy świat, wyzwolony ze zła. Biskupi stwierdzają, iż tajemnica krzyża Chrystusowego objawia nam pełnię człowieczeństwa Boga właśnie w doświadczeniu zła. Tajemnica ta pozwala nam odkryć logikę działania Bożego. Jest to logika *bezbronnej Miłości*, miłości, która w sercu zła buduje nowy świat. Płodność Chrystusowego krzyża sprawdziła się w życiu całych pokoleń katoli-

ków. Biskupi podkreślają, iż jest to również wezwanie i powołanie obecnego pokolenia katolików francuskich.

ŻYĆ I DZIAŁAĆ WEDŁUG DUCHA. Refleksje nad tym, co stanowi o istocie wiary chrześcijańskiej dla katolików dzisiaj, biskupi kończą, podkreślając związek między wiarą a życiem moralnym. Jest to obecnie jeden z tzw. delikatnych punktów w Kościele katolickim. Biskupi francuscy są tego w pełni świadomi. *Od kryzysu zrodzonego przez recepcję encykliki „Humanae vitae”, sumienia, ukształtowane w społeczeństwie permissywnym, stały się niewrażliwe na nauczanie Magisterium, szczególnie w dziedzinie moralności seksualnej.* Wielu zadaje pytania: Czy do istoty wiary należy łączenie propozycji wiary z etyką? Czy proponując wiarę, nie powinno się raczej skupić całej uwagi na jej istocie – kerygmie, wykluczając moralność? Moralność stałaby się wówczas czymś pobocznym, pozostawionym autonomicznemu sumieniu każdego chrześcijanina. Zdaniem biskupów niebezpieczeństwo takiego myślenia polega na tym, że nie widać, w czym spotkanie z Jezusem Chrystusem może zmienić i nadać nowy sens naszemu życiu i naszemu działaniu. Wiara zostałaby zredukowana do czysto werbalnych, mniej lub bardziej intelektualnych deklaracji, nie mających żadnego wpływu na konkretne życie. Dlatego – stwierdzają biskupi francuscy – *nawet jeśli dzisiaj moralność jest jednym z problemów najbardziej delikatnych dla naszego Kościoła, należy zdobyć się na odwagę powiązania propozycji wiary z moralnością.* Związek ten jest konstytutywny dla doświadczenia chrześcijańskiego. Jednocześnie biskupi precyzują, iż życie chrześcijańskie nie polega przede wszystkim na przestrzeganiu norm etycznych. Przestrzeganie tychże norm jest rezultatem *bycia w Chrystusie*, które dla każdego chrześcijanina jest fundamentem i źródłem wolności i działania etycznego. zatem to nie normy moralne, lecz kontemplacja osoby Chrystusa i słuchanie Słowa Bożego winny najpierw i przede wszystkim oświecać i kształtować życie moralne katolików.

Kościół, który proponuje

W ostatniej części „Listu” biskupi francuscy przechodzą do zagadnień duszpasterskich, proponując kilka refleksji na temat pracy ewangelizacyjnej. Dlaczego i jak cały Kościół jest wezwany do ewangelizacji?

EWANGELIZACJA. Od początku biskupi podkreślają, iż ewangelizacja jest jednym z elementów tożsamości Kościoła: Ewangelizacja społeczeństwa zsekularyzowanego, ale także samoewangelizacja wewnątrz Kościoła. Biskupi francuscy piszą, że od kilku lat Kościół we

Francji, z jednej strony, doświadcza ubóstwa, osłabienia instytucjonalnego oraz zaniku uznania społecznego. Z drugiej jednak strony coraz bardziej żyje doświadczeniem wspólnoty. Wśród przejawów pozytywnych biskupi wymieniają prace licznych synodów diecezjalnych, coraz głębszą współpracę pomiędzy księżmi, stałymi diakonami a świeckimi, oraz fakt, iż coraz więcej zadań pastoralnych wewnątrz Kościoła jest powierzanych osobom świeckim.

KOŚCIÓŁ JAKO SAKRAMENT. Piszac o roli Kościoła we współczesnym społeczeństwie francuskim, biskupi odwołują się do soborowego określenia Kościoła jako sakramentu. Podkreślenie natury sakramentalnej Kościoła oznacza *jego zakorzenienie w tajemnicy, która go konstytuuje i nieustannie zmusza do decentralizacji siebie samego*. Po drugie, największą przysługą, jaką Kościół może oddać współczesnemu społeczeństwu, jest danie świadectwa o nadziei, która jest w nim. Po trzecie, Kościół winien głosić, że jedynie sam Bóg jest godny adoracji, oraz że w oczach Boga wszyscy ludzie są równi, bez względu na rasę, narodowość, czy kolor skóry. Biskupi stwierdzają, iż to podwójne przesłanie *może w niektórych momentach historii stać się przesłaniem prorockim, kiedy to Kościół ma do czynienia z roszczeniami państwa totalitarnego, lub kiedy prawa i struktury polityczne, ekonomiczne lub społeczne przeciwstawiają się poszanowaniu osoby i jej niepodważalnej godności*.

LINE DZIAŁANIA. Na zakończenie biskupi wskazują zasadnicze kierunki pracy duszpasterskiej i misji Kościoła. Po pierwsze podkreślają konieczność położenia większego akcentu na „duszpasterstwo propozycji”. Chodzi o takie duszpasterstwo, które wychodzi z inicjatywą, a nie jedynie ogranicza się do tych, którzy przychodzą do Kościoła, prosząc o sakramenty lub o inną posługę. Jako istotną dla Kościoła biskupi podkreślają posługę wśród ludzi biednych i potrzebujących we współczesnym społeczeństwie. Wielu katolików i instytucji kościelnych we Francji wybrało opcję preferencyjną na rzecz ubogich. Biskupi podkreślają też konieczność formacji chrześcijańskiej. Wspominają niedawne czasy, kiedy to w Kościele katolickim we Francji jedni uważali, iż Kościół winien być bardziej kategoryczny i jednoznaczny w swoim nauczaniu, inni zaś kładli nacisk na zaangażowanie społeczne Kościoła i przeciwstawiali się wszelkim przejawom nauczania. Zdaniem biskupów opozycja ta należy obecnie do przeszłości, gdyż rzeczywistość pokazała pierwszym, iż przekaz wiary wymaga czegoś więcej niż tylko autorytatywne nauczanie, a drugim, że zaangażowanie społeczne dokonuje się w imię pewnych podstawowych zasad, których nie należy tracić z horyzontu.

ks. Janusz Wiśniewski

Pecunia non olet

Wśród tematów poruszających tzw. opinię publiczną kwestia sytuacji materialnej względnie bogactwa Kościoła budzi chyba największe emocje. Znane powiedzenia: „Kto ma księdza w rodzie, tego bieda nie ubodzie”, czy obiegowe opinie typu: „znowu na coś zbierają w kościele”, „najpierw budują sobie pałac [o księżach], a potem dom dla Pana Jezusa” – są z jednej strony dowodem daru obserwacji i krytycyzmu przeciętnego Polaka, z drugiej strony świadczą jednak o jego małej wiedzy o Kościele.

Świadomość dwu wymiarów Kościoła, duchowego i materialnego, oscyluje między ekstremami: postrzeganiem Kościoła wyłącznie jako wspólnoty wierzących w Chrystusa lub tylko jako instytucji, z całym rozbudowanym aparatem administracyjnym i hierarchią. Przeniesienie akcentu na tajemnicę wiary Kościoła czy porównanie go do statku płynącego po wzburzonych morzach, który zawija do portu, ponieważ Jezus Chrystus jest z nim, sprawia, że każda obiektywna próba pisanja o jego materialnych podstawach czy potrzebach jest niezwykle trudna. Czyżby wstydliwą sprawą było pytanie o środki utrzymania księży i pracowników parafialnych, o źródła finansowania inwestycji budowlanych czy różnych dzieł miłosierdzia? Być może spojrzenie na rozwiązania w tej dziedzinie w innych krajach pozwoli czytelnikowi ośwoić się z prawdą, że o kościelnych pieniądzach można mówić bez emocji.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1993 r. w paragrafie 222 mówi wyraźnie o obowiązku materialnego wsparcia Kościoła przez wszystkich wierzących. Stwierdzenie to stanowi w wielu krajach podstawę systemu opodatkowania na Kościół, co uprawomocniają konkordaty w poszczególnych państwach. Prawo to nabiera szczególnej wymowy, kiedy się weźmie pod uwagę rozległe zadania Kościoła w dziedzinie religijnej, socjalnej, wychowawczej czy oświatowej. Sposób finansowania instytucji Kościoła zależy od stosunków między Kościołem a państwem, czego podstawą z kolei jest ustawa zasadnicza danego kraju. Można wyróżnić zasadniczo dwa modele stosunków między państwem a Kościołem w zakresie finansowania tego ostatniego: model identyfikacji i model nieidentyfikacji państwa z konkretną religią, światopoglądem czy ideologią.

W przypadku identyfikacji istnieje niebezpieczeństwo zagrożenia wolności wyznawania innych religii lub w skrajnych przypadkach – prześladowania wyznawców. Przykładem może być Rzesza Niemiecka w latach 1933-1945, której główna ideologia, narodowy socjalizm, wykluczała obecność jakiegokolwiek religii w życiu publicznym. Współcześnie podobny proces obserwuje się w krajach Bliskiego Wschodu, gdzie islam jest religią państwową. Nieco odmienny przykład stanowią państwa byłego bloku socjalistycznego, w których oficjalną doktryną państwową była do 1989 r. ideologia marksistowsko-leninowska, charakteryzująca się wojującym ateizmem.

Jaskrawy kontrast stanowią kraje realizujące drugi model – zasadę nieidentyfikacji, polegającą na respektowaniu wielu wyznań i wolności sumienia obywateli. W grupie tych krajów można mówić o krajach religijnie obojętnych, jasno rozdzielających państwo od Kościoła (USA, Francja). Do tej grupy zaliczają się także kraje, w których wprawdzie istnieje prawny rozdział państwa od Kościoła, ale państwo stara się uznawać i wychodzić naprzeciw, a nawet wspomagać potrzeby religijne swoich obywateli, dąży do współpracy ze wspólnotami kościelnymi (Niemcy, Austria, niektóre kantony Szwajcarii). Model nieidentyfikacji obowiązuje np. w krajach Europy południowej, np. we Włoszech czy Hiszpanii, które po Vaticanum II ustanowiły rozdział prawny państwa od Kościoła. Na etapie wypracowywania podobnego modelu są kraje Europy północnej (Dania, Finlandia, Norwegia, Szwecja, Wielka Brytania).

Nowe uwarunkowania historyczne, społeczne i polityczne sprawiają konieczność wypracowania innego modelu współistnienia państwa i Kościoła w krajach byłego bloku socjalistycznego. Państwo i Kościół nie muszą być już traktowane jako przeciwstawne sobie, wrogie siły, lecz instytucje służące w różny sposób tym samym ludziom i celom.

W ramach opisanych modeli stosunków państwo – Kościół powstały różne systemy finansowania Kościołów: system składek, kolekt (USA, Francja, Holandia); system zadeklarowanych ofiar (Austria); podatek na Kościół (Szwecja, Dania, Szwajcaria, Hiszpania, Włochy). Trzeba pamiętać, że formy te często uzupełniają się wzajemnie lub dochodzą do nich inne źródła finansowania (np. dochody z majątków ziemskich, wpływy z dotacji państwowych, działalności gospodarczej itd.). Przypatrzmy się krótko wybranym krajom reprezentatywnym dla każdej z trzech form finansowania Kościoła.

Najbardziej wyraźnym przykładem finansowania Kościoła w systemie ofiar i składek są Stany Zjednoczone. Wśród 263,3 mln Amery-

kanów 86,5% to obywatele wyznający religię chrześcijańską (52,7% – protestanci przeróżnych denominacji, 26,2% – katolicy, 17,6% – wyznawcy chrześcijaństwa skupieni w tzw. wolnych Kościołach). Inne wyznania: muzułmanie – 1,9%, pozostałe – 11,6%. System ofiar wspomagających Kościoły Ameryki ma swoje korzenie w historycznym rozwoju tzw. Kościołów wolnych czy wolnościowych, które były kolebką wolnościowej myśli Amerykanów jako nośnika ich państwowości. Kolekty w Ameryce stanowią 50% wpływów Kościoła. Dzięki nim są finansowane instytucje parafialne, jak przedszkola, szkoły, cmentarze itp. Zbieranie kolekt polega na wręczaniu członkom wspólnoty parafialnej kopert z podanym celem kolekty i wysokością składki. Ofiarodawca zazwyczaj dokonuje kolekty imiennie, załączając czek. Kolekty są składane w różnych odstępach czasowych (co pół roku, kwartalnie itd.). Do tego dochodzą tzw. składki narodowe na projekty socjalne i charytatywne, np.: na rzecz Indian, ludności murzyńskiej czy krajów Trzeciego Świata. Każdy Kościół sam musi się uporać z problemem dotarcia do nowych członków (przez karty meldunkowe czy listy uprawnionych do głosowania) i pozyskania ich. W ostatnich latach stało się jednak niezbędne dofinansowanie instytucji kościelnych przez państwo, które np. dotuje szkolnictwo kościelne (Kościół katolicki jest właścicielem 7865 szkół podstawowych, 1418 średnich i 243 uniwersytetów). Ponadto Kościół ma dochody z posiadłości ziemskich (np. 19% w archidiecezji Chicago). Niekiedy umarza się Kościołowi podatek państwowy. Kościół w Holandii czy we Francji, również finansowany ze składek i ofiar, stanowi jaskrawy kontrast z Kościołem Ameryki pod względem zamożności.

Austria to jedyny kraj, w którym rzeczywiście jest zrealizowany system obligatoryjnego podatku. Konkordat między Stolicą Apostolską a Austrią zawarty 23 VI 1990 r. powołuje się na konstytucję z 1867 r. i jej paragraf, mówiący o zarządzie dobrami kościelnymi. Austria liczy około 8 mln mieszkańców, w tym chrześcijanie stanowią 90,5% (katolicy około 84,8%, protestanci – 5,7%). Podatek kościelny w Austrii nie ma państwowo-społecznego charakteru i dlatego zarządza nim Kościół, odwrotnie niż w Niemczech. Koszty zarządu są też większe (około 10%–15% całego podatku kościelnego) niż w sąsiednim kraju (w Niemczech suma ta wynosi około 3–4%).

Hiszpania liczy 39,2 mln mieszkańców, w tym chrześcijanie stanowią około 97,4% (katolików 97% i protestantów 0,4%). Sytuacja Kościoła hiszpańskiego jest ściśle związana z procesem przechodzenia od systemu monarchistycznego do demokratycznego. Konkordat zawarty 3 I 1979 r. ustala zasady finansowania Kościoła jako oparte

na opodatkowaniu obywateli, deklarujących pewien procent swoich dochodów na określone cele. Państwo zobowiązało się ponadto uwzględnić w swoim budżecie roczną dotację na rzecz Kościoła. Według statystyk z 1988 r. około 37% hiszpańskich podatników zdecydowało się przeznaczyć 0,5239% swoich dochodów na rzecz Kościoła, pozostała część społeczeństwa zadeklarowała się wspierać cele socjalne, kulturalne czy oświatowe. W przypadku braku określonej deklaracji państwo odciąga automatycznie 0,52% dochodu każdego obywatela na tzw. inne cele. Suma uzyskana z podatku pokryła zaledwie jedną trzecią wydatków Kościoła, a dwie trzecie musiało pokryć państwo.

Opisane formy finansowania Kościoła nasuwają wniosek, że rozwiązanie tej kwestii mimo swego uniwersalnego odniesienia do Kodeksu Prawa Kanonicznego zależy od danego kraju, co wynika z historycznego rozwoju danego społeczeństwa, rodzaju umowy między państwem a Kościołem, a także systemu politycznego i stanu gospodarczego kraju. Tam, gdzie Kościół był Kościołem państwowym, jak w Szwecji, Hiszpanii, Włoszech, ukształtowanie się systemu opodatkowania członków Kościoła jest efektem długiego procesu, u którego początków leżało całkowite finansowanie Kościoła przez państwo. Wydaje się, że system podatku na Kościół ma wiele pozytywnych stron w porównaniu z systemem kolekt i ofiar. Stwarza bowiem dobrą bazę materialną różnorodnej działalności parafialnej, daje zabezpieczenie materialne (pensji i rent) pracownikom Kościoła i funkcjonowania kościelnych organizacji wspomagających biedniejsze Kościoły w innych krajach (Adveniat, Renovabis itd.). System kolekt i ofiar stwarza niebezpieczeństwo zbyt dużego wpływu (czasem negatywnego) zamożniejszych parafian na całą wspólnotę kościelną lub partykularyzmu poszczególnych parafii, zwłaszcza bogatszych, ze szkodą dla inicjatyw ogólnokościelnych. Jednocześnie warto wspomnieć o ujemnych stronach systemu podatkowego, jak chociażby o niebezpieczeństwie zaniku poczucia przynależności do konkretnej wspólnoty parafialnej, utożsamianiu przynależności kościelnej z płaceniem podatku kościelnego, czy – od strony duszpasterskiej – spadku zaangażowania pracowników.

Powyższy artykuł mógłby się stać przyczynkiem do dyskusji o bazie materialnej Kościoła w przyszłości i skromnym impulsem do refleksji na ten temat dla ludzi odpowiedzialnych za Kościół, a więc chyba nas wszystkich. A więc nie bójmy się myśleć i powiedzieć: Pecunia non olet.

Eugeniusz Kośmicki

Globalne problemy ochrony środowiska

W 1992 r. utworzono w Niemczech Radę Naukową Rządu Federalnego ds. Globalnych Zmian Środowiska¹. Jest ona zobowiązana do przedstawienia co roku raportu na temat zagrożeń środowiska, jako informacji dla rządu niemieckiego i jego agend, a także dla szerokiej, zainteresowanej publiczności. Radę stanowi dwunastu członków, mających szczególną wiedzę i doświadczenie w zakresie problemów ochrony środowiska. Rada dysponuje biurem w Bremerhaven. Opracowała już cztery raporty.

Ostani raport naukowy „Świat w przemianach: drogi do rozwiązania globalnych problemów środowiska” zasługuje na szczególną uwagę. Składa się z następujących części: „Społeczne przesłanki rozwiązania globalnych problemów środowiska”, „Międzynarodowe umowy na rzecz rozwiązania globalnych problemów środowiska” oraz „Podsumowania wypowiedzi i zaleceń”. Według raportu podstawowe kierunki przemian pozostają i wzmagają się raczej; nie widać korzystnej zmiany sytuacji. Dlatego też konieczna się staje zarówno poprawa społecznych przesłanek rozwiązania globalnych problemów ochrony środowiska, jak również umowy międzynarodowe, wskazujące niezbędne sposoby i narzędzia do kontroli i ograniczania zagrożeń.

Wśród społecznych przesłanek rozwiązywania problemów środowiska Rada wskazuje: rozwój świadomości i edukacji ekologicznej, wymianę wiedzy i transfer technologii, powstawanie odpowiednich instytucji i organizacji międzynarodowych, a także kwestię przyrostu i lokowania się ludności świata. Jest charakterystyczne, że w większości międzynarodowych deklaracji i konwencji podkreśla się już problem świadomości ekologicznej i edukacji ekologicznej. Postrzega-

¹ Niniejsze uwagi powstały na marginesie lektury raportu tejże Rady, zob.: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, *Welt im Wandel: Wege zur Lösung globaler Umweltprobleme*, Jahresgutachten 1995, Berlin – Heidelberg 1996.

nie problemów ekologicznych przez ludność jest też ważne w procesie koniecznych zmian sposobów produkcji i konsumpcji. Edukacja ekologiczna pomaga określić działania szkodliwe dla środowiska i prowadzi do nowych zachowań, korzystnych dla środowiska. Obecnie upowszechniła się w świadomości społecznej koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju (ang. sustainable development). Wymaga ona jednak skonkretyzowania w różnych strefach działania człowieka w środowisku².

Zwiększenie transferu nowoczesnych technologii lepiej chroniących środowisko zalicza się już od dawna do klasycznych wymogów polityki rozwojowej. Szanse w tym zakresie nadal nie są jednak wykorzystane. Proces transferu wiedzy i technologii odbywa się obecnie w warunkach dominacji procesów rynkowych i konkurencyjnych. Dostęp do istniejącej względnie nowej wiedzy łączy się często z dużymi wydatkami na kształcenie i badania. Obecnie problem dostępu do wiedzy i technologii staje się przedmiotem regulacji międzynarodowej (nowe regulacje w zakresie patentów względnie prawa do własności intelektualnej). W przyszłości na znaczeniu zyska na pewno odpowiednia koordynacja polityki ekologicznej i rozwojowej z jednej strony oraz polityki przemysłowej i handlowej z drugiej.

W zakresie globalnych problemów ochrony środowiska na znaczeniu zyskuje kwestia odpowiednich instytucji i organizacji. Instytucje to trwałe, wzajemnie powiązane reguły i praktyki, które określają zachowania, ograniczają aktywność i formułują oczekiwania. Instytucje przyjmują formę organizacji (struktury biurokratyczne) i mechanizmów regulacyjnych, które niekiedy nie podlegają formalnym strukturom organizacyjnym. Od czasów Konferencji Środowiskowej w Sztokholmie (1972) podpisano i ratyfikowano ponad 60 multilateralnych umów w zakresie ochrony środowiska. Różne rodzaje działań w tej mierze można podzielić następująco: bezpośrednie sterowanie przez mechanizmy nakazów i kontroli (zakazy, nakazy, normy, wartości graniczne); pośrednie sterowanie przez wpływanie na warunki ramowe działania adresatów (charakterystyczne jest tutaj sterowanie procedurami, zasobami i organizacjami); bezpośrednie i pośrednie sterowanie wychodzące bezpośrednio od istniejących już instytucji. Globalną politykę ekologiczną nadal charakteryzuje brak nadrzędnych instancji sterujących (w formie „rządu światowego”). Dlatego polega

²Szerzej zob.: E. Kośmicki, *Geneza i podstawowe elementy koncepcji trwałego rozwoju*, „Gospodarka Narodowa”, nr 4/1996, s. 22-25.

ona na poziomych samokoordynacjach państw narodowych – wykorzystujących zarówno instrumenty bezpośrednie i pośrednie. Rozwinęła się ona dopiero na początku lat siedemdziesiątych, gdy raporty Klubu Rzymskiego pozwoliły zrozumieć, iż chodzi o problem wspólny dla wszystkich. Dążenie do wprowadzenia bardziej efektywnej międzynarodowej polityki ekologicznej pojawiło się dopiero w latach osiemdziesiątych. Jego wyrazem było ustanowienie porządku prawnego celem ochrony stratosferycznej warstwy ozonowej (konwencja wiedeńska z 1985 i protokół montrealski z 1987), opracowanie raportu Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju ONZ (tzw. Raport Brundtland, 1987 r.), podjęcie dyskusji o konieczności ochrony klimatu globalnego. Jak dotąd polityka ekologiczna osiągnęła apogeum podczas Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro (czerwiec 1992), gdzie przyjęto takie dokumenty, jak Deklaracja z Rio i Agenda 21, a także opracowano konwencje o zmianie klimatu i różnorodności biologicznej oraz deklarację o międzynarodowej współpracy na rzecz ochrony lasów. Zgodnie z podstawową zasadą suwerenności narodowej konieczna jest zawsze zgoda reprezentacji narodowych. Proces podejmowania decyzji odbywa się więc w sposób tradycyjny. Dlatego wprowadzenie w życie uzgodnionych już umów międzynarodowych jest nadal trudne.

Koordynacji ważnych działań na rzecz ochrony środowiska służy utworzona w 1993 r. Komisja ONZ ds. Trwałego Rozwoju (Commission on Sustainable Development, CSD), która ma czuwać nad wprowadzeniem w życie ustaleń Szczytu Ziemi w Rio. Wzrasta także znaczenie międzynarodowych organizacji pozarządowych, jak: Rady Biznesu na rzecz Trwałego Rozwoju (Business Council for Sustainable Development), składającej się z przedstawicieli gospodarki zaangażowanych w działania na rzecz ochrony środowiska, Rady Planety Ziemi (Planet Earth Council) składającej się z osobistości politycznych i ze świata kultury, a także takich organizacji, jak: Europejska Rada Biznesu na rzecz Trwałej Przyszłości Energetycznej (European Business Council for a Sustainable Energy Future) czy Międzynarodowej Rady na rzecz Lokalnych Inicjatyw Ekologicznych (Council for Local Environmental Initiatives). Instytucje te można rozwijać, poprawiając mechanizmy decyzyjne w zakresie podpisywania i ratyfikowania konwencji i protokołów, w większym zakresie wykorzystując do ochrony globalnych dóbr ekologicznych siły rynkowe, a więc podatki, opłaty specjalne czy systemy certyfikatów, zwiększając prawa w zakresie informacji i uczestnictwa dla organizacji pozarządowych.

Do tej pozy ochrona środowiska jest nadal stosunkowo słabo umocowana nawet w ONZ. Wprawdzie już od 1973 r. istnieje Program Środowiskowy ONZ (United Nations Environment Programme), ale nie ma on charakteru wyspecjalizowanej agendy ONZ. Dlatego UNEP powinien poszerzyć swój zakres działania i przekształcić się w wyspecjalizowaną organizację ONZ (ewentualnie w wyniku połączenia z Programem Rozwojowym ONZ-UNDP). Na bardziej radykalne dążenia wskazuje koncepcja powołania Globalnej Organizacji Środowiskowej (Global Environmental Organization, GEO), która byłaby odpowiednikiem porządku gospodarczego GATT/WTO w zakresie ochrony środowiska. Układ Ogólny o Cłach i Handlu (GATT) został przekształcony w 1995 r. w Światową Organizację Handlu (WTO), która jest podstawową instytucją w zakresie regulacji handlu światowego. W takim wypadku GEO stałaby się forum formułowania i kontroli międzynarodowej polityki ekologicznej. Rada Naukowa popiera wymienione wyżej propozycje, gdyż rozszerzyłyby to znacznie możliwości wskazywania i rozwiązywania globalnych problemów środowiska.

Demograficzne warunki ramowe w zakresie globalnych problemów środowiska to: roczny przyrost ludności świata o 95 mln; wzrost tendencji urbanizacyjnych, przede wszystkim w krajach rozwijających się; zwiększający się nacisk migracyjny, w tym także do krajów europejskich i północnoamerykańskich. Przyrost ludności prowadzi bezpośrednio lub pośrednio do narastania konfliktów społecznych w wielu krajach, a nawet do wojen ludobójczych. Jest charakterystyczne, że 83% światowego przyrostu ludności ma miejsce na obszarach zurbanizowanych. Oznacza to przyrost w obecnej dekadzie o 75 mln rocznie. Dużym wydarzeniem w zakresie problematyki demograficznej była Międzynarodowa Konferencja o Ludności i Rozwoju w Kairze (1994), zwana w skrócie Konferencją Ludnościową. Według jej ustaleń podstawową przyczyną wysokiego przyrostu ludności świata jest słaba pozycja społeczna i gospodarcza kobiety.

W rozwoju globalnej polityki ekologicznej najistotniejsze są współcześnie umowy i konwencje międzynarodowe. Rada Naukowa wymienia w swym raporcie: Ramową konwencję o zmianie klimatu, Protokół Montrealski, Konwencję prawa morskiego, Konwencję o zwalczaniu tworzenia się pustyń, Konwencję o różnorodności biologicznej, ustrój prawny GATT/WTO. Poświęca dużo uwagi Ramowej konwencji o zmianie klimatu, a także Pierwszej konferencji państw stron tej Konwencji, która odbyła się w Berlinie w 1995 r. Niestety konferencja ta nie zakończyła się podpisaniem żadnego wiążącego protokołu. W czasie jej trwania podpisano jednak cztery ważne dokumenty:

Dokument o Wypełnianiu Obowiązków Konwencji – Mandat Berliński, Dokument o Joint Implementation – wspólnej ochronie klimatu, Dokument o transferze technologii oraz Dokument o utworzeniu stałego sekretariatu konwencji w Bonn. W Mandacie Berlińskim podkreśla się konieczność ograniczenia przez państwa uprzemysłowione emisji dwutlenku węgla do poziomu z 1990 r. i bezwzględnego podjęcia działań na rzecz zmniejszenia emisji gazów wywołujących efekt cieplarniany. W czasie obrad w Berlinie podkreślano, że efekty oddziaływania człowieka na klimat ujawniają się w długim okresie, natomiast drastyczne i działające w krótkim czasie środki są zazwyczaj drogie w porównaniu z gospodarką ukierunkowaną na odnowę klimatu, społeczeństwo zaś łatwiej akceptuje zmiany przebiegające łagodnie niż w sposób nagły. W celu uelastyczenia działań ochronnych Rada Naukowa zaleca instrument Joint Implementation („wspólnego wprowadzania”) z możliwością zastosowania systemu certyfikatów między państwami. Wprowadzenie Joint Implementation mogłoby zaowocować zmniejszeniem emisji, a jednocześnie umożliwiłoby krajom rozwijającym się dostęp do najnowszej technologii.

Za przykład sukcesu globalnej polityki ekologicznej Rada Naukowa uznała Protokół Montrealski, a także późniejsze poprawki do niego. Powodem powstawania tzw. dziury ozonowej są gazy zawierające chlor i brom (zwłaszcza freony i halony). Dzięki zrealizowaniu postanowień Protokołu Montrealskiego udało się zmniejszyć emisję gazów zagrażających warstwie ozonowej, chociaż ich maksimum w stratosferze wystąpi dopiero w najbliższych latach (w troposferze wystąpiło w 1994 r.). Jednakże powrót do pierwotnego stanu może nastąpić dopiero w połowie najbliższego stulecia. Wiadomo przecież, że warstwa ozonu jest najcieńsza nad Antarktydą, chociaż w Europie zmniejsza się o 5% w ciągu dekady (średnie i wysokie szerokości geograficzne).

W 1994 r. weszła w życie Konwencja prawa morskiego ONZ. Daje ona dobre podstawy – według Rady Naukowej – do regionalnych umów i współpracy. Wiadomo, że morza i oceany wypełniają wiele funkcji (transportową, utylizacyjną, zasobową). W zakresie transportu nadal wiele do życzenia pozostawiają statki (zwłaszcza tankowce) i ropociągi. Ponadto morza i oceany są silnie obciążone różnymi emisjami pochodzenia lądowego (m.in. z rolnictwa). W ostatnich latach wzrasta funkcja zasobowa – wydobywa się wiele surowców z dna morskiego, a zasoby zwierząt morskich eksploatowano w sposób rabunkowy (zwłaszcza ryby). Rada Naukowa podnosi zatem konieczność trwałego wykorzystania zasobów morskich. Pojawia się też konieczność zintegrowania zarządzania środowiskiem mórz

i stworzenia odpowiednich instytucji w tym zakresie, m.in. w ujęciu regionalnym.

Także w 1994 r. opracowano tekst Konwencji do zwalczania tworzenia się pustyń, która ma się przyczynić do zahamowania procesów pustynnienia, zwłaszcza na obszarach suchych Afryki. Konwencja ta nadal ma głównie charakter programowy – konieczne będą dalsze protokoły, aby funkcjonowała w praktyce. Jest charakterystyczne, że brakuje dotąd wszechstronnej konwencji międzynarodowej, która dotyczyłaby gleb. Kwestia pustynnienia byłaby jej elementem. Konieczna staje się pilna pomoc finansowa dla krajów, które są zagrożone nędzą, pustynnieniem i konfliktami społecznymi. Omawianą Konwencję należy więc powitać jako ważny krok polityczno-psychologiczny w kierunku ochrony gleb. Jednakże trudno znaleźć w niej konkrety, które umożliwiłyby realizację programów rozwojowych. Na szczególne podkreślenie zasługuje konieczność prowadzenia wszechstronnych, zintegrowanych badań terenowych nad procesami pustynnienia.

Współcześnie ma miejsce ogromny spadek różnorodności biologicznej. Od czasów wyginięcia dinozaurów (65 mln lat temu) zjawisko „erozji” genetycznej nigdy nie miało tak niepokojących rozmiarów. Wynika to ze zniszczenia i zmian przestrzeni życiowej (habitatów), różnych zanieczyszczeń, nadmiernego wykorzystania nieuprawnych populacji roślin i dzikich zwierząt jako pokarmu czy surowców. Według współczesnych danych ogólna liczba żyjących obecnie gatunków to 5–50 mln, przy czym jedynie 1,7 mln gatunków zostało dotąd opisanych. Wymieranie gatunków może wynosić 3–130 na dzień, co stanowi przyspieszenie naturalnych procesów nawet od 1000 do 10 000 razy. Konwencja o różnorodności biologicznej weszła w życie w 1993 r., po jej ratyfikowaniu przez 30 państw. Zakłada ona: narodową suwerenność nad zasobami genetycznymi, nadrzędność zasady trwałości utrzymania zasobów, udział lokalnej ludności w zyskach z wykorzystania zasobów. Do tej pory wiele założeń polityki gospodarczej jest niezgodnych z zasadami utrzymania różnorodności biologicznej. Dotyczy to systemu subwencji dla rolnictwa w Unii Europejskiej, a także handlu światowego (w obrębie GATT/WTO).

Do Konwencji o różnorodności biologicznej nie włączono dotąd kwestii ochrony lasów. Na konferencji w Rio przyjęto jedynie mało wiążącą Deklarację o międzynarodowej współpracy na rzecz ochrony lasów. Tymczasem lasy stanowią główną naturalną formę roślinności biosfery i są bardzo wartościowymi ekologicznie i ekonomicznie zasobami przyrody. Podlegają one współcześnie ogromnej eksploatacji, często o charakterze grabieżczym. Dotyczy to zwłaszcza lasów tropikalnych, ale także syberyjskich, himalajskich, a nawet północno-

amerykańskich. Rada Naukowa zaleca szybkie opracowanie protokołu leśnego w ramach Konwencji o różnorodności biologicznej, gdyż lasy stanowią jej integralny składnik.

Współcześnie cały świat stanowi jedność pod względem gospodarczym. Następuje globalizacja rynków zbytu, umiędzynarodowienie produkcji i własności, rosną powiązania handlowe, przede wszystkim ze względu na rozwój międzynarodowych przedsiębiorstw, obejmujących wiele państw. Od 1947 r. stosunki gospodarcze pomiędzy krajami reguluje GATT, od 1 I 1995 przekształcony w WTO. Podstawą działania GATT/WTO jest zasada wolnego handlu, która łączy się z niedyskryminacją i wzajemnością w stosunkach gospodarczych. Do tej pory handel międzynarodowy tylko w niewielkim stopniu uwzględniał ochronę środowiska. Dopiero WTO uwzględniła trwały i zrównoważony rozwój. Rada Naukowa uważa jednak, że integracja pomiędzy handlem międzynarodowym a ochroną środowiska jest nadal niedostateczna. Do tej pory bowiem nie ma zgodności pomiędzy regułami GATT/WTO a głównymi konwencjami międzynarodowymi. W przypadku konfliktu reguł handlu ze środowiskiem jednak – zdaniem Rady – to ostatnie powinno mieć priorytet.

Rad Naukowa Rządu Federalnego ds. Globalnych Zmian Środowiska podsumowując przedstawia najważniejsze przesłanki i zalecenia. Należy ciągle doskonalić zawarte konwencje międzynarodowe, a przede wszystkim wprowadzać je szybko w życie w poszczególnych państwach. Trudności w tej mierze pokazały m.in. wyniki konferencji w Berlinie. Jednakże do międzynarodowych uzgodnień dochodzi jedynie wówczas, gdy istnieją lub zostają stworzone odpowiednie przesłanki w poszczególnych państwach. Za ważny dla globalnej polityki ekologicznej Rada Naukowa uważa rozwój świadomości ekologicznej ludności i jej gotowość do działania ekologicznego. Rozwiązanie globalnych problemów ekologicznych zależy w dużym stopniu od trendów demograficznych na świecie; przyrost ludności, nędza i degradacja środowiska prowadzą już w wielu regionach do wzmożonej migracji do miast, także do Europy i Ameryki Północnej.

Podstawowe problemy, które podnosiła Rada w swoim pierwszym raporcie w 1993 r., a więc przyrost liczby ludności świata, długookresowa zmiana struktury atmosfery, straty różnorodności biologicznej, degradacja i utrata gleb, niedobór i zanieczyszczenia wód – pozostały, a nawet się wzmogły. W sumie raport Rady Naukowej daje wszechstronny przegląd globalnych zagrożeń ekologicznych oraz wskazuje na dotychczasowe osiągnięcia i istniejące jeszcze luki w dziedzinie globalnej polityki ekologicznej. Wiele problemów globalnych nadal wymaga intensywnych badań, a przede wszystkim rozwiązań praktycznych.

Z niedzieli na niedzielę

23. niedziela zwykła – 7 września. Mk 7,31-37

I przepętnieni zdumieniem mówili: „Dobrze wszystko uczynił. Nawet głuchym słuch przywraca i niemym mowę”.

Podczas swej działalności w Galilei Jezus dał się poznać jako Ten, który *dobrze wszystko uczynił*. Nie chodzi o to, iż zawsze Mu się udawało wszystko, co zamierzył. Tak nie było – przypomnijmy choćby klęskę misji Chrystusa w Nazarecie (Mk 6,5) – lecz, co ważniejsze, gdyby Ewangelie przekazały nam obraz Jezusa jako Kogoś, Komu Zawsze Wszystko Się Udaje, taka postać nie wykraczałaby poza odwieczny, znany w każdej kulturze i powielany w niezliczonych odmianach archetyp (a raczej stereotyp) Nadczłowieka. A Jezus Chrystus nie jest kolejną wersją bohatera klasycznego mitu. Jest człowiekiem i jest Bogiem; lecz Jego boskość nie wyręcza Go w byciu człowiekiem do samego dna i do samego końca. Jako człowiek wybiera i podejmuje decyzje. I tego właśnie – sfery Jego wyborów – dotyczą słowa: *dobrze wszystko uczynił*. To znaczy: wszystko, co uczynił, było dobre. Mamy tu paralelę z Boskim aktem stworzenia (Rdz 1,31), ale przeniesioną na płaszczyznę ludzkich działań. Jezus jest człowiekiem, który w każdym swoim akcie wyboru niezmiennie wybiera dobro. Czy do tego trzeba być Bogiem? Nie wiem. Faktem jest, że skażona grzechem natura ludzka nie zawsze umożliwia dokonanie właściwego wyboru. Chodząc i nauczając, uzdrawiając i dokonując cudów, Chrystus nie spotkał nikogo, kto byłby wolny od grzechu. Ale to przecież nie znaczy, by grzech był naszym nieuchronnym przeznaczeniem. Jesteśmy wolni, a wolność daje nam w każdej sytuacji możliwość wyboru i realizacji dobra. Zapewne nikt z nas nie jest w stanie zasłużyć na opinię: *dobrze WSZYSTKO uczynił*; warto jednak zdać sobie sprawę, że COKOLWIEK dobrze uczynimy, stajemy się w tym podobni do Chrystusa.

24. niedziela zwykła – 14 września. J 3,13-17

A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego.

Niepokojąca dwuznaczność słów „wywyższenie Syna Człowieczego”. Oczywiście, w wymiarze eschatycznym oznacza to, że imię Jego

wywyższono ponad wszelkie imię (Flp 2,9); ale droga do chwały zwycięstwa nad śmiercią wiedzie przez krzyż. Syn Człowieczy został wywyższony jak wąż na pustyni: przybity do drewnianego słupa i wystawiony na widok publiczny. Trzeba niemałej wprawy w myśleniu dialektycznym (typowym dla mentalności potomków Izraela), by w pełni pojąć sens owego „poniżającego wywyższenia”. Jeszcze trudniej nam zrozumieć i zaakceptować kategoryczne przesłanie tej wizji: nie ma innej drogi na szczyt niż ta, która prowadzi przez krzyż, cierpienie i upokorzenie. Nie chcemy, za nic nie chcemy pogodzić się z taką prawdą! Robimy wszystko, aby przed nią uciec. Wybieramy sobie takie szczyty, na które można się wspiąć łatwo i przyjemnie. To nic, że po drodze depcze się innych, słabych i bezbronnych. Ale za to jaka satysfakcja i słuszną dumą czeka nas na górze!

Tylko że biblijne „wywyższenie” ma także wymiar powszechny, ogólnoludzki. Każdy, kto spojrzał na węża wywyższonego na pustyni, nie umarł, lecz wyzdrowiał. Każdy, kto uwierzy w Chrystusa wywyższonego na Golgocie, nie umrze, lecz będzie miał życie wieczne. A co mają każdemu z nas do zaoferowania współcześni zdobywcy szczytów sławy, powodzenia, bogactwa, kariery, władzy?

Czy naprawdę chcesz być jednym z nich?

25. niedziela zwykła – 21 września. Mk 9,30-37

Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i służyć wszystkim.

Każdy, kto choć raz w życiu poczuł smak zwycięstwa nad rywalami – na podwórku pod trzepakiem, na boisku, w konkursie Miss Turnusu czy w wyborach prezydenckich – ten wie, jak upajająca radość kryje się w słowach „jestem pierwszy”. Nie wiem, dlaczego to uczucie nazywa się próżność, skoro towarzyszy mu tak obfita pełnia doznań. Czy możemy się dziwić ściślej elicie najbliższych uczniów Jezusa, że i oni w końcu stanęli do rywalizacji między sobą o pierwszeństwo? Stawka była wszak niebagatelna: kto będzie pierwszy w Królestwie...

Lecz rywalizacja wymaga znajomości reguł gry. Uczniowie myśleli może: kto z nas przewyższa innych krzepą, dowcipem, inteligencją i sprytem życiowym, ten zaskarbi sobie łaski Nauczyciela i zasłuży na palmę pierwszeństwa. To rozumowanie, oparte na dogłębnej znajomości życia i jego praw, okazało się jednak nietrafne. Dlaczego?

Przyszłość – to dziś, tylko cokolwiek dalej – napisał kiedyś Norwid. Królestwo Boże to nasz świat, tylko cokolwiek lepszy – myśleli zapewne wówczas apostołowie. Przypuszczam, że niejednemu z nas

myśl ta jest także bliska. Chrystus jednak stanowczo się temu przeciwstawia. Owszem, możemy i powinniśmy już tu, na ziemi, żyć według zasad Królestwa. Tylko że tu nie zapewnimy sobie w ten sposób spektakularnego zwycięstwa. Jeśli możemy na coś liczyć, to na cierpienie, znużenie, niezrozumienie i niewdzięczność. Marnie wypada porównanie tej listy z doskonałym samopoczuciem człowieka sukcesu, któremu wszystko przychodzi łatwo. A jednak apostołowie, gdy tylko zrozumieli różnicę, bez wahania wybrali drogę trudną i niecefektowną – i ośmielam się sądzić, że nie żałują tego wyboru...

26. niedziela zwykła – 28 września. Mk 9,38-48

Nauczycielu, widzieliśmy kogoś, kto nie chodzi z nami, jak w Twoje imię wyrzucał złe duchy...

Bezwarunkowe zaufanie i akceptacja przez Chrystusa owego bezimiennego tego, „kto nie chodzi z nami”, podejrzliwie i wrogo potraktowanego przez uczniów, jest dla mnie doskonałym źródłowym prawzorcem postawy ekumenicznej. Każdy, kto podejmuje działanie w imię Moje – mówi Jezus do uczniów – ten nie może być przeciwko nam; a kto nie jest przeciwko nam, ten jest z nami. Te słowa precyzyjnie wpisują się w kontekst poszukiwania drogi do jedności wszystkich, których łączy imię Chrystusa. Czynnikiem decydującym o powołaniu do jedności nie jest, jak się okazuje, wspólna przeszłość: nie tylko ci, którzy „chodzili z nami”, są współuczestnikami obietnicy zbawienia. Jedność wyznawców Chrystusa *zadana została wszystkim pokoleniom chrześcijan, poczynając od apostołów – wszystkim w pierwszym i drugim tysiącleciu* – powiedział Jan Paweł II podczas modlitwy ekumenicznej we Wrocławiu 31 V 1997 r. Sam Chrystus jednoznacznie zachęca nas do tego, byśmy wyzbyli się uprzedzeń i podejrzliwości, jaką wykazali się apostołowie wobec domniemanego konkurenta.

Stoimy u progu nowego tysiąclecia, podczas pontyfikatu Jana Pawła II, Wielkiego Budowniczego Mostów, który do najważniejszych zadań swej papieskiej posługi zaliczył *ustawiczne pogłębianie świadomości wspólnego daru pojednania z Bogiem w Jezusie Chrystusie i prowadzenie wszystkich ludzi dobrej woli, szukających szczerze prawdy i dobra, trudną drogą pojednania, bez którego nie może być jedności* (Wrocław, 31 V 1997). Trzeba dać świadectwo: dzieło pojednania potrzebuje wciąż nowych pracowników – i zdaje się, że nadeszła kolej na nas.

Krzysztof Wieczorek

sztuka

NASI PRUSOWIE

*Prusowie
Dzieje i kultura
ludu bałtyjskiego*

**Centralne
Muzeum Morskie
W Gdańsku,
18 IV – 15 VI 1997 r.**

Arcydzieło polskiego średniowiecza, Drzwi Gnieźnieńskie utrwaliły w spiżu nie tylko sceny z życia św. Wojciecha, ale i wizerunki sprawców jego męczeńskiej śmierci. Powstały one około 1180 r., a więc w czasie, kiedy „sprawa pruska” już od prawie dwustu lat domagała się rozwiązania, a nawet stawiała się problemem pałacym. Zarówno pokojowe misje, jak zbrojne rajdy władców Polskich okazywały się bezskuteczne. Na ponawiane wyprawy łupieżcze najbardziej narażone były tereny przygraniczne: Ziemia Chełmińska i Mazowsze.

Ośmieleni słabością rozbitej na dzielnice Polski, odważyli się zapuścić w głąb kraju, zagrozili Małopolsce. Próbujący z nimi układów Konrad Mazowiecki zwrócił się, wobec braku rezultatów po pomoc do Krzyżaków, a Bolesław Wstydlivy, władca Księstwa Sandomierskiego i Krakowskiego, przeciw Jaćwiegom wezwał pomocy Rusi. W rezultacie

walnej rozprawy z plemionami pruskimi w latach 1233-1283 z pomocą pomorskich i polskich książąt, terytorium między Wisłą a Niemnem zdobyte mieczem i ogniem Krzyżacy przekształcili we własne państwo.

Minęły wieki, zanim ocalała ludność pruska, ochrzczona pod przymusem i wymieszana z ludnością napływową ściągniętą głównie z Niemiec, porzuciła potajemne praktyki pogańskie w leśnych ostępach, zanim przestała, aż w XVII w., posługiwać się rodzimym językiem i zatraciła poczucie tożsamości. Z grupy trzynastu plemion bałtyjskich do dziś zachowały ją tylko Łotysze i Litwini.

Plemiona pruskie dotarły nad południowy Bałtyk z głębi kontynentu, z rejonu źródeł Dniepru i Dźwiny, około V w. przed Chr. W ciągu tysiąca lat, nim w te strony dotarły Słowianie, Prusowie zdążyli na dobre zagospodarować krainę jezior i przymorza – zagłębie bursztynowe. Cywilizacyjnie nie różnili się od sąsiadów, byli bowiem powiązani siecią lokalnych i kontynentalnych, lądowych i morskich szlaków handlowych, w tym Szlakiem Bursztynowym, przecinającym Europę z północy na południe aż po Rzym już w czasach starożytnych. We wczesnym średniowieczu odgałęział się on w rejonie dzisiejszego Wrocławia ku Łabie i krajom Europy Zachodniej.

Prócz bursztynu w bryłach i poddanego obróbce wywożono z Prus воск, futra, skóry. Sprowadzano zaś surowce: metale, w tym i szlachetne, wysokiej jakości broń: miecze, groty oszczepów, szyszaki oraz tkaniny, naczynia z brązu,

ozdoby. Broń i przedmioty z brązu wykonywano także na miejscu. Były to m.in. różne oryginalnie zdobione zapinki, zawieszki i ozdoby rzędów końskich. Od okolicznych ludów nie różnili się także sposobami budowy chat i grodzisk w miejscach trudno dostępnych, uprawą roli, hodowlą bydła i świń, łowiectwem, a łowienie ryb w morzu i jeziorach wymagało opanowania kunsztu budowy łodzi.

Z siecią szlaków handlowych na kontynencie oraz wzdłuż wybrzeży Bałtyku i Morza Północnego były powiązane dwie spore osady portowe: Truso u ujścia Wisły i Wiskiauten u ujścia Pregoty. Pierwszą zlokalizowano na południe od dzisiejszego Elbląga. Przebadana przez archeologów, została odtworzona na wystawie w postaci makiet. Już w momencie kiedy Wojciech przybył w ten rejon, straciła swoje znaczenie na rzecz prężnie rozwijającego się Gdańska. I kto wie, czy te ekonomiczne pretensje nie miały wpływu na wrogość, z jaką przyjęto misjonarza.

Wiek później los Truso podzieliło Wiskiauten. Powstające w środkowej, północnej i wschodniej Europie jedno po drugim w drugiej połowie X w. państwa przyjmujące chrzest z Rzymu lub z Bizancjum: Polska, Czechy, Dania, Szwecja, Ruś Kijowska, zablokowały pradawne szlaki handlowe. Tworzył się nowy ład. W sytuacji tej Prusowie nie umieli się znaleźć. Przywiązani do tradycji i archaicznych wierzeń, pozbawieni centralnego ośrodka władzy, skazywali się na izolację. A trudności ekonomiczne i niedobór żywności zmusiły do grabieży i w konsekwencji – odwetu ze strony sąsiadów.

Wystawa w Centralnym Muzeum Morskim w Gdańsku urządzona we współpracy z Muzeum Archeologicznym w Warszawie oraz jedenastoma innymi placówkami muzealnymi i instytucjami naukowymi, zajmującymi się problematyką pruską, wpisała się w obchody milenium Gdańska i 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha. Pokazano na niej przedmioty prawie wyłącznie pochodzące z wykopalisk archeologicznych, także najnowszych, wiążące się z życiem, obyczajami i pochówkiem plemion pruskich, na tle map, rysunków, powiększonych fotografii charakterystycznego krajobrazu, wreszcie wypisów ze źródeł historycznych oraz profesjonalnie, choć popularnie napisanych tekstów, które w całości zostały zamieszczone wraz z ilustracjami w katalogu wystawy.

Wystawa miała premierę w odrestaurowanym budynku położonym na Wyspie Królewskiej (Ołowiance), na wprost Żurawia nad Motławą. Pruska nazwa tej rzeki przetrwała do dziś, jak również setki innych nazw rzek, jezior, miejscowości i nazwisk w północnej Polsce, a nawet na Mazowszu. Przygotowana przez pracowników naukowych z Muzeum Archeologicznego w Warszawie: Annę Bitner-Wróblewską, Grażynę Iwanowską i Andrzeja Piotrowskiego, uwzględniła także odkrycia najnowsze, dokonane w czasie wykopalisk w latach 1995-1996 w rejonie Dzieżgonia, Świętego Gaju i Kwietniewa. Odkryto tam drogę-groblę użytkowaną już w pierwszych wiekach nowej ery. Tą drogą zapewne dotarł Wojciech na miejsce swej męczeńskiej śmierci. Na wystawie pokazano zakonserwowane

fragmenty grobli w postaci drewnianych belek konstrukcyjnych.

Znalazły się na wystawie także tajemnicze „baby” kamienne z okresu wczesnego średniowiecza, które, jak się przypuszcza, mogły być posągami przywódców plemiennych, a z Muzeum Zamkowego w Malborku wypożyczono imponujący posąg Krzyżaka, w symboliczny sposób zamykający „sprawę pruską”, ale zarazem otwierający dla Polski nie mniej dramatyczną „sprawę krzyżacką”.

Bardzo staranny i atrakcyjny kształt plastyczny wystawy to dzieło Jana Żabko-Potopowicza, któremu udało się ożywić przedmioty z wykopalisk, z reguły mało efektowne i trudne do pokazania.

Zainteresowanie Prusami, wzmożone w związku z obchodami świętowojskimi, uzasadnił Andrzej Zbierski, dyrektor Centralnego Muzeum Morskiego w Gdańsku, we wstępie do katalogu wystawy m.in. potrzebą poszukiwania dróg do nowej wspólnoty europejskiej, w której winny być ujawnione i zachowane możliwie wszystkie wartości, które tworzyli przez wieki mieszkańcy naszego kontynentu, wśród nich Prusowie bałtyjscy. Przodkowie niewiadomej liczby współcześnie żyjących Europejczyków. Nasi.

Krystyna Paluch-Staszkiel

PAPIESKIE ANIOŁY

Kolekcja obrazów Stowarzyszenia „Sacro-Art”

Kraków, czerwiec 1997 r.

Pięćdziesiąt monumentalnych (4 m x 10 m) obrazów aniołów składa się na niezwykle bogatą plastycznie kolekcję. Jej pomysłodawca, prezes Stowarzyszenia „Sacro-Art” Jan Oberbek, mówi, że to wszystko mu się przyśniło. Anioł i sen rzeczywiście pasują do siebie, mają ze sobą coś wspólnego: podobną ulotność, tajemniczość i dziwne balansowanie na pograniczu dwu światów. Może właśnie dlatego anioły tak bardzo lubią nawiedzać biblijne sny.

W czasie tegorocznej wizyty Jana Pawła II w Krakowie Stowarzyszenie zaprezentowało kolekcję w całości (7 płócien na frontonie Muzeum Narodowego, pozostałe wzdłuż promenady nad Wisłą). Ten malarski chór niebieskich duchów został zadedykowany Ojcu Świętemu – 50 aniołów na 50-lecie kapłaństwa – nie mogło więc go zabraknąć w czasie pielgrzymowania Papieża po Polsce. Ale trzeba też powiedzieć, że nie byłoby tej kolekcji bez Papieża. Ostatecznie to jego osoba tak entuzjastycznie przyciągała artystów i wyzwalała w organizatorach niespożyte energie twórcze.

Wcześniejsze ekspozycje poszczególnych obrazów, zawieszanych na krakowskich kamienicach, biurach czy kościołach, dawały

jedynie przedsmak powstałego zaledwie w rok przedsięwzięcia, które w pełni zaskoczyło i uwiodło nawet najbardziej sceptycznych.

Przygotowana przez Stowarzyszenie „Sacro-Art” kolekcja aniołów to istna mozaika technik, stylów malarских i ujęć tematycznych. Prawdziwa wariacja, w której poszczególne, tak bardzo indywidualne części stanowią ogniwa ciągnącego się łańcucha wynurzeń. Bardziej niż o wzajemnym uzupełnianiu trzeba by mówić o przenikaniu się tych obrazów, odgadywaniu się w nieskończonej rozmowie, której przysłuchuje się człowiek (artysta?).

Poszczególne obrazy to kolejne okna otwierane na różne strony tego samego świata *wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych*. Centralna postać anioła sprawia, że świat jest jeden, stanowi nieogarnione unum stwórczego dzieła Boga, gdzie ziemskie i niebiańskie nierozdzielnie splata się w przedwiecznym fiat istnienia. W takiej czy innej formie mówi o tym w zasadzie każde z płócien. Najczytelniejsze jest to oczywiście na tych obrazach, na których anioł jest bezpośrednio obecny w życiu ziemi czy w historii człowieka, rejestrowanej przez artystę w jej konkretnie dziejowym, sytuacyjnym lub krajobrazowym (a może nawet stylistycznym). Podobnie, choć bardziej abstrakcyjnie, pokazują tę prawdę obrazy, które zatrzymują się na funkcyjności anioła wobec świata i człowieka, przy czym funkcyjność niekiedy jest wyrażana jedynie próbą opisu natury niebieskiego ducha. Inaczej to widać na obrazach, na których człowiek jest niejako wpisany w anioła (albo

odwrotnie, jeśli ktoś woli). W tych obrazach najbardziej dochodzi do głosu personifikacyjność, a sam anioł albo mówi o tym, co w nas stamtąd, albo co stąd głęboko zanurza w siebie.

Jednoznaczna kwalifikacja poszczególnych płócien byłaby jednak zbyt dużym uproszczeniem, bo przecież każdy z tych obrazów dzieje się w świecie symbolu. Klasyczne greckie słowo „symbolon”, oddawane w języku polskim choćby przez „skład”, wyraża ideę pewnej całości, którą tworzą poszczególne części. Symboliczność rozgrywa się więc na różnych poziomach jednego domu. Podobnie jest w anielskich obrazach, gdzie położone jaśniej akcenty stanowią tylko przejścia do innych, może bardziej ukrytych zakamarków wyobraźniowych konstrukcji. Całościowe spojrzenie na kolekcję stworzoną przez artystów z Polski, Ukrainy, Rosji, Litwy, Meksyku – ludzi różnych wyznań czy nie identyfikujących się z określoną konfesją – wzmacnia jedynie takie przeświadczenie.

O krakowskim chórze aniołów trzeba powiedzieć, iż z zamierzenia był przedsięwzięciem o ekumenicznym charakterze religijnym (wszystkie obrazy zostały poświęcone). Na pewno nie chodziło tutaj o zakres religijności, która zostaje zamknięta jedynie w sferze estetyki, ale o taki, w jakim wyraz artystyczny staje się aktem wiary. Chyba właśnie dlatego oglądanie kolekcji jest prawdziwym misterium, obcowaniem z Tajemnicą, wchodzeniem w świat osobliwie swojski i jednocześnie zaskakująco nowy. W świat Boga, w którym nic się nie powtarza, a wszystko zarazem mówi o Jednym.

W kontekście wizyty Pielgrzyma Pojednania i Pokoju sacroartowska inicjatywa jest niezwykłą ilustracją papieskiego przesłania, dynamicznym znakiem dla chrześcijańskiej i ludzkiej przyszłości.

Alojzy Warot OFM



PROSTY CZŁOWIEK W AKCJI

Teatr Współczesny,
w Warszawie
Scena w Baraku

Tango
Sławomira Mrożka

scenografia – Marcin Stajewski
reżyseria – Maciej Englert
premiera w czerwcu 1997 r.

Świeżo otwarta Scena w Baraku Teatru Współczesnego istotnie mieści się w baraku, w którym dawniej były rozmaite warsztaty. Teraz mamy tu sympatyczną salkę na sto osób, skromną lecz funkcjonalną i zarazem dyskretnie elegancką. Wiadomo skądinąd, że dyrektor Maciej Englert pragnie na tej nowej scenie pokazywać przede wszystkim polską dramaturgię współczesną, szczególnie wartych uwagi autorów młodych, debiutantów. Życzyć należy, by materiału nie zabrakło zbyt szybko...

Na razie jednak na inaugurację barakowego teatru Englert wyreżyserował „Tango” Mrożka, które – co przypomina każdy sprawozdawca prasowy – we Współczesnym 32 lata temu miało olśniewającą premierę, przygotowaną przez ówczesnego dyrektora, Erwina Axera. Englert postanowił zmierzyć się z ową legendą powojennego teatru polskiego i udało mu się wyjść z tej próby więcej niż z honorem. Stworzył spektakl znakomity.

Englert nie tylko nie ingerował w tekst dramatu, ale posłusznie stosował się do didaskaliów, do sugestii Mrożka dotyczących scenografii, kostiumów, układów scenicznych – i wierność autorowi szczodrze mu się opłaciła. Muszę tu przy okazji poruszyć pewną sprawę; mianowicie Englert, chwalony przeważnie przez prasę za tę wierność, doczekał się jednak także paru nieco protekcyjnych sformułowań, mówiących o reżyserii niewidzialnej. Niektórzy recenzenci bowiem, zdrażając swoją ignorancję dotyczącą istoty pracy teatralnej, za „niewidzialną” uznają reżyserię klasycznego typu, skupioną na tworzonym dziele, nie eksponującą reżysera, nie popisującą się sobą; krótko mówiąc, reżyserię bez efektownych fajerwerków (nie znaczy to, że nie doceniam osiągnięć reżyserii „widzialnej”). A przecież jeśli spektakl ma starannie wyliczone rytmy i nastroje, jeśli imponuje maestrią zawodową, jeśli każda rola to kreacja znakomita, obmyślona w najdrobniejszym szczególe – a tak właśnie jest w przypadku „Tanga” – to jak, na Boga, można mówić z mentorskim grymasem o niewidzialnej reżyserii?!

Aktorsko premiera ta jest po prostu olśniewająca, dawno nie było w Warszawie przedstawienia tak zagranego. Zbigniew Zapasiewicz w roli Stomila, podstarzałego awangardzisty, uczesanego w obowiązujący tę formację kucyk, jest nieprzytomnie śmieszny i żałosny zarazem, umie pogodzić groteskowość postaci z jej wzruszającym chwilami człowieczeństwem. Zona Stomila, Eleonora, grana przez Martę Lipińską, to zagubiona nieco kobietka, swoimi przemowami i zachowaniem karykaturująca i tak karykaturalne „nowoczesne” idee męża; niespodziewanie poruszająca stając się w scenie, w której po ludzku, bez maski, rozmawia z Alą, narzeczoną syna, czyli Artura. Wiesław Michnikowski (w Axerowskim przedstawieniu grał Artura) w roli Wujka Eugeniusza buduje komiczną, dość odpychającą figurę, usiłującą bez rezultatu pogodzić poczucie własnej godności z bezwstydnym płaszczeniem się przed każdym, kto akurat jest górą. Babcia Danuty Szaflarskiej jest zabawną, zadziorną staruszką, dla której w życiu liczy się jedynie rozrywka. Krzysztof Kowalewski jako Edek konstruuje postać chama, by tak rzec, modelowego; w postaci tej głupota łączy się z cwaniactwem, strach przed silniejszym z pogardą dla słabszych. Dwójce młodych, Piotrowi Adamczykowi (Artur) i Ewie Gawryluk (Ala), nie potrzeba przy ocenie żadnej taryfy ulgowej, naprawdę dorównują swoim starszym kolegom. Artur, poszukiwacz zasad w popękanym świecie, jest jednocześnie figurą jednostkową, indywidualną, i symboliczną, budzącą politowanie, współczucie,

przestrach. Ewa Gawryluk stworzyła rolę bardzo ciekawą, nasyciła postać Ali prawdą nieszczęśliwego uczucia, cynizm natomiast, który zazwyczaj dominował w tej roli w innych inscenizacjach, został wzięty w cudzysłów; jej Ala udaje jedynie non-szalancję wobec życia.

Spektakl jest niesłychanie komiczny, ale nie przeradza się ani przez moment w błazenadę, zamazującą zawarte w tekście treści istotne. Jakże to treści? O czym jest dzisiaj „Tango”? Trzydzieści lat temu było pewnie o tym, co już się stało i o przyszłości najbliższej. Było diagnozą, opisem istniejącego stanu rzeczy i tego, co nieuchronnie musi nastąpić. Artur zaprowadził swoje porządki, zwycięstwo Edka wisiało w powietrzu. Widzowi z roku 1997 „Tango” zdaje się raczej przypomnieniem, pełniącym funkcję przestrogi. Są tacy, którzy nie mogą wytrzymać „nago na wietrze historii”, którzy bez osłony idei kurczą się ze strachu, tracą poczucie własnej tożsamości. I nie umieją wierzyć w samotności, pojedynczo – muszą znaleźć się w towarzystwie, najlepiej jak najliczniejszym. Jeśli inni nie chcą się przyłączyć do ich wspólnoty, angażują Edka, w beznamiętności swojej stwarzając Golema, nad którym nie będą umieli zapanować.

Najboleśniej wydawało mi się w tym przedstawieniu chyba sztyretwo, wymierzone w inteligentów, których niczego nie nauczyły doświadczenia historyczne; którzy nadal starannie pielęgnują swoje złudzenia wobec chama. Nie bez kozery Edek jest postacią tak wyrazistą, tak dosadnie opisaną. Żeby móc się bronić, żeby potrzebę tej

obrony pojąć, trzeba chama nazwać chamem; trzeba zrezygnować z eufemizmów. Edek nie jest „prostym człowiekiem”, jest spotworniałym jamochłonem, pragnącym połknąć świat. Jamochłonem, który poza potrzebami biologicznymi ma jedno tylko jeszcze pragnienie: pragnienie władzy.

Mroźek, od zawsze pełen obsesyjnego niemal strachu przed tym gatunkiem społecznym, ogłasza w „Tangu” alarm. Nie wolno przestać mieć się na baczności. Zwycięstwo Edka to przecież nie tylko efekt poczynąń Artura; to także rezultat ślepoty i naiwnej egzaltacji Stomilów. Jakież to niedemokratyczne, prawda? – mówić, że są figury, które muszą wchodzić tylko od kuchni i którym drogę na salony powinien zagrozić instynkt samozachowawczy właściciela mieszkania. Mroźek właśnie wygłasza poglądy bardzo niedemokratyczne, na które nasi dzisiejsi Stomilowie reagują z niesmakiem. Ale to pewnie w dużej mierze dzięki takim jak Mroźek „Tango” wydaje się dzisiejszej widowni jedynie ostrzeżeniem, nie zaś raportem z rzeczywistości.

Joanna Godlewska



FILMY DLA DZIECI – PORADNIK DLA RODZICÓW

Wrzesień to tradycyjnie początek szkoły i pora, kiedy w gazetach z upodobaniem pisze się o kłopotach oświaty. Rozważa się problem różnorodnych podręczników, podnosi się kwestie zmieniających się programów nauczania, wreszcie mówi się o braku odpowiedniej kadry pedagogicznej (ten wątek jest wstydliwie ucinany, gdy ktoś przypomni, że nauczyciel żyje chlebem, a nie etosem, i za pracę trzeba mu godziwie płacić).

Wszystkie te sprawy żywo mnie interesują, ponieważ jestem mamą 7-latką, który właśnie po raz pierwszy wkracza w szkolne mury. Ma już wszystko, co trzeba: wypchany tornister, worek z akcesoriami do gimnastyki i sporą dawkę strachu w oczach. Rozstajemy się przy wejściu do klasy. Próg dorosłości został przekroczony.

Kiedy upłynie pierwszy miesiąc bojów ze szkolną rzeczywistością, można będzie ocenić sytuację: jesteśmy z tarczą albo na tarczy. Tym, którzy wytrwali – nie grozi im wylanie, a dzienniczek mają umiarkowanie wypełniony uwagami – należy się nagroda. I wtedy na prośbę dziecka: – Mamo, czy pójdziemy do kina? – wypada odpowiedzieć twierdząco.

Tym razem proponuję Państwu zamiast typowej recenzji tekst

w stylu popularnych poradników: Jak pójść z dzieckiem do kina i przetrwać? (Obok tytułu filmu podaje jego ocenę mierzoną w gwiazdkach, skala szkolna od 1 do 6, po konsultacji z moim synem, Tomkiem.)

Wszystkim rodzicom o tradycyjnych upodobaniach można polecić filmy z wytwórni Walta Disneya, są to zwykle tytuły z gwarancją jakości (w naszym rankingu wszystkie: ****). A więc w tej kategorii mieszczą się: dostępny na wideo ubiegłoroczny przebój kasowy „Król Lew” – pełna dramatyzmu, ale i ciepła opowieść o trudnej drodze do sukcesu tronu w królestwie zwierząt, następnie „Dzwonnik z Notre Dame” – wzruszająca adaptacja powieści Wiktora Hugo, umiejętnie dostosowana do odbioru przez młodocianą widownię, wreszcie „Zakochany kundel”, film wprowadzony na ekrany przed wakacjami, ale sięgający do bajki z lat 50., kiedy to Amerykanie próbowali przekonać siebie i świat, że tygiel narodowości, który stopił się w jedną społeczność, dał w efekcie lepszą jakość. W latach 90. z pewnością nie wszyscy są zgodni co do tej tezy, więc pozostawmy bez zbyt daleko idących analiz warstwę fabularną o megalansie rasowej spanielki i kundla-przybłądy dzieciom, a wnioski – dorosłym.

Osobom, które zamiast nawet najlepszych technicznie filmów rysunkowych wolą opowieści z udziałem aktorów, proponujemy: „101 dalmatyńczyków” (****) – film, w którym obok niezrównanych psów można podziwiać kreację Glenn Close i zgrabnie przemycyony

wątek ekologiczny. Warto też wybrać się na „Pinokia” (****). Włoska baśń Collodiego o tym, jak samotny stary Gepetto wystrugał pajacyka z drewna i nazwał go Pinokio, a ten zapragnął zostać zwykłym chłopcem, jest powszechnie znana. Film odwołuje się do głównego wątku, wzbożając go o sugestię, że Gepetto (w tej roli Martin Landau) bardzo chciał być ojcem, a w normalnym życiu nie było mu to dane, i rozbudowując motyw Lorenzina (prześladowcy Pinokia – jego postać przypomina, że świat ludzki ma sporo wad). „Pinokio” to raczej baśń dla 5–8-latków, młodszy mogą się niektórych scen przestraszyć.

Za filmy zdecydowanie słabsze uważamy wspólnie z Tomkiem: „Matyldę” (**) i „Kosmiczny mecz” (*). Ta pierwsza to satyryczny obraz przeciętnej rodзинki amerykańskiej, w której dziwnym zbiegiem okoliczności córeczka woli książki od telewizji (!). Niestety, elementy groteskowe wzięły górę nad realistycznymi i film zatracił proporcje. W drugim przypadku film zasadza się na pogodzeniu popularności gwiazdy amerykańskiej koszykówki z NBA – Michaela Jordana – z niespójną fabułą o kosmitach, którzy chcą porwać popularnych bohaterów kreskówek; wszystkie pomysły, chwytły i gagi dzieją się na ekranie w obłędnym, przez nikogo nie kontrolowanym tempie, w rezultacie i dziecko, i rodzic mają wrażenie, że nie tyle obejrzeli film, ile raczej obserwowali 5 kanałów telewizji równocześnie.

Natomiast filmy, które zdecydowanie bardziej odpowiadały nasze-

mu temperamentowi i poczuciu humoru to: „Toy story” (****) – znakomita gawęda osadzona w świecie zabawek (film został w całości wykreowany drogą animacji komputerowej, a technika nie przesłoniła jego bardzo humanistycznego przesłania!), oraz przeznaczone dla nastolatków (i starszych nastolatków, jak lubią mówić o sobie rodzice) „Wściekłe gacie” (****) oraz „Golenie owiec” (****) – ambitne przedsięwzięcia Aardman Animations, nagrodzone Oscarami w swojej kategorii.

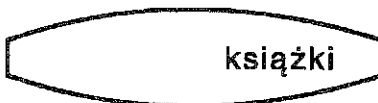
Zbliżając się do końca tego z konieczności pobieżnego przeglądu, chcę napisać kilka słów o tradycyjnym kinie obyczajowo-przygodowym. Niestety, ten gatunek przeżywa wyraźny regres. Oprócz godnego szczególnej uwagi pięknego serialu telewizyjnego „Droga do Avonlea” (*****) w kinach rzadko można wyłowić podobną perłę. Warto zatem zasygnalizować, że zupełnie dobrze ogląda się „Przygodę na Alasce” (****) – historię rodzeństwa, wybierającego się w góry, aby uratować ojca, pilota śmigłowca, który miał wypadek podczas burzy. Dla dzieci jest tu klarowna, czysta i pouczająca opowieść, dla dorosłych – wspaniałe zdjęcia Alaski (krajiny dziewiczej i nie znanej turystom z naszej części Europy).

Lista filmów, które wymieniliśmy, to plon półrocznych wypadów do kina. Mamy nadzieję, że nasze wskazówki okażą się przydatne dla innych. Filmy dla dzieci są rozrywką, ale również spełniają funkcje dydaktyczne i edukacyjne. Przypominam tę oczywistą z pozoru myśl po to, aby jeśli to możliwe, nie

odmawiać dzieciom ich przyjemności.

Wracam do wrześnieowych spraw, które stały się inspiracją dla tego tekstu. Czas mija. Dzieciom w szkole wyznacza go rytm dzwonek, klasówek, siniaków przynoszonych z boiska. Rodzicom odmierza go wywiadówki, wspólne czytanie lektur, czasem wypad do kina. Tym wszystkim, którzy rozpoczynają rok szkolny, życzę, aby szczęśliwie dobiegły do czerwca. Wiadomo, nie ma nic piękniejszego, niż WAKACJE!!!

Anna Pietrzak



książki

KRAJOBRAZ NAJBLIŻSZY

Stanisław Krawczyk
Błądzące

Wyd. EGO,
Stowarzyszenie Pisarzy Polskich
Katowice 1996, ss. 59

Zdarzają się raz po raz poeci – jakby na przekór regułom, definicjom i zasadom – którzy właściwie poetami być nie powinni. Talenty i predyspozycje osobowościowe kwalifikują ich raczej na szeregowych dobroczyńców ludzkości, gdyż nie są ani patetyczni, ani ekstatyczni, ani w ogóle szczególnie ekspresyjni. Posługują się mową prostą,

zgrzebną, rzadko inkrustowaną ozdobnikami, niezbyt bogatą w metafory i inne ozdobniki poetyckie. Takim wybrukiem artystycznej natury jest dla mnie Stanisław Krawczyk, twórca niezwykle skromny i dyskretny, „brat mniejszy” górnolotnego poetyckiego rozwoju.

Krawczyk debiutował jako człowiek już dojrzały, po czterdziestce, tomem wierszy „Przedpokój – Las mieszany” (1981), a następnie wydał skromnie, bez hałasu, kolejne książki poetyckie – razem 8 zbiorów. Jeden z nich – „Dusze zwierząt domowych” (1993) – jest wyborem z całości, wyborem niezbyt obszernym, ocalającym decyzją autora tylko część jego dorobku. Poezja Krawczyka, tak jak jego życie, toczy się zdecydowanie na peryferiach świata, w *krajobrazie najbliższym* jego „małych ojczyzn”, tej przyrodzonej – Ziemi Częstochowskiej, i tej wybranej – Śląska. Zamieszkały od lat w Czerwionce koło Dubieńska (woj. katowickie), jest wierny zarówno duchom swych ojców, jak i nieefektywnym realiom, może wręcz brzydocie otaczającego go na co dzień pejzażu. I może właśnie to miejsce pokryte hałdami, upstrzone kominami kopalń, związane z ciężką pracą, potem, cierpieniem oraz brakiem złudnych miraży piękno-uchodźstwa i niefrasobliwości, ukształtowało chropawą frazę tych wierszy, ich zgrzebną najczęściej prostotę i ciężar ich horyzontów.

Tematyka wierszy Stanisława Krawczyka obraca się wokół domu, rodziny, pracy, spraw dnia codziennego, dotyka konkretnych życia, ucieka od abstrakcji. A przecież, jakby prawem kontrastu wobec twardej,

brutalnej rzeczywistości, z której wyrasta to życie i ta twórczość, poezja Krawczyka ciąży ku klasycznej harmonii, tęskni za śpiewnością i idealnym pięknem. Słowo odbija się tutaj często od konkretnych szczegółów istnienia jak od trampoliny, by zataczając łuk w przestrzeni ducha, otrzeć się o blask świętości, o metafizyczny promień. Wszystkie te karkołomne akcje są prawie niezauważalne, cuda dokonują się w tych wierszach mimochodem, w przelocie, jakby bez udziału świadomości i woli poety. W wierszu „Jestem twoim darem” odbywa się mimowolne prawie przemienienie niepoety w poetę i na powrót w uczestnika życia zanurzonego w racjonalizm świętości:

*nie każ mi chodzić
z obłokiem w głowie
ani wierzyć we wszystko
czego nie widziałem*

*jestem więc muszę zmieniać
przewidywać kroki
przywoływać do posłuszeństwa
przedmioty.*

Życie jest obowiązkiem, może stać się udręką, ale może też poddać się magii miłości, współczucia, przeistoczeniu w dobro i piękno. Aktywne współobcowanie z drugim człowiekiem, a także ze wszystkim, co żyje, może nadać prawdziwy sens istnieniu. Gdy w wierszu „Dusze zwierząt domowych” poeta mówi: *wpasowane w codzienność / użyteczne na każde wezwanie / dusze zwierząt domowych / mają w urzędzie zapisać niebo* – poczuwamy się do solidarności z naszymi braćmi – zwie-

rzędami. A gdy czytamy króciutki liryk: *Dziękuję Ci Panie / że zesłałeś na mnie miłość psa // nie boję się teraz / nieznannej godziny* – wdzięczność i czułość poety staje się dla nas kluczem do bramy innego, duchowego świata, wypełniającego niewidzialnym promieniowaniem cały widzialny, realny świat.

W wyborze wierszy „Dusze zwierząt domowych” znajduje się cykl zatytułowany „Pieśni”. Dziwne to pieśni, mało efektowne i mało odświętne. Jak wszędzie w poezji Krawczyka jest w nich obecny kraj – obraz hałd, grobów i kamieni, domów rodzinnych i przedmiotów codziennego użytku. Jawi się też tu ułomna, kaleka świętość, świętość na miarę skromnej, bezpretensjonalnej egzystencji. Chociaż motywy religijne są bardzo wyraziste w tej poezji, Krawczyk nie wznosi hymnów na cześć Matki Bożej Królowej Świata ani wspaniałości Stwórcy i Jego dzieła. On mówi tak:

*Matko Boża naszych kuchni
Mario Czysła od łazienek
ocal wodę w każdej studni
wszyscy święci nasi święci
co nas zostawiacie w polu
jak Pan syna jak brat brata
raz popatrzcie przez zakłęcie
aby kamień na kamieniu
stary wapien młody granit
trwał w spojeniu
i ocalcie
od ciemności*

Troska poety jest skierowana ku sprawom prostym, zwyczajnym – kuchni, studni, budowie domu. Poeta prosi także o mądrość, o jasność widzenia, o wiarę. W ostatnim cyklu

wyboru znajdują się fragmenty poematu „Droga”, wydane także jako osobna całość. Są to stacje Męki Pańskiej rozpisane na siedmiersowe półsonety i zaopatrzone w czterowersowy prolog i epilog. W tym zapisie Drogi Krzyżowej można odnaleźć znaki wrażliwości moralnej i emocjonalnej poety, który zawsze utożsamiał się z prostym, uciemnionym, cierpiącym człowiekiem, uosabiającym tu, na ziemi, żywot Chrystusa. Nie ma jednak w tych fragmentach patosu, przesadnej grozy, epatowania bólem. Według Krawczyka cierpienie jest naturalnym elementem ludzkiego życia – jak narodziny i śmierć – i właśnie w pokorze poety wobec wyroków Opatrzności kryje się cała jego szlachetność i godność przekraczająca niepostrzeżenie granice transcendencji. W prostocie epilogu „Drogi” poeta zawarł wysublimowaną mądrość wielu pokoleń i wielu stronic Świętych Ksiąg: *Kto widział Go idącego w płaszczu nieba, / zrozumiał rozpad Babilonu i pustkę piramid. / Na ziemi chłopca, który dźwigał pusty chlebak / i nigdy nie powiedział: Ja jestem wybrany.*

Wartość moralna i dyskretny urok poezji Krawczyka tkwi przede wszystkim w postawie skromności, nieagresywności wobec świata. Tytuł ostatniego zbioru wierszy – „Błądzą” – podkreśla tę poboczną, marginalną rolę, jaką poeta sam sobie wyznaczył wobec własnego życia. A jednocześnie postawa taka zapewnia mu – paradoksalnie – status osoby wolnej, niezależnej, odpornej na uczuciowe, losowe i historyczne uwikłania. Mottem do tego tomu Krawczyk uczynił frag-

ment wiersza Walta Whitmana: *Miejsca i czasy – czym jest to we mnie, / co wychodzi im wszystkim naprzeciw, zawsze i wszędzie, / że czuję się swobodny?* Otwartość, czułość, gotowość pomocy, ofiary – te właśnie cechy rozpoznajemy w przesłaniu moralnym Stanisława Krawczyka jako atrybuty jego autentycznego człowieczeństwa. Coraz częściej wiersz krótki, epigramatyczny, staje się istotną formą wypowiedzi poety, coraz częściej aforyzm zastępuje inne figury stylistyczne. *Słowo straciło tyle na wartości / ile wiara przez nie wyparta.* W ten sposób Krawczyk odkrywa swoją prawdę ludzką i artystyczną. Bez zadęcia, bez tromtadactwa i megalomanii broni spraw świętych przed profanacją, przed zalewem tandety, szmiry, fałszu, gadulstwa. I jeśli nawet nie zawsze trafia w sedno, jeśli czasami powie jednak o słowo za dużo i zdarza mu się rozmawiać z odbiciem w lustrze, a nie z żywą osobą, naprawia to zaraz w okrucach lirycznych naprawdę pięknych i krystalicznie czystych.

Najcelniejszymi utworami nowego tomu są króciutkie wiersze z cyklu „Wyznania”. Prostotą i urodą wypowiedzi mogą one konkurować z japońskimi haiku:

*Milczcie, jak ja przed wami
[milczałem.
Z krawędzi doświadczenia
[i tajemnicy
obserwuje nas pierworodny kamień.*

Świat, będąc dla Stanisława Krawczyka naczyniem tajemnicy, objawia także czytelnikowi sekretną przestrzeń światła i mroku. *Błądę po*

świecie po mroku / po ziemi słowo błądzi. W tej konstatacji poeta zawarł przesłanie na miarę swoich przeżyć, tęsknot i ambicji. Każdy z nas może w nim odnaleźć coś, czego często nie umie już szukać: heroizm zwykłego ludzkiego losu poddanego odwiecznym prawom natury i historii, a także świętą swojskość najbliższego pejzażu z domem, rodziną i ciepłem domowego ogniska jako wartością najwyższą.

Adriana Szymańska

NIEWYSŁOWIONY POCZĄTEK

Zbigniew Chojnowski
Cztery strony domu

Wydawnictwo Decora
Olsztyn 1996, ss. 39

Poeta to *ten, kto dostrzega i nazywa to, co jest lub było.* Definicja Zbigniewa Chojnowskiego nie jest może pełna. To dobrze. Wypełnia ją i pogłębia jego osobista poezja. W „Śniardwach”, znaczących początek drogi poety, objawił się on jako *zrodzony z wody* (por. „PP” 6/1994, s. 366-368). Tom zaczął się od widoku z rodzinnego domu na dwie strony świata: na wschód i na zachód, gdzie rozciągało się jezioro. W kolejnym tomie horyzont otwiera się na cztery strony – świata, zarazem domu, innego jednak niż rodzinny. Inność wymaga nazwania. Zanim poeta nazwie *to, co jest lub było*, dostrzega najpierw osobno –

co jest i co było. Co jest? Nowy tom rozpoczyna się od powrotu do rodzinnego domu. Jeszcze stoj, ale z jego elementów: *Wypłynęła krew rzeczywistości – wszystko wypłowiato*. Dom, choć niby jest, przestał być – rodzinny. Stąd tytuł wiersza otwierającego tom: „Powrót w bezpowrotność”.

Tak się skończyła pierwsza próba znalezienia w tym, co jest, tego, co było. Poeta nie ustaje w szukaniu. Zdaje się na pamięć. Przywołuje ona, jak w „Śniardwach”, wiele obrazów, osób, przeżyć z przeszłości. Chojnowski znajduje potwierdzenie swojego świadectwa. Echem wspomnienia z wcześniejszego wiersza „Basia” są w nowym tomie słowa matki zmarłej: *Zbyszek, jak Ty dobrze to wszystko pamiętasz*. Pamięć, zdaje się, może zachować życie – żywym. Także umarłym, jak w wierszu: „Jadwiga Kożuchowska”. Oto początek: *Nic nie jest piękniejsze od pięknego życia / I kiedy widzę ją jak żywą, / Rozpina się wypogodzone niebo*. Rozpina się, czyli nie tylko rozciąga, jak zwykle, ale nadto się otwiera – z wcześniejszego zapiecia, zasklepienia... Może tego dokonać wspomnienie umarłych. A bywa i tak: *Krzyk mewy odmyka niebo i wypogodzone Śniardwy*. Działanie pamięci jest tu opisane dokładniej: *Stoję u wrót dzieciństwa, które jest jak widokówka / Wydobyta przypadkowo ze stosu niepamięci. / Wiedzy i teraz*. To znaczy: pamięć wyłania się zawsze z niepamięci, rozleglejszej, bardziej tajemniczej. Jej korzenie sięgają głębi, gdzie *wszystko, co żyło i było, wchodzi w ziemię, powietrze, niepamięć*. Nie jest to jedynie przeszłość. Odsłania się tajem-

nica obecności, która w „Przejściu przez Olsztyn” znalazła wyraz w przeżyciu: *sens chwili i miejsca wyczerpuje się wraz z nimi, / Reszta jest jedynie ślepnącym w odosobnieniu przypomnieniem*.

Napięcie się nasila, staje się trudne do nazwania. Czy pamięć wystarcza do przejścia między tym, co jest, i tym, co było? „Cztery strony domu” pokazują więcej – także strony tego przejścia. Trzeba wyjść od opisu jedności dwóch osób w drodze... Dla nich, po deszczu: *Rozstąpiły się niebo i ziemia / Zrobiło się przezroczyście / I nikt z nas nie pozostał w tamtych drgnieniach Całości*. Ostatnie sformułowanie jest znowu wieloznaczne. Owszem, mówi o przeszłości, ale daje się pojąć na dwa sposoby. Z jednej strony może to być opis przeszłego przeżycia z jego ówczesnej perspektywy – zjednoczenia z Całością, w której jednostka niejako zapomniała o sobie. Ale z drugiej strony może to być opis owego przeżycia z „obecnej” perspektywy, która w momencie pisania wiersza wynosiła 10 lat i zdawała się wskazywać, że z przeszłości – owej niewysłowionej jedności – nie już nie pozostało... Poeta subtelnie sugeruje, że prawdziwsza jest dla niego pierwsza perspektywa. Wskazuje dodatkowe przejście, jakby od trzeciej strony. Poza przytoczonym opisem w czasie przeszłym, do którego odwołał się w wierszu „Szliśmy”, przywołał opis tej samej drogi w czasie teraźniejszym w wierszu „Wiosna 1985”. Następstwo obu wierszy, napisanych jednego dnia (6 IV 1995), ale oddzielonych w tomie innymi utworami, kryje dodatkowe znaczenia.

Jednak najważniejsze wydaje się właśnie to: otwarta możliwość odnalezienia przeszłości w obecności – w jedności, która sięga poza czas...

Czwarta strona relacji między przeszłością i obecnością dochodzi do głosu w refleksji poety. Nie ograniczył się on do skondensowanego stwierdzenia o wyczerpywaniu się sensu *chwili i miejsca* w nich samych, poza *resztą*, która jest tylko *ślepnącym w odosobnieniu przypomnieniem*. Ostatnie słowa zostały rozwinięte w odrębnym wierszu pt. „Przypominaniem”. Przebija z niego niedowierzanie wobec pamięci: *Przypominaniem nie podnoszę kogośkolwiek z martwych*. Czym była zatem rzeczywistość wywoływana z niepamięci? Czy tylko przeszłość? Wspominanie to dla poety upominanie się – o miejsca, osoby, przeżycia. Nie jest jednak pewien: *To może szaleństwo upominać się o nie*. Usprawiedliwia się tym, że *one chronią mnie przed samym sobą (...)* *uśmierzają chodzący za mną głód / Tożsamości – worek bez dna*. W jakim kierunku wskazują te intuicje? Jeśli wspomnianie – zwłaszcza zmarłych – jest upominaniem się, to u kogo można się o nich upominać? U siebie i swojej pamięci, czy raczej głębiej – u źródła, które kryje się w niepamięci? Czy pamięć, sama z siebie uboga, nie dopełnia się – u Boga? Czy upominanie się u Niego, wspomnianie w Nim – nie jest powracaniem w bezpowrotność w głębszym znaczeniu? Czy nie jest przeżywaniem Obecności, która – poza czasem – nigdy się nie kończy?

Poeta szuka tożsamości – w głębi bez dna, w bezdni. Przychodzi na

myśl nasz największy poeta, który w swych „Zdaniach i uwagach” tłumaczył: *Duch z bezdeni swej woła; Bóg ze swej bezdeni / Odpowiada: obadwa równie niezgłębieni*. Chojnowski, poeta zrodzony z wody, nie boi się głębi ani drogi po niej, po wodzie... Ten żywioł ogarnia go ze wszystkich, nie tylko czterech, stron: z niego wypływa, w nim płynie i krąży *między niebem i ziemią*. / *W wodzie tętni nieuchwytna ciągłość początku*. Tak kończy się „Miejsce urodzenia”. Czy woda jest ostatnim imieniem początku poety? Czy kolejne przejścia nie powiodą go dalej? Pewne jest to, że on sam widzi więcej, choć jeszcze o tym nie mówi. Jego domem – na wodzie – jest łódź. Po drodze *przemienia się w to, co mija*. / *I ja, otwierając nieme usta, zmieniam się w to, co widzę*. Tak przybliży się widzenie, o którym uczeń Słowa powiedział, że *gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest* (1 J 3,2).

Jacek Bolewski SJ

W POSZUKIWANIU SYNTEZY LOGIKI I WIARY

Alvin C. Plantinga
Bóg, wolność i zło

Znak, Kraków 1995, ss. 166

Racjonalność chrześcijańskich poszukiwań inspirowana jest przez przekonanie, iż wiedza odkrywana w intelektualnych poszukiwaniach nauk szczegółowych i filozofii znaj-

duże komplementarne uzupełnienie w treściach Objawienia. Ich uznanie i przyjęcie tzw. dogmatów wiary nie oznacza wyłączenia działalności intelektu. (...) Kiedy porównuje się współczesne i średniowieczne komentarze dotyczące stworzenia świata czy eschatologii, widać, jak bardzo rozwinęło się pojmowanie pewnych pojęć i formuł należących do trwałego dziedzictwa myśli chrześcijańskiej. W dziedzictwie tym łączą się różnorodne czynniki. Jest w nim wysiłek intelektualnych poszukiwań i element ufności zawierzenia Bogu. Jest miejsce na twórczy niepokój prowadzący do krytyki wcześniejszych schematów pojęciowych i jest świadomość, że wszystkie te schematy będą ograniczone i niedoskonałe, gdyż Nieskończonego Bożego Bytu nie można opisać przy pomocy skończonego zbioru naszych formuł – pisze w książce „Głębia bytu” J. Życiński (s. 30). Taką próbę racjonalnej refleksji nad treściami wiary, a równocześnie propozycję sposobu zaangażowania myśli chrześcijańskiej w dyskusje dotyczące najbardziej żywotnych problemów współczesnej filozofii, stanowi wydana przez Znak praca A.C. Plantinga „Bóg, wolność i zło”.

W książce tej – sygnalizuje we wstępie autor – zostaną przedstawione i rozważone zagadnienia należące do dziedziny filozofii religii, czyli filozoficznej refleksji nad centralnymi tematami religii. Następnie stwierdza, że refleksja taka ma długą tradycję, sięgającą starożytnej Grecji, a w erze chrześcijańskiej jest kontynuowana od okresu wczesnych Ojców Kościoła przez następne wieki aż do dzisiaj.

Jakie zatem są owe centralne tematy religii, które wyznaczają horyzont zainteresowań Plantinga i stanowią przewodnie linie jego argumentacji i analiz? Ich zbiór tworzą pytania o istnienie Boga i Jego przymioty, o istotę wolności oraz sens i miejsce zła w życiu człowieka. Swoją refleksję nad tymi zagadnieniami autor rozpina między naturalną antyteologią a naturalną teologią, uzyskując w ten sposób rozległą perspektywę dla eksplanacji problemów i przykładów, które wybrał. Komentując szczegółowo niektóre główne stanowiska w ramach wyróżnionych, konkurencyjnych sposobów interpretacji teistycznych przekonań, nie uchyła się przed wyrażeniem swojej własnej opinii o tym, co mu się wydaje prawdą na dany temat. Czyni to w przekonaniu, że w jakiejś mierze przyczynia się do rozjaśnienia rozważanych zagadnień i pełniejszego ich zrozumienia.

Przez teologię naturalną Plantinga rozumie czynione przez teologów i filozofów starania, aby podać argumenty lub dowody na istnienie Boga, a w konsekwencji przekonać, że wiara religijna może być racjonalnie akceptowana. Działania z kolei mające na celu przytoczenie argumentów za fałszywością przekonań teistycznych, a więc przybierające w konkluzji postać wniosków o irracjonalności wiary w Boga, określa autor jako naturalną antyteologię.

Plantinga, dyskutując problemy z dwu dziedzin, skupiające się jak w soczewce w nadrzędnej kwestii racjonalności przekonań teistycznych, koncentruje się na dwóch

argumentach tradycyjnych: argumencie ontologicznym, jako przykładzie z teologii naturalnej, i na problemie zła, jako najważniejszym zagadnieniu antyteologii naturalnej.

Nie sposób w recenzji przedstawić szczegółowo toku rozumowania autora w aspekcie obszarów, które wyznaczył sobie do intelektualnych poszukiwań. Sygnalizując tylko poszczególne kroki w przemysleniach autora, odnotujmy najważniejsze problemy, znajdujące się w centrum jego uwagi: Dlaczego Bóg zezwala na zło? Czy było w mocy Boga stworzyć taki świat, jaki by tylko chciał? Czy Bóg mógł stworzyć świat zawierający dobro moralne, a pozbawiony moralnego zła? Czy istnienie Boga jest do pogodzenia z tą ilością moralnego zła, którą zawiera świat? Czy istnienie zła sprawia, że nie wydaje się, by Bóg istniał?

Te i kilka innych dodatkowych kwestii stanowią przedmiot refleksji w części pierwszej książki, poświęconej antyteologii naturalnej. Podsumowując tę część autor stwierdza, że argumenty, jakie wysnuwa antyteologia, prowadzą donikąd, należy więc przejść do dziedziny będącej niejako jej odwrotnością – teologii naturalnej. Wyrażając przekonanie, że zasadniczą materię tej drugiej stanowią argumenty na rzecz istnienia Boga, Plantinga wymienia za Kantem trzy różne typy tych argumentów: argument kosmologiczny, teologiczny i ontologiczny. Podając przykłady każdego z nich, skupia się przede wszystkim na trzecim – dowodzie ontologicznym Anzelmą z Cantenbury z XI w., uważając, że *zbiega się w nim wiele spośród*

najbardziej zawitych i trudnych problemów w filozofii oraz że choć argument z pewnością wygląda na pierwszy rzut oka niepewnie, jest ogromnie trudno powiedzieć, co właściwie jest w nim nie w porządku (s. 125). Jakby dla udokumentowania nietrafności czynionych mu zarzutów przytacza zastrzeżenia Gaunilona i Kanta.

Plantinga przedstawia następnie inne wersje argumentu ontologicznego, dochodząc w rezultacie do stwierdzenia, że przesłanka o istnieniu bytu maksymalnie wielkiego jest możliwa i że *nie ma niczego sprzecznego z rozumem lub irracjonalnego w akceptowaniu tej przesłanki*. Końcowe zdanie książki jest logicznym następstwem przyjętych przez autora założeń: *Twierdzę więc, że argument ontologiczny stanowi dowód nie prawdziwości teizmu, lecz jego racjonalnej akceptowalności. A w ten sposób czyni zadość przynajmniej jednemu z tradycyjnych zadań teologii naturalnej* (s. 161).

Można, a nawet należy polemizować z tezami Plantingi, z zaprezentowaną przez niego filozoficzną wizją wiary poszukującej zrozumienia. Nie wyczerpuje ona wątpliwości i nie podejmuje wielu innych pytań, które narosły wokół fundamentalnych problemów dotyczących Boga, wolności, zła i immanentnej spójności teizmu. Zagadnienia te zawierają wiele ukrytych jeszcze kwestii, które wymagają dalszych żmudnych badań i wyjaśnień, tak aby rezultaty utworzyły koherentną całość. Z pełnym przekonaniem można jednak stwierdzić, że propozycje Plantingi stanowią interesujące połączenie precyzji i wnikliwości myśli

z oryginalnością komentarzy i poczynionych konstatacji.

W kontekście postulatów podjęcia dalszych wnikliwych rozważań nad poruszonymi przez Plantingę kwestiami, przywołajmy myśl cytowanego już na początku recenzji, a będącego też autorem „Wprowadzenia” do tej pracy J. Życińskiego: *Podstawowym elementem chrześcijańskiej wizji racjonalności świata jest wiara w jego ostateczny Sens. Sens ten można odkrywać mimo lokalnego doświadczenia absurdu i zła. Odkrycie dokonuje się nie tylko przy pomocy intelektualnych poszukiwań, lecz również poprzez osobowe zawierzenie objawiającemu Bogu dokonujące się w dialogu modlitwy. Doniosłość tych ostatnich czynników sprawia, iż bogactwa doświadczenia religijnego nie można zredukować do jego składowej racjonalnej. W doświadczeniu tym istotna jest więc międzyosobowa. W jej strukturze ważną rolę odgrywa czynnik racjonalny; gdybyśmy jednak chcieli ograniczyć się jedynie do uwzględnienia tego właśnie czynnika – otrzymalibyśmy karykaturalne zniekształcenie wielowymiarowej rzeczywistości łączącej człowieka z Bogiem („Głębia bytu”, s. 31).*

Leszek Teusz

ŻYCIE DUCHOWE I TEOLOGIA ŻYWA

Paul Evdokimov

Wieki życia duchowego Od Ojców pustyni do naszych czasów

Znak, Kraków 1996, ss. 291

Max Thurian

Tożsamość kapłana

Znak, Kraków 1996, ss. 116

Przed dwoma laty wydawnictwo Znak książką Luisa Dupré „Głębsze życie” rozpoczęło wydawanie serii Teologia Żywa. Dla zbieracza książek ukazanie się każdej kolejnej pozycji było okazją do poważnego naruszenia stanu portfela. Sama książkomania nie wystarczyłaby zapewne do tak ochoczego staczania się na próg nędzy, gdyby nie nazwiska autorów poszczególnych tomów i oczekiwanie, że z ich kart popłyną słowa, które posłużą za solidną strawę duchową. Trzeba przyznać, że nadzieja ta raczej nie została zawiedziona.

Ostatnio Znak wzbogacił moją półkę o „Wieki życia duchowego” Evdokimova. Jest to na polskim rynku księgarskim trzecia z kolei książka tego teologa prawosławnego; poprzedziły ją „Prawosławie” oraz „Kobieta i zbawienie świata”.

Książka oferuje czytelnikowi przedziwną podróż. Sądząc z tytułu,

można by oczekiwać, że będzie to podróż przez wieki – zwiedzanie mniszych cel na egipskiej pustyni, obserwowanie mistycznych wlotów hiszpańskich konkwistadorów nieba, przysłuchiwanie się starcom rosyjskich łąw – książka ciekawa, lecz jedna z wielu. Tymczasem Evdokimov proponuje nam coś zupełnie innego. Podróż, do której zaprasza, jest podróżą przez wieki życia, ale jakby jednej duszy – naszej własnej. Wyruszając w tę podróż, usłyszymy na pewno niejedno także o historii toczącej się poza naszym sercem – w sercach innych – ale będą to tylko przykłady, które mają pomóc nam w przejściu własnej drogi. Nie chodzi tu bowiem o pełne dystansu opisanie czegoś, co przydarzyło się kiedyś, gdzieś, komuś, kogo imię nic nam nie powie, ale o ukazanie perspektyw autentycznego zaangażowania się w życie duchowe.

Chciałbym tu zaproponować przyjrzenie się sposobowi, w jaki Evdokimov widzi człowieka. Jest to patrzenie odbiegające od tych, do których przywykliśmy. Człowiek według Evdokimova to nie „zwierzę myślące” czy też ofiara innych tego rodzaju definicji; człowiek Evdokimova jest konsekwentnie widziany z perspektywy życia duchowego – człowiek, którego dusza daje życie ciału, a duch przemienia je w życie duchowe. Ten duch *nie jest czymś obok ciała i duszy, lecz przejawia się poprzez to, co psychiczne i cielesne, określając je przez swoje energie* (s. 180). Cel życia stanowi takie ukształtowanie ciała i duszy, by stały się przezroczyste, ukazując w pełni ducha człowieka. Droga do osiągnięcia tego celu jest asceza

rozumiana jako nauka i kultura. Życie duchowe jest nauką, sztuką, owocem wysiłku i pracy, prawdziwym życiem, które nie wyłącza ze świata, lecz wynosi ten świat, w którym się żyje, na nieporównanie wyższą płaszczyznę – wyższą znaczy tu w *świat pełni*. Życie duchowe i jego rozwój to zadanie każdego prawdziwego człowieka, a mówienie o nim to antropologia, a nie teologia. Nie pozostaje więc domeną wąskiej kasty specjalistów – mnichów, księży, mistyków – jest niczym rzeka, która swymi falami obejmuje wszystkich.

Zasadą życia prawdziwie ludzkiego okazuje się więc duch. Jaki duch, taki człowiek – to on kieruje życiem, a więc i duszą, i ciałem. Samo ciało nie jest w stanie zgrzeszyć przeciw duchowi – to duch grzeszy przeciw ciału, degradując je i psując. Przecież grzech powstał w świecie aniołów, czystych duchów... Duch mieszkający w sercu człowieka kieruje jego życiem, jest też miejscem, gdzie możemy odnaleźć *Boga, anioły i Królestwo* (s. 181). Dzięki modlitwie wzywającej imienia Jezusa serce staje się mieszkaniem, w którym Bóg przebywa u swego przyjaciela. Rozpalone miłością do swego stwórcy i pierwowzoru serce pragnie odtworzyć w sobie i swoim życiu obraz Boga, stając się Jego ikoną, świecąc Jego światłem. Główną energią ożywiającą życie ludzkie staje się epektasis, napięcie skierowane ku Bogu, przedziwne powiązanie przyciągania i pragnienia, które czyni z człowieka *miejsce Boże*.

Tak widziany człowiek jest dla Evdokimova wyższy od aniołów –

zmierzając ku Bogu, Jego światłu, sam przemienia się w światło i staje się światłością świata, w którym żyje, oświecając go blaskiem pochodzącym od samego Boga. *Kosmiczna natura świata, tak samo jak własne ciało człowieka, jest biosferą ducha ludzkiego; artysta-twórca jest powołany, aby w tych właśnie elementów tworzyć wartości Królestwa, i dlatego to aniołowie mu służą* (s. 183). Nie trzeba chyba dodawać, że takim artystą-twórcą może być każdy człowiek, który zechce wyruszyć w drogę proponowaną przez autora.

Takiemu spojrzeniu na człowieka i jego powołanie podporządkowana jest cała struktura książki. Składa się ona z trzech części: „Spotkanie”, „Przeszkoda i walka”, „Charyzmaty życia duchowego i mistyczne wzrastanie”. Zaczyna się zaś nieomal paradoksalnie od studium na temat ateizmu, co sprawia, że całość ukazuje drogę, jaką trzeba przejść od zupełnej nieznajomości Boga, wręcz wrogości wobec Niego, do pełnego zjednoczenia z Nim w miłości. Jest to historia, która nieustannie się powtarza, będąc jednocześnie za każdym razem zupełnie inna i niepowtarzalna – historia każdego człowieka z Bogiem. Dlatego tytuł nie kłamie – Evdokimov rzeczywiście przedstawia *wieki życia duchowego*, ale w tym, co dla nich naprawdę istotne: na czym polega i jakim prawdom podlega, jak się rozwija i do czego zmierza życie duchowe w każdym miejscu i każdym czasie?

Szczególnie uderza podczas lektury książki jej ekumenizm. Oczywiście dominują w niej odwołania

do tradycji wschodniej – mistrzów pustyni, hesychastów, rosyjskich starców. Jednakże nie zabrakło wielkich sylwetek Zachodu – może dlatego, że autor spędził większość życia na Zachodzie, we Francji. Nie zmienia to jednak faktu, że czytając „Wieki życia duchowego”, dotykamy najgłębszej jedności, przekraczającej wszelkie podziały, które zniekształciły oblicze chrześcijaństwa, jedności samego Boga, który udziela swego Ducha niezależnie od ludzkich granic, jakie usiłujemy Mu stawiać.

Drugim z ostatnio wydanych tomów serii jest „Tożsamość kapłana” zmarłego 15 VIII 1996 r. Maxa Thuriana. Samo nazwisko autora budzi zainteresowanie: pastor protestancki, jeden z najbliższych współpracowników Rogera Schutza we wspólnocie Taizé, obserwator na II Soborze Watykańskim, w 1987 r. przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. Książka wydana w 1993 r. przedstawia zarys posoborowej wizji kapłaństwa przeżywanej przez człowieka, który musiał przebyć długą i niełatwą drogę do niego.

Thurian prezentuje obiektywny i wyważony wykład, w którym poszukiwanie tożsamości kapłańskiej ogniskuje wokół kontemplacji Chrystusa i sprawowania ofiary eucharystycznej. Właśnie te dwie „aktywności” kapłana są ukazane jako stanowiące o jego tożsamości. Istota kapłaństwa polega na tym, że jest ono *pamiątką kapłaństwa Chrystusowego, jak Eucharystia jest pamiątką jego ofiary. Pamiątka jest tu synonimem sakramentu, czyli skutecznej obecności* (s. 46). Ilekroć

kapłan celebryje Eucharystię, nie tylko uobecnia ofiarę Chrystusa, ale także Jego kapłaństwo, które w jego osobie staje się sakramentalnie obecne w zgromadzeniu liturgicznym. Dlatego kapłan powinien upodabniać swoje życie do życia Jezusa – proroka, kapłana i króla. Upodobnienie to dokonuje się dzięki kontemplacji i ofierze własnego życia, które owocują w posłudze słowa i spełnianiu ofiary eucharystycznej. Upodobniony do Chrystusa kapłan może podejmować Jego funkcję królewską, stając się pasterzem prowadzącym lud do Królestwa.

Niestety, to, co stanowi o atrakcyjności tej książki, a mianowicie protestancki rodowód autora, nadający wielką siłę jego kapłańskiemu świadectwu, i obiektywizm przedstawienia tematu stały się także jej słabością. Przede wszystkim punkt ciężkości (przynajmniej objętościowy) spoczywa na przedstawieniu ofiarniczego charakteru Eucharystii oraz na ukazaniu nowotestamentowych i apostoelskich źródeł dzisiejszego kapłaństwa. Niewątpliwie trudno byłoby chyba odmalować eucharystyczne korzenie tożsamości kapłańskiej i samą zasadność istnienia kapłaństwa jako takiego bez poruszenia tych dwóch zagadnień, ale pobrzmiewa tu pewna ukryta „niepolemiczna polemika” z protestantyzmem. Choć przytaczane przez autora liczne świadectwa patrystyczne są niewątpliwie ciekawe, to jednak przy niewielkiej objętości książki chyba naruszają jej proporcje – wydaje się, że autor akcentuje bardziej korzenie tożsamości kapłana niż samą tożsamość. Drugim „problemem” jest wspomniany już obiek-

tywny styl wykładu. Ginie gdzieś osobiste zaangażowanie autora, głębia staje się bardziej głębią samego tematu niż jego przeżywania. W połączeniu ze wspomnianą „źródłowością” niektóre fragmenty przypominają skrypt lub lekturę pomocniczą do wykładu z sakramentologii. W sumie pozycja na pewno dobra i cenna, ale pozostawiająca pewien niedosyt.

Wydawnictwo Znak zadedykowało książkę Thuria Janowi Pawłowi II na 50-lecie kapłaństwa – „papięskość” tego tomu podkreśla biało-żółta okładka i data ukazania się – w Warszawie książka pojawiła się w księgarniach dokładnie 16 X 1996 r. Warto zauważyć też bliskość daty śmierci samego autora. Książka jest więc swoistym hołdem dla obu – papieża i autora. Jednakowoż, gdy bierze się książkę do ręki, nasuwa się pytanie, czy takie „polityczne” okoliczności jej wydania nie odbiły się niekorzystnie na jej jakości. Czytając, nie można się oprzeć wrażeniu, że najważniejsza w procesie wydawniczym była... szybkość. Liczba błędów drukarskich i niezręczności językowych w tłumaczeniu wskazuje na pobieżność korekty i w porównaniu z poprzednimi tomami serii daje się zauważyć.

Te nieco cierpkie uwagi nie zmieniają jednak mojego jak najbardziej pozytywnego stosunku do całej serii. Czekam z niecierpliwością na kolejne pozycje i szukam dla nich miejsca na zatłoczonej półce. Zapowiedzi wydawnicze budzą wielkie nadzieje...

Tomasz Grodecki SJ

ŻOŁNIERZ I POLITYK

Maria Pestkowska
**Kazimierz
Sosnkowski**

Ossolineum
Wrocław 1995, ss. 219

Gen. Kazimierz Sosnkowski jest jedną z czołowych postaci w najnowszych dziejach Polski. Przez większą część życia związany z wojskiem, był jednak człowiekiem o bardzo szerokich zainteresowaniach, obejmujących politykę, ale także filozofię, poezję, muzykę. Pestkowska, niewątpliwie zafascynowana postacią swego bohatera, wydobyla najważniejsze elementy biografii Sosnkowskiego i przedstawiła jego poglądy, koncentrując się na działalności wojskowo-politycznej. Książka, choć ma popularny charakter, jest w zasadzie pierwszą poważniejszą próbą biografii tej fascynującej postaci.

W 1905 r., jako 20-letni młodzieniec, Sosnkowski wstępuje do Organizacji Bojowej PPS, widząc w niej możliwość zrealizowania idei walki o niepodległość Polski. Wtedy to poznaje Piłsudskiego i przez następnych kilkanaście lat pozostaje jego najbliższym współpracownikiem. Niebawem z inicjatywy Sosnkowskiego powstała tajna organizacja wojskowa – Związek Walki Czynnej.

Po wybuchu I wojny światowej został szefem sztabu w I Brygadzie Legionów. Często, wobec koniecznych wyjazdów Piłsudskiego

w sprawach politycznych, przejmował pełne dowództwo. Po „kryzysie przysięgowym”, uwięziony wraz z Komendantem przez Niemców, przebywał z Piłsudskim m.in. w cytadeli magdeburskiej. Obaj zwolnieni w listopadzie 1918 r. wrócili do kraju.

W najtrudniejszym momencie wojny polsko-bolszewickiej, w sierpniu 1920 r., Sosnkowski został mianowany ministrem spraw wojskowych. W pierwszej połowie lat 20. funkcję tę sprawował jeszcze kilkakrotnie.

Sosnkowski był człowiekiem zasad. Patriotyzm, osobista uczciwość, wierność, legalizm i służba dla Polski – jakkolwiek patetycznie to brzmi – były dla niego wartościami nadrzędnymi. W jakże trudnej sytuacji znalazł się on w dniach przewrotu majowego. Będąc dowódcą okręgu korpusu w Poznaniu, został wezwany do Warszawy jednocześnie przez prezydenta i Marszałka. Za kim się opowiedzieć? Bronić legalnych władz, czy stanąć po stronie człowieka, któremu bezgranicznie ufał i wierzył? W sytuacji bez wyjścia targnął się na życie (był już wówczas mężem i ojcem). Próba samobójcza, na szczęście, była nieudana.

Odsuwamy na boczny tor (stosunki z Piłsudskim zaczęły się psuć jeszcze przed majem 1926 r.) krytycznie oceniał wiele posunięć obozu rządowego w polityce wewnętrznej (Brześć, Bereza Kartuska) i zagranicznej (zbliżenie z Niemcami, Zaolzie). W latach 30. opowiadał się za stworzeniem rządu koalicyjnego z udziałem opozycji. Sam nie zabiegał o stanowiska i urzędy.

Po walkach z Niemcami we wrześniu 1939 r. przez Węgry przedostał się do Paryża, gdzie organizowały się władze polskie na uchodźstwie. Został mianowany przez prezydenta Raczkiewicza jego następcą. W gabinecie gen. Sikorskiego objął zaś funkcję ministra bez teki. Powierzono mu organizację i kierownictwo „podziemia” krajowego. Przeciwny modnej w sferach rządowych totalnej krytyce sanacji, nie zyskał zaufania premiera i naczelnego wodza, od którego notabene był starszy stopniem.

W 1940 r. Sosnkowski odegrał kluczową rolę w rokowaniach polsko-czechosłowackich w sprawie związku obu państw (federacji). Pestkowska błędnie twierdzi jednak, iż *Polacy dążyli przede wszystkim do ścisłej współpracy gospodarczej, Czechów zaś interesował raczej jakiś związek polityczno-militarny*. W rzeczywistości było właśnie odwrotnie. Ponadto płk Rowecki nie był jesienią 1939 r. generałem (awansował dopiero w czerwcu następnego roku), a „Grot” to jeden z jego konspiracyjnych pseudonimów, nie zaś część nazwiska, jak błędnie napisała autorka.

Sosnkowski protestując przeciwko treści układu polsko-sowieckiego z 30 VII 1941 r. (sprawa granicy wschodniej i użycie sformułowania „amnestia”) złożył dymisję z rządu. Integralność terytorialna, suwerenność i niepodległość były dla niego pojęciami jednoznacznymi i niepodważalnymi. W tych kwestiach pozostawał nieprzejednany. Sosnkowski stał się autorytetem dla antyrządowej opozycji, choć sam nigdy nie podważał wprost pozycji premiera

i naczelnego wodza. Jednak Sikorski najchętniej pozbyłby się niewygodnego oponenta z Londynu (proponowano Sosnkowskiemu m.in. poselstwo w Turcji, Chinach czy Brazylii). Bliskie stosunki utrzymywał natomiast generał z prezydentem Raczkiewiczem.

Po tragicznej śmierci Sikorskiego rozdzielono funkcje premiera (Mikołajczyk) i naczelnego wodza (Sosnkowski). Różnice między nimi dotyczyły spraw zasadniczych. Premier sądził, iż współdziałanie Armii Krajowej z wojskami sowieckimi w walce z Niemcami umożliwi osiągnięcie porozumienia politycznego z Moskwą. Powstanie w kraju miało być w tej „grze” jego atutem. Odmienne, i jak się okazało generalnie trafnie, twierdził Sosnkowski. Współpraca wojskowa bez uprzedniego konkretnego porozumienia politycznego z Sowietami zakończy się rozbijaniem i aresztowaniem żołnierzy AK. Oczywiście, naczelny wódz nie dopuszczał możliwości dyskusowania z kimkolwiek sprawy przynależności państwowej Wilna czy Lwowa. Przeciwny był również wybuchowi powstania w kraju. Jego depesze wysyłane w lipcu 1944 r. z Włoch (gdzie przebywał na inspekcji 2. Korpusu gen. Andersa) do KG AK via Londyn były wstrzymywane bądź nawet cenzurowane! Gdy powstanie już wybuchło, usilnie zabiegał o skuteczną pomoc aliantów. Zdecydowanie negatywnie oceniał ustępliwość Zachodu wobec ZSRR kosztem Polski, co stało się zresztą jedną z przyczyn jego wymuszonej dymisji z funkcji naczelnego wodza we wrześniu 1944 r.

Po dymisji Sosnkowski wraz z żoną wyjechał do Kanady odwiedzić synów. Zakupił niewielką farmę w Arundel. W 1946 r. Anglicy, a w rok później Amerykanie odmówili mu wystawienia wizy wjazdowej. Niebawem, wraz z pogorszeniem stosunków Waszyngton – Moskwa, skończyło się również kanadyjskie „internowanie” generała.

W pierwszej połowie lat 50. zapraszany przez skłóconych w walce o prezydenturę „londyńczyków” czterokrotnie przyjeżdżał z misją pojednawczą do brytyjskiej stolicy. Następcę na fotelu prezydenckim powszechnie widziano właśnie w Sosnkowskim. Jego celem było ocalenie legalizmu i doprowadzenie do jedności emigracji politycznej, co się okazało niemożliwe. Rozgoryczony powrócił do Kanady, gdzie zmarł w 1969 r. Po 23 latach jego prochy spoczęły w warszawskiej archikatedrze.

Krzysztof Tarka

SYBERYJSKIE LOSY

Antoni Kuczyński
*Syberia.
Czterysta lat
polskiej diaspory
Antologia
historyczno-kulturowa*

Warszawa – Wrocław 1995

*Polskie opisanie
świata
Studia
z dziejów poznania
kultur ludowych
i plemiennych
Tom 1: Azja i Afryka*

Wrocław 1994

Utyskuje się często nad dokonaniami cywilizacyjnymi Polaków, twierdząc, że brakuje im wytrwałości, pracowitości, inicjatywy, śmiałych pomysłów. W dużym stopniu jest to prawda, zwłaszcza w odniesieniu od zachowań rodaków w kraju. Poczynania Polaków na obczyźnie są bardzo często przykładem pozytywnych dokonań, często wymuszonych najwyższym zagrożeniem, ekstremalnymi warunkami, chęcią przetrwania. Nie zmienia to jednak faktu, że wkład Polaków w rozwój cywilizacyjny różnych krajów był niemały. Bywało, że dzieło cywilizacyjne Polaków na

obczyźnie miało wymiar tragiczny. Działo się tak, gdy wyjeżdżali z ojczyzny z musu, brani w niewolę, wypędzani, zsyłani, skazywani. Takie były drogi Polaków na Syberię – krainę związaną węzłem cierpienia z historią Polski. Pytanie o syberyjskie losy Polaków nie powinno mieć jednak tylko wymiaru martyrologicznego. Nie można pomijać faktu, że Polacy pracowali tam i żyli długie lata, często dobrowolnie. Jakże zatem wartości wnosili Polacy w życie Rosjan i miejscowych plemion, zamieszkujących rozległe połacie Syberii? Jak wyglądała ich kulturotwórcza rola na tych ziemiach?

Powyższą problematykę próbuje przybliżyć czytelnikom w swoich książkach Antoni Kuczyński – etnograf i socjolog. Czyni tak własnym interesującym komentarzem, który, w zamierzeniu autora, ma mieć walor wprowadzający i podsumowujący. Głównymi bohaterami są polscy uczestnicy syberyjskiej sagi, m.in. Bronisław i Józef Piłsudscy, Agaton Giller, Benedykt Dybowski, Józef Kalinowski, Wacław Sieroszewski. Są więc w antologiach teksty obrazujące drogę na zesłanie, opisy katorgi i życia w łagrach sowieckich, opisy kraju i ludzi, są spotkania z Polakami i informacje o ich wkładzie w badania naukowe.

Źródła zasilające w XVI i XVII w. polską diasporę na Syberii były bardzo różne. Początkowo dominowali jeńcy wojenni zagarnięci podczas wojen polsko-rosyjskich. Dla władz rosyjskich Polacy byli cennym nabytkiem. Ceniono ich męstwo i odwagę. Liczyła się ich umiejętność prowadzenia wojen

i budowy fortyfikacji. Jak pisał W. Pobóg-Malinowski, *temperament żołnierski Polaka, znacznie wyższy stopień kultury i inteligencji, ułatwiał niejednemu wysuwanie się na czoło masy strzelecko-kozackiej w okresie nieustannego podboju coraz to nowych obszarów w epoce bohaterskich wypraw, śmiałych napadów, pionierskich wysiłków pierwszych kolonizatorów*. Niektórzy Polacy pośredniczyli w handlu między tubylcami i Rosją, uczestniczyli w wyprawach geograficznych, byli administratorami, poborcami podatków, wywiązując się doskonale z roli kolonizatorów. W rezultacie losy Polaków są wplecione w historię tworzenia rosyjskiego państwa za Uralem w XVI i XVII w., w poznawanie i zagospodarowywanie tych ziem.

Od końca XVII w. Syberia w przeciwnieństwie do poprzedniego pionierskiego okresu, miejsca inicjatywy, wolności, przygód, stała się miejscem zesłania i represji postępowych sił Rosji i innych narodów. Rząd carski, zainteresowany systematycznym zagospodarowaniem zdobytych ziem, kierował tam już nie tylko jeńców, ale także różnego rodzaju przestępców, czerpiąc zyski z ich pracy i przymuszając ich różnymi sposobami, by związali się z Syberią na stałe.

Konfederacja barska była smutnym początkiem masowych zsyłek Polaków za Ural. Wkrótce dołączyli powstańcy kościuszkowscy. W XIX w. nasilająca się walka narodowowyzwoleńcza powodowała, że coraz to nowe fale polskich patriotów – spiskowców, powstańców, ludzi niepokornych – trafiały na

Syberię: do syberyjskich batalionów, walcząc z buntującymi się plemionami, np. Czeczenami, przebywając na katordze i w cięższych więzieniach. Uwalniani później, lecz skazani na przymusowe osiedlenie, walczyli rozpaczliwie o byt. Pracowali u chłopów, osiedlali się w miastach, próbowali szczęścia w handlu i rzemiośle (Piotr Wysocki, bohater nocy listopadowej, po uwolnieniu założył wytwórnię mydła na Zabajkału). Lekarze leczyli tubylców i Rosjan, mimo zakazu wykonywania zawodu (zniesionego w 1867). Byli nauczycielami domowymi i urzędnikami różnej rangi.

Polacy odegrali wielką rolę na polu nauki, przyczyniając się do wyjaśnienia wielu zagadek z dziejów Syberii. Prowadzili badania historyczne, etnograficzne, przyrodnicze, geograficzne. Wystarczy wymienić takie nazwiska, jak: Jan Czerski, Aleksander Czekanowski, Benedykt Dybowski, Bronisław Piłsudski, Wacław Sieroszewski. Wielce wymowne są losy Dybowskiego. Skazany na katorgę za udział w patriotycznej działalności w okresie powstania styczniowego, spędził wiele lat na Syberii, prowadząc badania ziem nadbajkalskich. Po powrocie do kraju w 1887 r., zrażony stosunkami panującymi w gremiach naukowych, podjął decyzję powrotu na Syberię, gdzie przebywał dobrowolnie jeszcze kilka lat.

W XIX w. nie brakowało na Syberii polskich mieszkańców o zesłańczym rodowodzie. Ale pojawili się też tacy, którzy wiązali się z tą ziemią kontraktami zawodowymi, dającymi lepsze warunki finansowe. A. Kuczyński nie przemilczał

faktu, że *klucze do wielkiego gospodarczego znaczenia terytoriów leżących za Uralem były nieraz i w polskich rękach*. Polacy bowiem byli pionierami w wielu dziedzinach życia i syberyjska ziemia była dla wielu miejscem samorealizacji. W drugiej połowie XIX w. nasilił się udział polskiej inteligencji wykształconej na rosyjskich uczelniach w przedsięwzięciach natury gospodarczej i badawczej, obejmujących obszary azjatyckie: *Zawodowe awanse były trudne za ziemiach polskich, natomiast na krańcach imperium mogli z korzyścią dla siebie i ziemi, na której osiedli, rozwijać swoje zdolności. Byli należycie za to wynagradzani i cieszyli się powszechnym autorytetem*. Nie małą grupę w armii carskiej stanowili oficerowie polskiego pochodzenia. Budowa kolei transsyberyjskiej dała szansę wielu Polakom, którzy pracowali nie tylko przy samej budowie, ale także w charakterze urzędników i niższych służb, zwłaszcza w kolejnictwie. Na Syberię jechali dobrowolnie urzędnicy, nauczyciele, lekarze, inżynierowie.

Niektórzy Polacy dorobili się na Syberii wielkich majątków. To za sprawą potentatów syberyjskich, którzy nie uchylali się od działalności charytatywnej, powstawały kościoły, ochronki, jadalnie, szkoły, zakłady pracy, pozwalające przetrwać rodakom o mniejszych zdolnościach, wrzuconym do syberyjskiego tygla za działalność patriotyczną.

Za chlebem emigrowały również niższe warstwy ludności polskiej. Chłopi zwabieni darmowymi nadziałami ziemi wkładali wiele wysiłku,

aby gospodarstwa się rozwijały. Przyczynili się do podniesienia kultury rolnej, wprowadzili wiele udoskonalonych narzędzi, upowszechnili ogrodnictwo.

Wielu spośród XIX-wiecznych zesłańców mimo ciężających na nich wyroków mogło się zajmować na Syberii działalnością naukową, gospodarczą czy kulturalno-oświatową. Po rewolucji bolszewickiej nastąpiła istotna zmiana. Polacy wywiezieni na Syberię przez stalinowski aparat przemocy nie mieli już takich możliwości. Z tego punktu widzenia XX w. okazał się dla Polaków najgorszy. Zesłańcy, wywodzący się najczęściej z najbardziej patriotycznych warstw polskiego społeczeństwa, nie mogli uczestniczyć w rozwoju ziem zauralskich, chociaż z pewnością byli do tego zdolni. *Jako ofiary udoskonalonego systemu ucisku, w poczuciu beznadziejności, w grozie życia bez widoków, na koniec cierpień w łagrach jakuckich, nad Kołymą, na Dalekim Wschodzie, walczyli już tylko o przetrwanie.*

Syberia jak w krzywym zwierciadle ukazuje losy i dylematy Polaków, z którymi zmagali się do niedawna. Co robić, gdy brakuje wolnej ojczyzny? Pracować na rzecz zaborców, czy z nimi walczyć? Jedni wybierali walkę, większość pracę, często wręcz współpracę. Czy ten rodzaj Polonii syberyjskiej, udającej się dobrowolnie, aby zarabiać pieniądze tam, gdzie cierpią inni, jest źródłem do narodowej sławy, czy też hańby?

Ci, którzy pracowali za Uralem, osiągnęli niemałe sukcesy. W opinii Ksawerego Pruszyńskiego *mało który naród świata w mało którym*

kraju dalekim zdobył się na taki wielki wysiłek cywilizacyjny, jak zniewolona Polska na niepolskiej Syberii (...) Tylko że dorobek ten nie szedł na rzecz Polski. Dokonywał się bowiem wbrew oficjalnemu katechizmowi ówczesnej Polski. *Ta była zdania, że na Sybirze możemy tylko cierpieć, że Sybirem nie można zawładnąć.* Boć przecież jest prawda, że Polacy w służbie carskiej przyczyniali się do rozwoju despotycznego imperium, które niewoliło ojczyznę. Z drugiej jednak strony, z fortun Polaków powstałych na Syberii utrzymywało się w kraju wiele instytucji społecznych i charytatywnych, np. kasa Mianowskiego. Tylko tyle, że – znów oddajmy głos Pruszyńskiemu – *na Polaka, który szedł Rosję zdobywać, zamiast dusić się w biedzie pisarzyków mazowieckich, patrzono jak na Judasza. Uważano go z góry za straconego. Nie dokonano niczego, aby w nim polskość podtrzymać.*

Myśląc o polskiej diasporze na Syberii, trzeba być świadomym jej tragicznych losów. Potomkowie zesłańców i „kolaborantów” (tak nazwałby ich niejeden współczesny zapaleniec, ale czy sprawiedliwie?) żyją do dzisiaj za Uralem. Książki Antoniego Kuczyńskiego nie pozwalają o nich zapomnieć.

Jerzy Gaul

**POLSKI TEATR
NA EMIGRACJI*****Teatr i dramat
polskiej emigracji
1939-1989***

**red. Izolda Kiec,
Dobrochna Ratajczakowa,
Jacek Wachowski
Wyd. ACARUS,
Poznań 1994, ss. 342**

Mamy oto do czynienia z dość dziwną sytuacją: istnieje znaczne zainteresowanie czytelników i badaczy literaturą emigracyjną. Tymczasem teatr i dramat emigracyjny są w kraju nieomal nie znane. Tę dotkliwą lukę starają się wypełnić choćby częściowo takie pozycje, jak: „Antologia dramatu emigracyjnego 1939-1969”, „Teatr polski poza krajem”, „Ad vocem” oraz wiele prac pomniejszych, publikowanych w czasopiśmie. Tym większe więc znaczenie ma książka „Teatr i dramat polskiej emigracji 1939-1989”. Publikacja ta zawiera bardzo różnorodny materiał. Godny podkreślenia jest fakt, że tom powstał jako rezultat spotkania twórców emigracyjnych z naukowcami w kraju i poza nim, którym bliskie są problemy dramatu i teatru. Rzecz miała miejsce w Poznaniu późną jesienią 1992 r. Spotkanie to stworzyło okazję do bezpośrednich kontaktów pisarzy, aktorów, badaczy, animatorów ruchu teatralnego oraz zwróciło uwagę na dziedzinę sztuki, którą dotychczasowa refleksja historyczno-literacka właściwie pomijała, a czę-

sto wręcz nie doceniała. Szkoda, bo może się ona poszczycić znacznym dorobkiem.

Przyczyny takiego stanu rzeczy są co najmniej dwie. Pierwsza ta, że sztuki emigracyjne rzadko docierały do kraju. Poruszały często wątki i motywy nie akceptowane przez cenzurę, nie dopuszczano zatem ich na krajowe sceny z powodów politycznych. Druga zaś przyczyna to problem upowszechniania. Wiele tekstów istnieje do dziś tylko w formie maszynopisów, często trudno dostępnych, bo znajdujących się w zbiorach prywatnych.

Literatura emigracyjna zajmuje u nas miejsce szczególne. Przede wszystkim cieszy się znacznym autorytetem, a to za przyczyną Wielkiej Emigracji, ściślej dzieł literatury polskiej, które stworzyli Mickiewicz, Słowacki, Krasiński czy Norwid. To właśnie za granicą powstała epopeja narodowa, niezwykle ważne dramaty i wiersze patriotyczne, z których to dzieł naród czerpał siłę do walki, one też umacniały jego samoświadomość. Dla literatury emigracyjnej II poł. XX w. ta tradycja była czymś, co zobowiązywało. Dramat i teatr emigracyjny miały za zadanie podtrzymywać odrębność polskich wychodźców, dawać świadectwo polskiej tradycji narodowej. Były nieprzerwaną rozprawą o Polsce i Polakach. W znacznej większości emigracja utrzymywała opinię, że kraj jest okupowany, w związku z czym zadaniem tych, którzy cieszą się wolnością słowa i myśli, jest podtrzymywanie tradycji narodowej. To właśnie teatr starał się kultywować atmosferę ziemi rodzinnej, to w nim rozlegała się polska mowa.

Nie znaczy to, by teatr taki zamykał się w repertuarze naszej klasyki. Przeciwnie, zaczęły się pojawiać sztuki próbujące ukazać aktualne problemy uchodźców. Dla tak rozumianego teatru charakterystyczne są cechy: heroizm – zwłaszcza gdy towarzyszył żołnierzom na froncie, służebność – dla Polski i polskości. Oczywiście się staje, że teatr taki funkcjonował na uboczu tego, co się działo w krajach osiedlenia autorów i aktorów, głównie w W. Brytanii.

Strategia dramaturgii opierała się więc na powtarzaniu schematów dobrze znanych, miała ona bowiem pełnić misję agitacyjną i dydaktyczną. Używanie takich samych modeli jest również nawiązywaniem do tradycji XIX-wiecznej, przez co usiłuje się zuniwersalizować aktualne doświadczenia. Trzeba też wziąć pod uwagę, że dramaturgia ta jest adresowana do możliwie najszerszych kręgów odbiorców, a więc tych, których świadomość bardzo często określają stereotypy. Wymiar takiego teatru bez obaw można by nazwać ideologicznym. To teatr służebny, w którym powtarzają się powierzchowne odczytania rzeczywistości, w której często walka o niepodległość to konflikt dobra ze złem, klęska zaś stanowi konieczną ofiarę. Z upływem czasu stało się to jednak słabością tej dramaturgii, bo oddalało ją od wydarzeń bieżących. Przeważać zaczęła nostalgia. A służebność samoczynnie niejako obdarczała się i obarczała zarazem pełnieniem misji.

Z perspektywy dzisiejszego czytelnika cała dramaturgia powstająca i grana poza krajem jest przedmiotem zainteresowań co najwyżej

historyków literatury, świadectwem i zbiorem dokumentów poświadczających przeszłość. W powszechnym odbiorze zaczyna się i kończy na Gombrowiczu i Mrożku. Ze wszech miar słuszną jest decyzja autorów opracowujących rzeczoną książkę pominięcia ich, a dzięki tak skomponowanemu tomowi otrzymujemy obraz codziennego, zwyczajnego życia teatralnego na obczyźnie. Twórczość zaś Gombrowicza stanowi przykład szczególnego dzieła (zwłaszcza „Ślub”), granicznego, ani w pełni emigracyjnego, ani krajowego. (Interesująco pisze o tym D. Ratajczakowa.) W tym kontekście wyraźnie też widać stan, w którym polski dramat współczesny rysuje się jako całość rozdzielona na dwie części. W kraju dominowało przekonanie o niezmienności powstałych po wojnie struktur, na emigracji natomiast wiara w cud, w konieczność przechowania i utrwalania postaw „prawdziwych”.

Większość szkiców pomieszczonych w tomie to dokumentacja tego, co się działo w dramacie emigracyjnym między 1939 a 1989 r., prezentacja sytuacji dramaturgii emigracyjnego napotykanego wiele przeszkód, bowiem tylko z trudem i nie zawsze udawało mu się napisać sztukę opublikować, jeszcze rzadziej dochodziło do wystawienia jej na scenie.

Mamy w tym zbiorze część opisującą poszczególne przedstawienia teatralne. Jest to ważny element poznawczy, bo inscenizacja stanowi formę interpretacji konkretnego dramatu. W ten sposób dzisiejszy czytelnik, nie oglądając przedsta-

wień, może mieć namiastkę tego, co się działo na scenie. Analizując tekst dramatu, można też poddać takiemu samemu procesowi tekst przedstawienia, jego oddziaływanie na publiczność. Teatr zamknął się we własnym języku i kręgu tylko dla siebie czytelnich problemów. Miał też wyraźnie widoczne funkcje terapeutyczne. Oczywiście w nielicznych przypadkach udało się stworzyć teksty o wymiarze uniwersalnym, inscenizacje czytelne dla cudzoziemców oraz takie, które mogą być interesujące dla dzisiejszego widza. Takie swoiste ograniczenie było zubożające, bo zamykało nas na to, co w kulturze Europy istotne, ciekawe, nowe, a choćby tylko modne (zwracał uwagę na ten problem Gombrowicz). Jednak to samoograniczenie w przypadku dramatu emigracyjnego było w pełni świadomym wyborem.

Ów zbiór niewątpliwie potrzebnych materiałów i komentarzy ma 5 części. Są to rozdziały zamknięte w umownych, ale jednoznacznych kategoriach: świadectwa, prezentacje teatrów, zbliżenia, czyli analizy kilku wybranych dramatów, próby portretowania całości dzieła poszczególnych autorów. Ostatnia część: „W stronę syntezy” – to podwaliny, solidne fundamenty i jednocześnie propozycje wyznaczające przyszłym badaczom drogi dalszego postępowania. Taka bowiem była wola i postulat organizatorów, a także autorów prezentowanych na poznańskim spotkaniu, by pokusić się wreszcie o skonstruowanie syntezy obejmującej całość dramatu i teatru tworzonego w jednym języku, bez podziału na kraj i emigrację, całość

obejmującą tradycję narodową przecież wspólną, bez względu na miejsce zamieszkania i przynależność państwową twórców. Należałoby tylko sobie życzyć, aby jak najszybciej podjęto zbiorową – ze względu na ogrom materiału – refleksję dotyczącą tego zagadnienia.

Książka jest więc przymiarką do całościowych spojrzeń, zbiorem wstępnym minisyntez, ma wyraźny charakter rekonesansowy i ze zrozumiałych względów daleko jej do kompletności. To nie zarzut, a jedynie stwierdzenie faktu. Trudno się też temu dziwić. Przecież dopiero od kilku lat w krajowej świadomości czytelniczej zaczęły funkcjonować niektóre przynajmniej utwory, począł docierać sam problem dramatu i dramaturgii na obczyźnie.

Jan Wolski

**BAROK
NA NOWO ODCZYTYWANY**

Hieronim Morsztyn
*Światowa rozkosz
Z ochmistrem
i ze dwunastu swych
służebnych panien*

Kasper Twardowski
*Pochodnia miłości
„bożej”
z pięcią strzał
ognistych*

Kasper Miaskowski
Zbiór rytmów

IBL, Pro Cultura Litteraria,
Warszawa 1995

Myślę, że trzeba było dużej odwagi u pomysłodawców nowej serii historycznoliterackiej Biblioteka Pisarzy Staropolskich, której patronuje Instytut Badań Literackich PAN. Serii zapoczątkowanej trzema autorami: Hieronimem Morsztynem, Kasprem Twardowskim i Kasprem Miaskowskim.

Wszyscy trzej poeci należeli do nurtu religijnego poezji barokowej. Przynależeli też do średniozamożnej szlachty. Nie są dokładnie znane ich daty urodzenia. Najstarszy był Kasper Miaskowski urodzony po 1550 r. w Wielkopolsce. Po szkole prowadzonej przez benedyktynów w Lubiniu i Kolegium Lubrańskim w Poznaniu przez całe życie przebywał na

wsi, gdzie zmarł w 1622 r. Za życia wydał kilka wierszowanych utworów, m.in. „Łódź Opaleńską albo szczęśliwy wyjazd na swe biskupstwo (...) Jędrzeja Opaleńskiego biskupa poznańskiego”, „Wizerunek utrapionej Rzeczypospolitej” oraz „Herculesa słowieńskiego”.

Przypomniany obecnie „Zbiór rytmów” ukazał się po raz pierwszy w 1612 r. w Krakowie. Drugie jego wydanie, poznańskie, z 1622 r., zostało *znowu przez autora poprawionych, rozszerzonych, na dwie części rozdzielonych*. Ważne jest to drugie wydanie poznańskie, gdyż przypadło ono na okres zastrzonej cenzury ideowej książek wydawanych przez oficyny związane z Kościołem. Paulina Buchwald-Pelcowa w szkicu „Promocje i zakazy. Trudne drogi idei w książkach w Polsce czasów baroku” (w tomie „Literatura polskiego baroku. W kręgu idei” będącym pokłosiem konferencji poświęconej literaturze baroku na KUL-u w 1993 r.) tak to relacjonuje: *Poezje Miaskowskiego były zresztą zaopatrzone w formułę „Cum gratia et privilegio S.R.M.”, a więc można by uznać, iż w jakieś mierze były wcześniej ocenione, i to chyba w Warszawie, gdzie była rezydencja króla i gdzie prawdopodobnie wydano ów przywilej. Wiersze Miaskowskiego są raczej pochwałą, a nie naganą „wielu” ludzi, ale czyż np. jego polemiki z paszkwilami na króla nie mógłby ktoś odczytać jako obrazy majestatu władcy?... w „Zbiorze rytmów” Miaskowskiego można, jeśli miało się złą wolę, dopatrzeć się czyjejs obrazy. O co chodzi, skoro w przedmowie do „Zbioru rytmów” Alina Nowicka-Jeżowa podkreśla religijny charakter twórczości Miaskowskiego*

i słusznie zauważa, że właśnie to dzieło poetyckie jest *nacechowane pokorą i lojalnością wobec Księgi Świętej*, utrwała próbę prywatnej medytacji? I że jak autorzy średnio-wieczni, tak i poeta nasz sądzi (...) że proste wypowiedzi tekstu biblijnego – pięknego *per se ipsum* – jest doniosłym aktem religijnym. Wypowiedzenie go zaś w formie rymowanej (która realizowana z charakterystyczną dla epoki łatwością) stwarza zbawienną możliwość przyswojenia Słowa Bożego przez obcowanie z nim – im dłuższe, tym bardziej pogłębione i owocne duchowo. Tylko że kto dziś ma czas i chęci na wgłębianie się w jakże ukryte i roztopione w powodni rymów rozważania natury metafizycznej. Kto też dziś bez dobrej znajomości historii Rzeczypospolitej XVII w., bez znajomości polityczno-religijno-personalnych niuansów intryg dworskich i sejmowych, jest w stanie przebrnąć przez część *wiórą „Rytmów”*. I bynajmniej nie dziwi nas zamykająca „Rytmy” już nie poetycka, ale czysto prywatna konstatacja: *a poeta ma dosyć, jeśli wiersz pochwałą, / a potem z nim nie wiem gdzie abo je też spala*.

Również religijny charakter mają Hieronima Morsztyna „Światowa rozkosz” i Kaspra Twardowskiego „Pochodnia miłości »bożej«”. Obaj poeci dużo młodszy od Miaskowskiego podobnie jednak reagowali na sprawy wiary i pobożności oraz pochwalali życie doczesne, które choć marne wobec życia niebiańskiego, też przecież ma swoje nieprzemijające uroki. Trzeba je tylko umieć godzić z nakazami Bożymi, pamiętając, że doczesność jest przemijająca. Korzystając przeto z uciech świata, z życia rustykalne-

go, jak i dworskiego, mając świadomość grzeszenia wynikającego z ułomności ludzkiej natury, należy pamiętać o żalowaniu grzeszenia: *Zakochaj w Panu, rzuć się do pokuty, / dzień w dzień niech żadnej nie minie minuty, / której byś nie miał oplakiwać rzewnie, / że się nań targnął grzechem swym, a pewnie / wierz temu, że twój występki przebaczy / i do wiecznej cię chwały przyjąć raczy* (Kasper Twardowski).

Obaj poeci posiedli sztukę medytacji, która w XVII w. przeżywała swoje odrodzenie, zawdzięczając je działalności zakonników Societatis Jesu. To jezuici odrodzili zaangażowanie wszystkich władz człowieka w zbożnej modlitwie. Poezja jakby predestynowała do rekolekcyjno-medytacyjnego dialogu z Bogiem. Nie przeszkadza to jednak równocześnie hołdowaniu epikureizmowi rodem z renesansu, jak to mamy w „Światowej rozkoszy” Morsztyna.

Tak oto mamy dwa bieguny polskiego baroku poetyckiego, dwa bieguny równoprawnych postaw kulturowo-obyczajowych. Z jednej strony skłaniający się ku ascezie i medytacjom o Bogu i zbawieniu Kasper Twardowski, z drugiej epikurejski spod znaku Kochanowskiego i Reya Hieronim Morsztyn. A między tymi dwoma biegunami rozgadany erudycyjnie Kasper Miaskowski.

Biblioteka Pisarzy Staropolskich zapowiada wydanie utworów innych poetów baroku, m.in. Wacława Potockiego, Sebastiana Grabowieckiego, Sebastiana Fabiana Klonowica.

Tadeusz J. Żółciński

Z życia Kościoła

Wrocław i Graz – wolność i pojednanie

W tym roku przełom wiosny i lata obfitował w znaczące dla Kościoła wydarzenia. Dla nas, Polaków, najważniejsza była wizyta Jana Pawła II w ojczyźnie. Tegoroczna pielgrzymka Ojca Świętego do Polski była poniekąd zebraniem jego poprzednich wizyt i nowym impulsem dla Polaków, wskazaniem dróg w nowej rzeczywistości.

Przybycie Jana Pawła II do kraju poprzedził 46. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny we Wrocławiu (25 V – 1 VI br.). Hasło tego spotkania brzmiało: „Eucharystia i wolność”. Ideą Kongresów Eucharystycznych, odbywających się w różnych miastach świata od 1881 r., jest ożywienie kultu eucharystycznego, pogłębienie refleksji osobistej i refleksji całego Kościoła nad Eucharystią, spotkanie katolików w celu wzbudzenia siły i dumy z wyznawanej wiary. Kongresy stanowią ważne wydarzenie w życiu Kościoła, podkreślając jego uniwersalność. Dało się to również zauważyć we Wrocławiu. Mszy św. na rozpoczęcie Kongresu przewodniczył legat papieski kard. Angelo Sodano, który wygłosił także kazanie. Wraz z legatem papieskim liturgię sprawowało 16 kardynałów, 60 biskupów i około 100 kapłanów z całego świata. W Kongresie brali udział przedstawiciele 86 krajów. Każdy dzień spotkania miał swój temat, któremu były poświęcone konferencje i kazania głoszone przez biskupów i kapłanów, a w wyznaczonych kościołach uczestnicy w grupach językowych zbierali się na modlitwie. Oprócz tego odbywało się wiele imprez towarzyszących, jak np. Przegląd Piosenki Religijnej „Sacrosong”. Bezpośrednio w Kongresie uczestniczyło około 35 tys. ludzi.

Nieprzypadkowe było hasło Kongresu, bowiem wolność stała się przedmiotem przetargu, a jej błędne rozumienie powoduje wiele zamieszania. W wywiadzie dla Radia Watykańskiego, jeszcze przed przybyciem do Polski, kard. Sodano powiedział: *Jest to hasło bardzo ważne. Jeśli nie ma wewnętrznego wyzwolenia od zła, na niewiele się zdadzą zewnętrzne formy wolności.*

Pośród wielu ważkich zdań wypowiedzianych podczas Kongresu szczególnie interesujące było świadectwo bpa Wilhelma Kurtza z Nowej Gwinei, który pokazywał, jak chrześcijaństwo stworzyło spośród wielu grup plemiennych jedną wspólnotę, jak przyczyniło się do przełamania wzajemnej izolacji i nieufności między nimi. W kontekście tego doświadczenia misyjnego jeszcze mocniej brzmiały jego słowa: *Jesteśmy urodzeni w cieniu grzechu, nie rodzimy się „gotowy-*

mi” chrześcijanami, dopiero w trakcie życia rozwijamy w sobie wolność otwarcia się na Boga, wyrwania się z kręgu własnego egoizmu.

Podsumowaniem Kongresu Eucharystycznego była modlitwa ekumeniczna w Hali Ludowej (31 V) oraz msza zamykająca Kongres (1 VI). Oba przewodniczył Ojciec Święty. W homilii na zakończenie Kongresu Jan Paweł II zawarł istotę przesłania Eucharystii i wolności: *Kongres zachęca nas, aby spojrzeć na wolność człowieka w perspektywie Eucharystii. Śpiewamy w hymnie kongresowym: „Ty zostawiłeś nam dar Eucharystii, by łąd wewnętrznej tworzyć wolności”. (...) Tak, prawdziwa wolność wymaga ładu. Ale o jaki łąd tutaj chodzi? Chodzi przede wszystkim o łąd moralny, łąd w sferze wartości, łąd prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności, czy pseudowartości. (...) Na czym polega łąd wolności wzorowany na Eucharystii? W Eucharystii Chrystus jest obecny jako Ten, który siebie daje w darze człowiekowi, jako Ten, który człowiekowi służy: „Umilkowawszy swoich, do końca ich umilkował” (J 13,1). Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, tak pojęta wolność buduje nasze człowieczeństwo, buduje więzi międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli! Jak bardzo tej jednoczącej wolności potrzeba światu, potrzeba Europie, potrzeba Polsce!*

Istotne znaczenie miało też przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania ekumenicznego w Hali Ludowej. Ojciec Święty wezwał wszystkich chrześcijan do świadectwa jedności. Jedność chrześcijan stanowi znak wiarygodności wobec osób niewierzących. Jednocześnie zapowiedział II Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu, poruszając problem pojednania. Ojciec Święty powiedział: *Do wspólnego świadectwa prowadzi trudna droga pojednania, bez którego nie może być jedności. Nasze Kościoły i wspólnoty kościelne potrzebują pojednania. Czy możemy być w pełni pojednani z Chrystusem, jeśli nie jesteśmy w pełni pojednani między sobą? Czy możemy pojednać się ze sobą, nie przebacząc sobie nawzajem? Warunkiem pojednania jest przebaczenie, które nie jest możliwe bez wewnętrznej przemiany i nawrócenia, będących dziełem łaski. (...) Eucharystia, uobecniając tajemnicę odkupienia, ofiarę raz złożoną na krzyżu przez Chrystusa, dokonuje zjednoczenia z Nim, budzi pragnienie i nadzieję naszego zmartwychwstania w pełni Jego życia. Ta wielka tajemnica wiary wzmacnia naszą wewnętrzną świadomość osobistego zjednoczenia z Chrystusem i rozbudza potrzebę pojednania z innymi.*

II Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne odbyło się w Grazu w Austrii w dniach 23-29 VI br. pod hasłem „Pojednanie – dar Boży i źródło nowego życia”. Było swoistym podsumowaniem ośmiu lat

minionych od zmian politycznych w 1989 r. i upadku komunizmu. W Grazu spotkało się około 700 przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich, a w sumie przybyło około 10 tys. uczestników. Tegoroczne spotkanie stanowiło kontynuację tego, które odbyło się w Bazylei w 1989 r., zorganizowane przez Radę Konferencji Episkopatów Europy i Konferencję Kościołów Europejskich. Przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich w Europie, przygotowując spotkanie w Grazu, postanowili zająć się sprawą pojednania, na płaszczyźnie religijnej (pojednanie z Bogiem), a także na płaszczyźnie międzynarodowej, pamiętając o straszliwych skutkach wojny w byłej Jugosławii.

Wśród zaproszonych gości znaleźli się: katolicki metropolita Mediolanu kard. Carlo Maria Martini, prawosławny patriarcha Moskwy i Wszechrusi Aleksy II, prezydent RPA Nelson Mandela, ormiański katolikos Garegin I i założycielka ruchu fokolarinów Chiara Lubich z Włoch. Na spotkaniu w Grazu obecny był także zwierzchnik Kościoła anglikańskiego arcybiskup Canterbury Georg Carey, a także wielu biskupów katolickich, wśród których znalazł się arcybiskup Pragi Miloslav Vlk, administrator apostolski w Moskwie apb Tadeusz Kondrusiewicz, z Polski bp Opola Alfons Nossol.

Zgromadzenie w Grazu rozpoczęło się nabożeństwem ekumenicznym, podczas którego uczestnicy złożyli nicejsko-konstantynopolikańskie wyznanie wiary jako wyraz wspólnoty wiary. Kolejne dni upływały na wspólnych modlitwach, śpiewach i medytacjach prowadzonych przez przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich.

Bez wątpienia spotkanie w Grazu było największym wydarzeniem ekumenicznym w historii. Nie przyniosło może żadnych rozstrzygnięć doktrynalnych, ale z pewnością przyczyniło się do przezwyciężenia wzajemnych uraz i budowania wspólnoty. Arcybiskup Wiednia Christoph Schonborn tak to skomentował w wywiadzie dla KAI: *Kiedy się wspólnie modlimy, wspólnie dyskutujemy różne problemy, rodzą się nowe kontakty i nowe spojrzenie na problemy innych. To jest ważny krok, choć na pewno jeszcze nie decydujący.*

W orędziu, które opublikowano na zakończenie Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu, możemy znaleźć potwierdzenie woli dialogu i współpracy w poszukiwaniu jedności między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, a także podkreślenie misji głoszenia i przekazywania Ewangelii narodom Europy, że *Bóg pojednał świat ze sobą przez Chrystusa*. Ważnym punktem tego oświadczenia jest wyrażenie wspólnej skruchy i żalu z powodu podziału chrześcijaństwa i prośba do Ducha Świętego o przemianę serc i umysłów. Dla wielu uczestników Zgromadzenie stanowiło znak ogromnego postępu w relacjach między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, a jednocześnie zapowiedź współpracy i postępu na drodze pojednania w przyszłości.

Piotr Samerek SJ