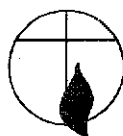


przegląd powszechny

9/937/99

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, 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.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Maria Magdalena Matusiak

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 848-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 848-91-31 w. 214

tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 66,00 zł

za I półrocze 36,00 zł

*(cena egzemplarza poza prenumeratą
7,00 zł)*

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 26 VIII 1999 r.

**Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy.**

Spis treści

Dariusz Kowalczyk SJ

O Bogu Ojcu, który współ-cierpiał...

177

Chrystus ukazał nam Boga zdecydowanie innego od przedstawień filozoficznych – Boga tak żarliwego w miłości, że narażonego na cierpienie, więcej, świadczącego o sile swej miłości właśnie przez cierpienie.

Peter Gumpel SJ

Jaki naprawdę był Pius XII

187

Niech prawda, sprawiedliwość i uczciwość przeważą w sprawie Piusa XII niesłusznie oskarżanego o milczenie wobec Holocaustu podczas II wojny światowej. Istniejące źródła żydowskie wskazują, że Kościół katolicki na polecenie papieża ocalił 700–860 tys. Żydów.

Witold Sokołowski SJ

Demokratyczne sumienie Europy

193

Rada Europy obchodząca w tym roku 50-lecie istnienia dobrze wpisuje się w nurt działań inspirowanych wartościami chrześcijańskimi. Podstawą rozwiązań prawnych wypracowywanych przez Radę jest bowiem przekonanie o niezbywalnej godności osoby, której winien służyć wszelki porządek polityczny i społeczny.

ks. Krzysztof Warchałowski

Wychowanie religijne w szkołach

199

Następuje ewolucja w umowach konkordatowych, jeśli chodzi o nauczanie religii w szkołach publicznych. Konkordaty sprzed II Soboru Watykańskiego gwarantują nauczanie religii w formie obowiązkowej, zaś posoborowe – w formie fakultatywnej.

*Piotr Urbański***Sarbiewski – Mickiewicz
i problemy lektury alegorycznej** 208

Autor „Pana Tadeusza” pamiętał, że zgodnie z „De perfecta poesi” Sarbiewskiego doskonałym wzorem eposu jest „Eneida”, zaś w alegorezie objawia się prawdziwy sens dzieła.

*Jerzy Kochanowicz SJ***Niezmarywalne znamię (dokończenie)** 220

„Niezmarywalne znamię kapłaństwa” to ważna formuła teologiczna wyrażająca nieodwołalność Bożego działania w człowieku wyświęconym i przez niego. To działanie pozostaje istotowo niezależne od osobistej świętości czy grzeszności kapłana.

*Jakub Pawłowski***Wiersze** 229*Janusz Tazbir***Przełomy w dawnej Polsce** 231

Kryzysy wewnętrzne Rzeczypospolitej szlacheckiej, zarówno polityczne, jak i wyznaniowe, miały znacznie łagodniejszy przebieg niż podobne wydarzenia na wschód od Polski i na zachodzie Europy.

*Viktoria Pollmann***Jezuici a narodowy socjalizm (I)
Ideologia i polityka narodowosocjalistyczna
w „Przeglądzie Powszechnym” w latach trzydziestych** 240

„Przegląd Powszechny” w l. 1932–1939, określany przez prymasa A. Hłonda jako przodujący organ myśli katolickiej w kraju, nie przejawiał złudzeń w odniesieniu do hitleryzmu.

*Michał Horoszewicz***Metodologia zbrodni ludobójstwa
Czarna księga nieludzkości** 249

Historia ludobójstwa to zarazem historia dogłębnej utraty elementarnej solidarności międzyludzkiej i obraz doktrynerskiej pychy w przeświadczeniu o nadrzędności własnej utopii.

*Janusz Gazda***Ręce precz od naszej Jugosławii (I) 257**

Wojna NATO z Jugosławią była dla Rosji przede wszystkim sprawą jej własnego prestiżu. Jak rosyjskie media przedstawiały konflikt w sprawie Kosowa? Jak Rosja reagowała na działania Zachodu? Czy wojna na Bałkanach nadwerżyła kontakty między Rosją a Europą Zachodnią i Stanami Zjednoczonymi?

*Felician Paluszkiewicz SJ***Między posłuszeństwem a sumieniem
Sprawa ks. Władysława Gurgacza 269**

Ks. W. Gurgacz jest przykładem nietypowego zaangażowania apostolskiego. Świadomy własnego zagrożenia przyłączył się do pozostających w beznadziejnej sytuacji partyzantów, aby wspomagać ich moralnie.

Z niedzieli na niedzielę (Wacław Oszańca SJ) 277**Sztuka***Krystyna Paluch-Staszkiel*: Tędy do nowoczesności 279

(„Jan Lebenstein: Etapy. Obrazy na płótnie i papierze z lat 1956–1993”, Paryż – Lublin – Kraków – Gdańsk – Warszawa 1998–1999 r.)

Film*Jan Pniewski*: Poezja szarego miasta 281

(„Chungking Express”, „Upadłe anioły”, reżyseria – Wong Kar-Wai)

Książki*Adriana Szymańska*: Tożsamość poety 283

(Janusz Szubert, „O chłopcu mieszkającym powidła. Wiersze wybrane 1968–1997”, „Biedronka na śniegu”)

Mieczysław Orski: Misja kaszubska Bolesława Faca 287

(Bolesław Fac, „Misja specjalna”)

Jarosław Macała: Wojsko a społeczeństwo w II RP 289

(Jan Kęsik, „Naród pod bronią. Społeczeństwo w programie polskiej myśli wojskowej 1918–1939”)

**Z życia Kościoła: Działalność Rady Konferencji Biskupów Europy
(Marek Blaza SJ) 292**

Sommaire

Dariusz Kowalczyk SJ

A propos de Dieu-le-Père

qui a assumé sa part de souffrance

177

Le Christ nous a fait découvrir un Dieu radicalement différent de celui que nous montrent les approches philosophiques – un Dieu si ardent dans son amour qu'il s'en trouve exposé à la souffrance, et qui plus est, c'est par la souffrance qu'il témoigne de la puissance de son amour.

Peter Gumpel SJ

Comment était vraiment Pie XII?

187

Puissent la vérité, la justice et la probité prévaloir pour Pie XII injustement accusé de silence devant l'Holocauste. Des sources juives indiquent qu'à la recommandation du pape quelque 700 mille à 860 mille Juifs furent sauvés.

Witold Sokółowski SJ

La conscience démocratique de l'Europe

193

Le Conseil de l'Europe qui en est cette année à son cinquantenaire, s'inscrit pertinemment dans le courant d'actions inspirées par les valeurs chrétiennes. C'est que les actes juridiques du Conseil se fondent sur la conviction de la dignité inaliénable de la personne humaine que doit servir tout ordre politique et social.

abbé Krzysztof Warchałowski

L'éducation religieuse à l'école

199

Une évolution intervient dans les accords concordataires pour ce qui est de la catéchisation dans les écoles publiques. Les concordats d'avant le II^e Concile du Vatican garantissaient une catéchisation obligatoire, ceux d'après le Vaticanum II – une catéchisation facultative.

Piotr Urbański

**Sarbiewski – Mickiewicz
et le problème d'une lecture allégorique** 208

L'auteur de „Messire Tadhée” avait à l'esprit que, conformément à „De perfecta poesi” de Sarbiewski, l'oeuvre, qui offrait un modèle parfait d'épopée, c'était „L'Enéide”, et que c'est dans l'allégorèse que se révélait le vrai sens de l'oeuvre.

Jerzy Kochanowicz SJ

Un caractère indélébile (fin) 220

„L'empreinte indélébile du sacerdoce” c'est une formule théologique importante traduisant l'irrévocabilité de l'opération de Dieu dans l'homme qu'Il a ordonné. Cette opération demeure substantiellement indépendante de la sainteté personnelle ou de la nature péccamineuse d'un prêtre.

Jakub Pawłowski

Poésies 229

Janusz Tazbir

Les crises internes dans l'ancienne Pologne 231

Les crises internes dans la République nobiliaire, aussi bien politiques que religieuses, avaient un caractère beaucoup plus clément que les secousses analogues à l'Est de la Pologne ou dans l'Ouest de l'Europe.

Victoria Pollmann

**Les Jésuites et le nazional-socialisme
L'idéologie et la politique nazional-socialiste
vues par „Przegląd Powszechny” des années 1930** 240

Dans les années 1932–1939, „Przegląd Powszechny”, qualifié par le cardinal August Hlond, le primat de Pologne de l'époque, d'organe avancé de la pensée catholique du pays – ne nourrissait pas d'illusions sur le phénomène de l'hitlérisme.

Michał Horoszewicz

**Méthodologie du crime du génocide
Le livre noir de l'anti-humanité** 249

L'histoire du génocide c'est à la fois celle d'un dépérissement complet de la solidarité humaine élémentaire et l'image d'un orgueil doctrinaire convaincu de la prééminence d'une utopie.

*Janusz Gazda***Les mains loin de notre Yougoslavie (I)**

257

La guerre de l'OTAN avec la Yougoslavie était pour la Russie l'affaire avant tout de son propre prestige. Comment les médias russes présentaient-ils le conflit de Kossovo? Comment la Russie a-t-elle réagi à l'action de l'Occident? La guerre aux Balkans a-t-elle sapé les contacts entre la Russie d'une part et l'Europe de l'Ouest et les USA d'autre part?

*Felicjan Paluszkiewicz***Entre l'obédience et la conscience****L'affaire de l'abbé Władysław Gurgacz**

269

L'abbé Władysław Gurgacz constitue l'exemple d'un engagement apostolique hors de routine. Conscient du péril auquel il s'exposait, il a rejoint des résistants dans une situation sans espoir, pour les soutenir moralement.

Comptes rendus

279



Dariusz Kowalczyk SJ

O Bogu Ojcu, który współ-cierpiał...

Autor „Mdłości”, Jean-Paul Sartre, tak oto opisuje swoje rozstanie się z Bogiem: *Któregoś dnia oddałem nauczycielowi francuskiego wypracowanie na temat Męki Pańskiej; delektowała się nim cała rodzina, a moja matka przepisała je własnoręcznie. Ale dostałem tylko srebrny medal. Doznany zawód pogrążył mnie w bezbożności. (...) Kilka lat jeszcze utrzymywałem z Wszechmocnym stosunki oficjalne; prywatnie zaprzestałem składania mu wizyt. Raz jeden naszło mnie uczucie, iż On istnieje. Bawiąc się zapalkami przypaliłem dywanik; kiedym zamalował farbą ślady występu, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem (...). I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej¹. Dorosły Sartre w swym dziele filozoficznym „Byt i nicość” będzie udowadniał, że Bóg nie istnieje, że – co więcej – pojęcie Boga jest samo w sobie sprzeczne.*

Pewien sześciolatek nie chciał wymawiać w trakcie modlitwy słów „Ojcze nasz”. Zapytany, dlaczego nie chce się modlić w ten sposób, odparł, że jego ojciec często wraca do domu pijany i wszczyna awantury. Niestety, takie przypadki nie są wcale rzadkie. Często negatywne doświadczenia rzutują na obraz Boga. Wyobrażenia i skojarzenia, które nam zostały wdrukowane w dzieciństwie, pozostają gdzieś w nas i wpływają na nasze odczucia i reakcje. Może to być np. obraz Boga jako srogiego starca z siwą brodą albo wrażenie, że Bóg ciągle nas

¹ J.P. Sartre, *Słowa*, Warszawa 1965, s. 80-82.

podgląda, czyhając tylko na najmniejsze potknięcie z naszej strony.

Z drugiej strony musimy uczciwie przyznać, że zniekształcony obraz Boga nie jest tylko wynikiem tzw. zła strukturalnego lub grzechu innych ludzi, którzy nas zranili, burząc doświadczenie Dobra absolutnego. Niejednokrotnie to my sami w sposób wolny fałszujemy ten obraz, grzesząc przeciwko drugiemu słowu Dekalogu. C. Norwid przestrzega: *Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno – ani dla uświęcenia traktatów wiedeńskich, ani dla uświęcenia jakichkolwiek, choćby im przeciwnych. (...) ostrogą boleści różnych parte masy w chwili gwałtu zgadnąć nie są w stanie, co prawdopodobieństwem, a co prawdą, i zamiast orzec np., iż nadużycie Imienia Bożego złem jest, albo iż Imię Pańskie w złego imię się zmienia, ilekroć bywa nadużytym. (...) Każde ateistyczne poruszenie z poprzedzających je nadużyć rzeczy świętych pochodzi. Bo ateizm w naturze i w naturze ludzkości prawowitego miejsca nie ma, lecz gwałtownym jest tylko odbłuznieniem².*

Nie wierzę w Boga!

Dzisiaj niektórzy twierdzą, że tak naprawdę nie ma ludzi niewierzących w Boga. Dlaczego? Otóż stwierdzenie: „Nie wierzę w Boga!” wcale nie musi oznaczać odrzucenia Boga żywego. Trzeba bowiem zapytać, co rzekomy ateista rozumie pod słowem „Bóg”. A wtedy może się okazać, że ktoś odrzuca nie Boga, lecz własne rozumienie słowa „Bóg”. Co więcej, może się okazać, że ten ktoś ma rację, gdyż Boga według jego wyobrażeń rzeczywiście nie ma! Jeśli w kimś tkwi idea Boga Ojca skrojona na wzór złego ojca, który wraca do domu pijany, albo na wzór bezlitosnego podglądacza, to nie myli się, kiedy dochodzi do wniosku, że taki Bóg nie istnieje.

Fałszywy obraz Boga to owoc tego, co nazywamy grzechem pierworodnym. Genialna scena upadku pierwszych rodziców

²C. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. VII, *Listy o emigracji*, cz. II, Warszawa 1973, s. 21-22.

z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju ukazuje istotę tej katastrofy antropologicznej, który wykrzywiła w nas i wokół nas Bożą obecność. Przebiegły wąż sący powoli w serce kobiety swoją kłamliwą katechezę: „Bóg cię nie kocha; ogranicza cię tylko swoimi przykazaniami i nie pozwala rozwinąć twoich wspaniałych możliwości”. Czyż nie takiej właśnie „katechezie” uległ syn marnotrawny? Doszedł do wniosku, że ojciec go ogranicza, i dlatego powiedział: *Ojczy, daj mi część majątku, która na mnie przypada* (Łk 15,12). Znaczy to: przy tobie nie mogę żyć pełnią życia. Zły duch podsuwa nam fałszywe obrazy Boga Ojca, abyśmy doszli do wniosku, że z takim Bogiem nie chcemy mieć nic wspólnego, że bez Niego będzie nam lepiej.

Inne kłamstwo polega na przemycaniu informacji: „Musisz sobie zasłużyć na miłość Boga; staraj się osiągnąć doskonałość, a wtedy On będzie ci przychylny”. Do przyjęcia takiego przekazu mogą nas skłaniać życiowe doświadczenia. Może ktoś zapamiętał z dzieciństwa głos matki obdarzającej miłością pod pewnymi warunkami: „Jeśli tak zrobisz, to mamusia nie będzie cię kochała”. Może ktoś inny wielokrotnie został zawiedziony i zraniony. Miłość ludzka rozpoczyna się bowiem pięknie i sprawia, że człowiek żyje jakby w uniesieniu, ale potem okazuje się ograniczona i niekiedy zamiera, pozostawiając po sobie gorzki smak niespełnienia. Człowiek zaczyna zatem wątpić nie tylko w istnienie bezwarunkowej miłości pomiędzy ludźmi, ale również w miłość Boga. Ewangelia przestaje być Dobrą Nowiną, obietnicą i definitywnym opowiedzeniem się Boga po stronie człowieka, a staje się ciężkim brzemieniem, prawem, które trzeba zachować, aby zasłużyć sobie na Bożą przychylność. Prawda jest jednak taka, że pomimo podejmowanych wysiłków nie jesteśmy w stanie sami dojść do wyimaginowanej doskonałości. Dlatego Ewangelia wcale nie jest dla ascetów o niebywale silnej woli, ale dla duchowych słabeuszy. Gdyby tak nie było, to czyż można by ją nazywać Dobrą Nowiną dla każdego?

A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem!

W świetle powyższej refleksji niewiara w Boga nie jest czymś, co trzeba zwalczać, ale stanowi bodziec, aby ukazywać

światu prawdziwy, biblijny obraz Ojca, który bezwarunkowo kocha każdego człowieka. *Bóg zaś okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami* – woła św. Paweł w Liście do Rzymian (5,8). A zatem Ojciec ukochał nas, kiedy byliśmy grzesznikami, tzn. Jego nieprzyjaciółmi, i posłał swojego Syna do nas, grzesznych, małych i zagubionych. Można powiedzieć, że Bóg kocha nas nie dlatego, że jesteśmy dobrzy, ale dlatego, że potrzebujemy Jego miłości, aby być dobrymi.

Objawienie Bożego ojcostwa nie zostało nam jednak dane od razu w pełni i w jednym momencie. Rozwijało się wraz z historią zbawienia. Na początku Biblia poucza, że Bóg jest ojcem wszystkich ludzi, ponieważ dokonał aktu stworzenia oraz podtrzymuje wszystko w istnieniu. W ten sposób daje się poznać jako osobowa, wszechpotężna i mądra zasada świata. Takie doświadczenie Bożego ojcostwa skłania do postawy szacunku wobec każdej osoby. Skoro drugi człowiek został stworzony przez tego samego, jedynego Boga, to znaczy, że nie jesteśmy, nie musimy być od siebie daleko. Jest coś (ktoś), co (kto) nas łączy. Co więcej, inny człowiek jest dla mnie bratem.

W Starym Testamencie, nie znającym jeszcze tajemnicy Trójcy, mówi się wiele razy o Bogu jako ojcu. A jednak, *Panie, Tyś naszym Ojcem. Myśmy gliną, a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy my wszyscy* – woła prorok Izajasz (64,7). Biblijna idea Bożego ojcostwa nie jest jednak jedynie wynikiem refleksji nad dziełem stworzenia; przede wszystkim wypływa ona z konkretnego doświadczenia Boga objawiającego się w historii zbawienia. Najpierw Izrael doświadczył ojcowskiej obecności Boga we własnych dziejach, a dopiero potem zrozumiał, że ten objawiający się w konkretnie życia Bóg jest Stwórcą wszechświata.

W historii zbawienia naród wybrany wielokrotnie okazywał się wiarołomny. Dlatego Jahwe skarży się: *Ja zaś powiedziałem sobie: Jakże chciałbym cię zaliczyć do synów i dać ci przepiękną ziemię (...). Myślałem: będziesz Mnie nazywał: „Mój Ojczel!” i nie odwrócisz się ode Mnie* (Jr 3,19). Bóg pozostaje pomimo wszystko wierny przymierz, jakie zawarł ze swoim ludem: *On sam Ojcem naszym i Bogiem po wszystkie wieki. On*

karci was za wasze nieprawości, ale zmiłuje się nad wami wszystkimi i zgromadzi was spośród wszystkich narodów (Tb 13,4-5). To doświadczenie ludzi Starego Testamentu znajduje wypełnienie w historii Jezusa z Nazaretu. W Jezusie bowiem zostaje objawione pełne znaczenie Bożego ojcostwa: Bóg jest naszym ojcem nie tylko jako Stwórca, ale przede wszystkim jako ten, kto chce nas włączyć do wiecznego życia Bożego.

Aby człowiek stał się Bogiem...

Jezus Chrystus objawia, że ludzkie doświadczenie Boga jako ojca ma fundament w odwiecznym ojcostwie wewnątrz Trójcy Świętej: Bóg Ojciec rodzi odwiecznie Syna. Nasze zaś synostwo nie jest jedynie metaforą wskazującą na fakt stworzenia, ale powołaniem do uczestniczenia w życiu Boga, do stania się uczestnikami natury Bożej (por. 2 P 1,3-4). Czyż bycie synem nie polega na dzieleniu natury z ojcem? *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem* – nie bali się powiedzieć ojcowie Kościoła. Odwieczny Syn Ojca, prawdziwy Bóg, stał się prawdziwym człowiekiem, aby wywyższyć nieskończenie ludzką naturę. Po śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezus nie porzucił cielesnej natury człowieka tak jak porzuca się jakieś przebranie, ale wprowadził tę naturę w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Dzięki temu możemy mieć nadzieję, że także my osiągniemy życie wieczne, które polega właśnie na uczestniczeniu w naturze Ojca. Św. Bernard wyraził tę przedziwną nowinę o powołaniu człowieka do uczestnictwa w życiu Stwórcy, używając określenia *zachwycająca wymiana (admirabile commercium)*. Nie zapominajmy jednak, że ceną tej wymiany była śmierć Jezusa na krzyżu.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: *Możemy wzywać Boga jako „Ojca”, ponieważ został On nam objawiony przez Jego Syna, który stał się człowiekiem, a Jego Duch pozwala nam Go poznać. Tym, czego człowiek nie może pojąć, ani moce anielskie dostrzec, jest osobowa relacja Syna z Ojcem; Duch Syna pozwala nam w niej uczestniczyć* (nr 2780). Często banalizujemy fakt, że możemy zwracać się do Boga „Ojcze”. Tymczasem możliwość ta nie jest wcale oczywista. Dlatego we

mszy św. kapłan zaprasza do wspólnego odmawiania Modlitwy Pańskiej stwierdzając: *Pouczeni przez Zbawiciela i posłuszni Jego słowom, ośmielamy się mówić...* To „ośmielamy się” nie jest bez znaczenia. Rzeczywiście, byłoby wyrazem pychy i głupoty roszczenie sobie prawa, bez wyraźnej inicjatywy samego Boga, do nazywania Go Ojcem w pełnym tego słowa znaczeniu. To, że możemy ośmielić się, by wołać do Boga „Ojcze”, jest darem Jego szaleńczej, ukazanej na krzyżu miłości. Pomimo kruchości naszej egzystencji oraz zawinionych grzechów możemy zwracać się do nieskończonego i świętego Boga jako wybrane dzieci, ponieważ On sam wzywa nas do uczestniczenia w Jego naturze, tzn. w życiu Trójcy Świętej. Czyż to nie zdumiewające, że kresem ludzkiego życia nie jest cmentarna cisza, ale wspólnota z Ojcem przez Chrystusa i w Duchu Świętym?!

Cierpienie Niecierpięliwego

Zafałszowane obrazy Boga Ojca wiążą się niekiedy ze zwulgaryzowaną formą teorii zadośćuczynienia Anzelm z Canterbury. Otóż – zgodnie z tą ideą – przez grzech człowieka Bóg został znieważony. Ta obraza jest nieskończona, ponieważ ten, kto został obrażony, jest istotą nieskończoną. Naprawienie nieskończonej obrazy wymaga nieskończonego zadośćuczynienia. Człowiek – jako że jest skończony – nie jest w stanie dokonać takiego zadośćuczynienia. Bóg Ojciec posyła zatem swojego Syna, aby ten odkupił grzech człowieka. Jezus Chrystus, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, mógł zadośćuczynić Ojcu za doznaną obrazę. Srogi Bóg Ojciec daje się przebłagać ofiarą złożoną z krwi własnego Syna. J. Ratzinger zauważa, iż nie można zaprzeczyć, że *doskonale ulogicznością bosko-ludzki system prawny, jaki Anzelm zbudował, zniekształca perspektywę i przez swoją nieugiętą logikę może pokazać obraz Boga w świetle budzącym grozę*³. Rzeczywiście, uproszczona teoria zadośćuczynienia każe myśleć o surowym Ojcu, którego

³J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 184-185.

gniew może uśmierzyć jedynie cierpienie i śmierć Syna na krzyżu.

Powyższej wizji można i trzeba przeciwstawić trynitarne rozumienie wydarzenia krzyża. Otóż jeśli jedna z trzech Osób Boskich *uniżyła samą siebie, stawszy się posłuszną aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,8), to trzeba uznać, że wówczas CAŁY Bóg cierpiał w swej istocie. Jeśli istota Boga polega na wspólnocie miłości Ojca, Syna i Ducha, to oddzielanie Ojca i Ducha (lub pojmowanej abstrakcyjnie Bożej natury) od realnego współuczestnictwa w cierpieniu krzyża jest w gruncie rzeczy umniejszaniem (jeśli nie przekreśleniem) sensu samobjawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Jeśli krzyż Jezusa dotyczyłby jedynie Jego ludzkiej natury, a nie natury Bożej, tej samej, co natura Ojca i Ducha, to nie moglibyśmy twierdzić, że na krzyżu objawił się Bóg. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z jakimś mitem, według którego Bóg „przebrał się” za człowieka i dokonał kilku teatralnych gestów ze śmiercią łącznie. W najlepszym przypadku można by powiedzieć, że oto Bóg przyjmuje ludzką powłokę, aby doświadczyć trochę współcierpienia, które jednak w żadnej mierze nie dotyka Go w Jego odwiecznym i niewzruszonym szczęściu. Tylko czy taki Bóg rzeczywiście mógłby przekonać nas o swej miłości do każdego człowieka? Pozostałby raczej filozoficznie ujmowanym Absolutem, ale nie można byłoby Go nazwać Ojcem w pełnym tego słowa znaczeniu.

Dlatego też współczesny teolog katolicki J. Galot nie waha się twierdzić: *Współcierpienie Ojca jest zasadnicze w objawieniu Boga przez Jezusa: jeśli Chrystus ukrzyżowany nie objawiłby nam Boga, który cierpi, to jego misja objawiająca byłaby bardzo niedostateczna. I niestuszenie Jezus przekonywałby tuż przed swoją Męką: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”* (J 14,9). (...) *W krzyżu trzeba widzieć najdoskonalszy obraz miłości Ojca, objawionej w miłości Chrystusa. A ta miłość jest miłością cierpiącą*⁴. Ojciec nie jest więc srogim i dalekim Sędzią domagającym się należytego zadośćuczynienia, ale jest

⁴ J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Roma 1990, s. 102, 104-105.

Ojcem miłującym i współcierpiącym razem z Synem, którego posłał dla naszego zbawienia.

Ktoś mógłby wyrazić wątpliwość, czy mówienie o cierpieniu Boga Ojca nie zaprzecza tradycyjnej nauce o tzw. atrybutach Boga: wszechmocy, wszechwiedzy, niecierpielności itd. Czy wskazywanie – na podstawie wydarzenia krzyża – na współcierpienie Ojca z Synem nie neguje doskonałości Boga filozofów? W pewnym sensie neguje albo raczej – ustawia w odpowiednim kontekście. Miłość Boga nie jest bowiem – jak zauważa F. Varillon – jednym wśród wielu innych atrybutów: *Bóg jest miłością nie TAK SAMO jak jest sprawiedliwością, świętością, światłem, mocą. To miłość jest święta, sprawiedliwa, wszechmocna. Bóg nie jest Wszechmocnym, który kocha, tak jakby miłość łagodziła Jego wszechmoc lub nawet nadawała jej kierunek. On jest Miłością, której nieskończona moc prowadzi, coraz dalej w twórczym porywie – do śmierci (...) i do przebaczenia*⁵. W pierwszej modlitwie eucharystycznej o tajemnicy pojednania znajdujemy następujące słowa: *Ty nieustannie wzywasz grzeszników do odnowy w Twoim Duchu i najpełniej objawiasz swoją wszechmoc w łasce przebaczenia*. A zatem jeśli możemy powiedzieć coś sensownego o wszechmocnej miłości Boga, to przede wszystkim to, iż charakteryzuje się ona ubóstwem, zależnością i pokorą. Taką miłość objawił nam bowiem Jezus Chrystus. W świetle tego objawienia nieskończenie kochający Bóg jest nieskończenie ubogi, gdyż kochać, to chcieć być przez kogoś drugiego i dla niego. Najbardziej kochający jest też najbardziej zależny, ponieważ pragnie zależeć od osoby kochanej. Nieskończenie kochający jest najpokorniejszy, gdyż nigdy nie chce patrzeć z góry na ukochanego. Bóg jest też nieskończenie wolny, ale jest to wolność kochania aż po(za) krzyż⁶. Chrystus ukazał nam Boga zdecydowanie innego od przedstawień filozoficznych – Boga tak żarliwego w miłości, że narażonego na cierpienie, co więcej, świadczącego o sile swej miłości właśnie przez cierpienie⁷.

⁵ F. Varillon, *Krótki zarys wiary*, Kraków 1999, s. 14.

⁶ Por. tamże, s. 18-19.

⁷ Por. J. Galot, dz. cyt., s. 105.

Współcierpiąca niepojętość Boga

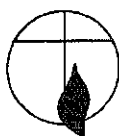
Współcierpiący, podtrzymujący swego Syna Ojciec pozostaje jednak Bogiem dalekim, transcendentnym, nieredukowalnym do świata. Mówi się czasem, że najbardziej tajemniczą Osobą Boską jest Duch Święty. Niektórzy wskazują na fakt, że choć stworzenie jest wspólnym dziełem Trójcy Świętej, to przypisywane jest ono przede wszystkim Bogu Ojcu. Odbiciem pierwszej Osoby w Bogu byłby zatem cały wszechświat; a kontemplacja piękna natury prowadziłaby właśnie do Boga Ojca. Odwieczne Słowo natomiast *stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1,14), dlatego nie tylko Jego odbiciem, ale właśnie wcieleniem jest Jezus z Nazaretu. Od dwóch tysięcy lat Kościół przekazuje kolejnym pokoleniom Dobrą Nowinę o słowach i czynach Tego, który umarł na krzyżu, a po trzech dniach wrócił z cmentarza żywy. Rzeczywistość Ducha Świętego wydaje się zaś bardzo trudna do uchwycenia w jakimś obrazie. *Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży* – mówi Jezus do Nikodema, odnosząc te słowa właśnie do Ducha.

Czy jednak rzeczywiście Duch Święty jest najbardziej ukrytą i nieuchwytną Osobą Boską? Zajrzyjmy do Katechizmu Kościoła Katolickiego! W wielu jego częściach mówi się wprost zarówno o *specyficznej* roli Ducha Świętego, jak i w szczególności o niepowtarzalnej misji Jezusa Chrystusa. Trudno natomiast znaleźć jakieś pogłębienie rozumienia Osoby Ojca. Rozdział „Wierzę w Boga Ojca” w minimalnym tylko stopniu traktuje o pierwszej Osobie Trójcy Świętej. Refleksja dotyczy tutaj raczej Boga Jedyne pojętego jako wspólnota Trzech. Odnosi się zatem nieodparte wrażenie, że to o Bogu Ojcu najmniej da się powiedzieć.

Refleksja teologiczna ukazuje, że Jedyne Bóg, który objawił się w historycznym wydarzeniu Jezusa, a przez Ducha stał się bliższy człowiekowi niż ten sam sobie, pozostaje pomimo to Bogiem całkowicie przekraczającym ludzką i kosmiczną rzeczywistość. Doświadczenie Boga niepojętego i niewypowiedzianego należy przede wszystkim odnieść właśnie do Boga Ojca. Innymi słowy, Bóg stał się przez Chrystusa i w Duchu bliski

człowiekowi, ale jako Ojciec nie przestaje być nieskończenie daleki. Z drugiej strony wierzący pielgrzymują w Duchu przez Chrystusa do Ojca, a zatem Ojciec jest najdalej, przy czym nie o odległość fizyczną tutaj chodzi. To przecież pierwsza Osoba Trójcy Świętej jest niepojętym początkiem bez żadnego, nie tylko chronologicznego, początku, gdy tymczasem Syn został *zrodzony*, a Duch *pochodzi* od pozostałych dwóch Osób.

Paradoksalne doświadczenie Ojca, który jest nieskończenie daleki, a jednocześnie solidarny i bliski cierpiącemu człowiekowi znalazło najbardziej dramatyczny wyraz w Jezusowym podwójnym zawołaniu: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mk 15,34), oraz: *Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego* (Łk 23,46). Zmagając się z fałszywymi, przywoływanymi przez życiowe niepowodzenia i klęski, obrazami Boga Ojca w naszym sercu, warto stanąć przy Ukrzyżowanym, by Jego słowa uczynić swoimi... Niepojętość cierpienia jest bowiem fragmentem współcierpiącej niepojętości Boga, któremu w każdej sytuacji możemy siebie powierzyć. Pamiętajmy przy tym, że po wydarzeniu Golgoty nastąpił poranek wielkanocny.



Peter Gumpel SJ

Jaki naprawdę był Pius XII*

Nie ustają ataki przeciwko Piusowi XII i jego beatyfikacji. Czuję się zobowiązany w sumieniu do podpisania się pod opinią, jaka ukazała się w „Newsweeku” z 30 III 1998 r., że *coś niegodziwego dzieje się wokół postaci Piusa XII*.

Jako relator sprawy, tzn. niezależny, autonomiczny sędzia mianowany przez Jana Pawła II do zbadania dokumentów przedstawionych przez promotorów beatyfikacji Piusa XII, przejrzałem ogromną ilość materiałów historycznych mających różne pochodzenie i prezentujących odmienne punkty widzenia. W pracy bardzo pomocny był fakt, że jestem Niemcem i znam historię swojego kraju oraz osobiście doświadczyłem nazizmu w Niemczech i Holandii. Śmierć niektórych członków mojej rodziny z rąk faszystów oraz moja dwukrotna ucieczka przed tym samym losem sprawiają, że jestem szczególnie wyczulony na straszliwą zbrodnię Holocaustu. Pozwala mi to również usprawiedliwiać reakcje Żydów, którzy tak wiele wycierpieli w okresie faszyzmu.

Materiały, które posiadam, potwierdzają, że nikt nie udzielił Żydom większej pomocy niżeli Pius XII i Kościół katolicki na jego bezpośrednie polecenie. Ten fakt uznali Żydzi z całego świata, łącznie ze Światowym Kongresem Żydów. Jak wspomina o. Michael O'Carroll w swojej książce „Greatness Dishonoured” opublikowanej w 1981 r. *12 X 1945 r. Światowy Kongres Żydów ofiarował Watykanowi 2 mln lirów jako wyraz wdzięczności. Wśród osób oplakujących śmierć Piusa XII i wygłaszających mowy pogrzebowe znaleźli się: prezydent Izraela Ben Cwi, przewodniczący Światowego Kongresu Żydów oraz Światowej Organizacji syjonistycznej Nahum Goldmann*

* *Pius XII as he really was*, „The Tablet”, 13 II 1999.

oraz wielu rabinów z rabinem Nowego Jorku Israelem Goldsteinem na czele. Natomiast w telegramie nadęstonym przez Golde Meir czytamy: „Podzielamy żal ludzkości z powodu śmierci Jego  wi tobliwo ci papieża Piusa XII. W pokoleniu dotkn tym przez wojny i konflikty utrzymywa  on najwyższe ideały pokoju i w p czucia. Kiedy na nasz naród przysz  straszne m czenstwo w okresie nazistowskiego terroru, papież zabra  g s w obronie ofiar. Nasze czasy zostały ubogacone g losem, który nie przestawa  m wi  o prawdach moralnych ponad niepokojami codziennych konfliktów. Oplakujemy wielkiego s ug  pokoju”. Już w 1945 r. Moshe Sharett, pierwszy minister spraw zagranicznych Izraela oraz drugi premier tego kraju, spotka  się z Piusem XII i relacjonowa  później: „Powiedziałem mu, że moim pierwszym obowiązkiem było złożenie mu podzi kowa  w imieniu  yd w, a za jego p średnictwem całemu Kościółowi katolickiemu za to, co uczyni  w różnych krajach, aby ocali  nasze dzieci, cały nasz naród”.

Lista podobnych wypowiedzi jest niezwykle długa. Takie same opinie wypowiadali r bini, organizacje żydowskie oraz bardzo wielu pojedynczych  yd w. Jako  wiadcownicy i ci, którzy przetrwali faszystowskie prześladowania, mieli doświadczenie z pierwszej ręki oraz bezp średni  wiedz  o tym, co mówili. Mimo to ich  wiadcstwo jest dzisiaj w znacznej mierze ignorowane przez tych, którzy w czasach Holocaustu byli dziećmi albo w ogóle nie było ich jeszcze na świecie.

Publiczne ataki na Piusa XII rozpocz y się wraz z opublikowaniem w 1963 r. sztuki młodego pisarza niemieckiego Rolfa Hochhutha „Namieśnik” (wyd. pol. 1964 – red.). E ej, który napisa  Hochhuth, aby uzasadni  swoje oskar zenia, ukazuje niekompetencj  historyczną autora. Żydzi dobrze znający zagadnienie, jak naczelny rabin Danii Marcus Melchior, historyk Pinchas Lapide oraz węgierski badacz Jen  Levai, ostro skrytykowali Hochhutha. Sir d’Arcy Osborne, brytyjski przedstawiciel przy Watykanie przed i w czasie II wojny światowej, także gwałtownie protestowa  przeciwko tej sztuce.

Hochhuth publicznie skompromitowa  się w W. Brytanii oraz w innych krajach, gdy używając tych samych antyhistorycznych metod, którymi pos ugiwa  się wobec Piusa XII, opublikowa  sztuk  „Die Soldaten” ( olnierze). Oskar y  w niej bez cienia

dowodu Winstona Churchilla, iż wydał rozkaz zamordowania gen. Władysława Sikorskiego, w wyniku czego pilot samolotu spowodował wypadek niedaleko Gibraltaru oraz śmierć polskiego generała. Pilot jednak przeżył i dostarczył dowodów przeciwko tezie Hochhutha. Dokładne zbadanie faktów skompromitowało ostatecznie niemieckiego pisarza.

Innym nieodpowiedzialnym krytykiem Piusa XII jest Robert Katz, autor książki „Death in Rome” (New York 1967). Kiedy książka ta została w 1968 r. przetłumaczona na włoski i na jej podstawie nakręcono film, Katz został skazany przez włoski Sąd Najwyższy za zniesławienie. W wyroku sądu czytamy: *Robert Katz miał na celu zniesławienie Piusa XII, przypisując mu działania, decyzje oraz uczucia, których nie potwierdzają żadne obiektywne fakty ani świadkowie.*

W 1960 r. ukazały się dwie książki autorstwa żydowskich historyków, które w fałszywym świetle przedstawiały Piusa XII: Günthera Lewy’ego „The Catholic Church and Nazi Germany” (New York 1964) oraz Saula Friedlandera, „Pius XII and the Third Reich” (New York 1966). O. Robert Graham, jezuita, historyk o międzynarodowej sławie i znawca tego okresu, omówił książkę Lewy’ego w czasopiśmie jezuitów amerykańskich „America”. Wyraził tam swoje zdziwienie z powodu niezwykłego zaufania Lewy’ego do nazistowskich dokumentów traktujących o Kościele i Watykanie. W żadnym miejscu swojej książki autor nie wykazał się świadomością, że ma do czynienia z tendencyjnymi i zafałszowanymi dokumentami (...) Natomiast swoboda, z jaką traktuje teksty oryginalne, przypomina o ból głowy poważnych historyków. W obszernym omówieniu książki Friedlandera, także w czasopiśmie „America”, Graham stwierdza: *Podczas wnikliwych studiów profesjonalnie napisanych książek historycznych nigdy jeszcze nie spotkałem się z tak często niekrytycznym postępowaniem się źródłami, tak całościowo arbitralnymi i fałszywymi komentarzami, tak niedbałością w sprawdzeniu podstawowych faktów, tak wieloma niejasnościami podniesionymi do rangi znaczących wydarzeń.*

Inny znawca zagadnienia, Robert Kempner, także skrytykował książki Lewy’ego i Friedlandera. Kempner uciekł z faszystowskich Niemiec, a później był głównym oskarżycielem z ramienia Stanów Zjednoczonych na procesie norymberskim,

podczas którego przesłuchiwał przywódców niemieckich i przebadał dokumenty związane ze sprawą. Kiedy Jenő Levai opublikował książkę „Węgierscy Żydzi i papieństwo” (wydanie ang. Londyn 1968), w której wykazał fałsz tez Hochhutha, poprosił Kempnera, aby napisał wstęp i zakończenie. Kempner przyjął propozycję i w swoich tekstach wystąpił w obronie Piusa XII i Kościoła katolickiego. W epilogu krótko skwitował książki Lewy’ego i Friedlandera, stwierdzając: *nie dostarczają żadnych argumentów, abym zmienił swoje stanowisko*. Kempner poświadczył również, że Pius XII wielokrotnie protestował przeciwko prześladowaniu Żydów, a przekonanie, że jego działania mogły powstrzymać Hitlera, *jest absolutnie chybione*.

Dzisiaj twierdzenia Kempnera są nieustannie potwierdzane przez ogromną liczbę dokumentów. W 1964 r. Paweł VI wydał polecenie, aby wszystkie dokumenty watykańskie dotyczące II wojny światowej zostały opublikowane. W efekcie zespół historyków dobrze znających temat przygotował monumentalne dzieło: „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale”. 12 tomów zawierających 5100 dokumentów opublikowano zgodnie z najostrzejszymi kryteriami naukowymi. Ludzie, którzy domagają się, aby Watykan udostępnił materiały dotyczące tego okresu, nie orientują się w temacie. Sam byłem zaskoczony, gdy niektórzy z moich żydowskich przyjaciół, profesorów akademickich piszących o Piusie XII i Holocauście, otwarcie mówili, że nigdy nie studiowali tego ważnego dzieła, a nawet nie wiedzieli o jego istnieniu. Przyznali również, że nigdy nie czytali dokumentacji z procesu norymberskiego. Ta niczym nieusprawiedliwiona niedbałość wyjaśnia, dlaczego Pius XII jest nieustannie fałszywie oskarżany oraz dlaczego oskarżenia te rutynowo powtarzają media.

Istnieje np. zмова milczenia na temat Piusa XII i jego reakcji wobec prześladowań Żydów przez faszystów. Prawdą jest bowiem, że Pius XII konsekwentnie i publicznie potępiał prześladowanie niewinnych ludzi *tylko z powodów ich pochodzenia rasowego*. Wówczas każdy rozumiał, o co chodziło. Potwierdzali to sami faszyci, którzy oskarżyli papieża o działanie *jako adwokata żydowskich handlarzy wojennych*. Wystarczy przeczytać pamiętniki Goebbelsa „Tajne rozmowy Hitlera”

(New York 1953), aby przekonać się o nieprzejednanym stanowisku Rosenberga, Bormanna oraz innych przywódców faszystowskich wobec Kościoła katolickiego. Innym bardzo pouczającym źródłem w tym względzie są niemieckie gazety i czasopisma, jak „Der Volkische Beobachter”, „Der Angriff”, „Der Sturmer” i „Das Schwarze Korps”.

To prawda, że Pius XII w swoich publicznych protestach nigdy nie używał słowa „Żyd”. Miał ku temu wystarczające racje. Wiedział bowiem, że Hitler jest patologicznie opętany antysemitą. Wystarczyło, że w jego obecności padło słowo „Żyd”, a natychmiast wpadał w złość i wzmagał prześladowania. W takich okolicznościach każdy odpowiedzialny przywódca pomyślał, zanim coś powiedział. Nie można było mówić wprost, na nic nie zważając i wywołując konflikt. Pius XII unikał także ostrzejszych deklaracji publicznych, gdyż doświadczenie nauczyło go, że podobne oświadczenia nie tylko nie uratują żadnego pojedynczego istnienia, lecz przeciwnie, spowodują jedynie eskalację prześladowań Żydów.

Idealną ilustracją jest tutaj potępienie faszystów przez katolickich biskupów Holandii. W lipcu 1942 r. biskupi nakazali księżom odczytać z ambon ostry sprzeciw przeciwko deportacji Żydów holenderskich. Pierwotnie przywódcy wszystkich Kościołów chrześcijańskich w Holandii byli zgodni, aby zrobić coś podobnego, lecz kiedy dowiedziało się o tym Gestapo, natychmiast zagroziło, że deportuje ochrzczonych Żydów jako chrześcijan, co dotąd nie miało miejsca. Jedynie biskupi katoliccy nie poddali się temu szantażowi. Konsekwencje były katastrofalne: w sierpniu 1942 r. deportowano Żydów ochrzczonych w Kościele katolickim, natomiast Żydzi, którzy przyłączyli się do innych wyznań chrześcijańskich, pozostali. Gestapo nakazało opublikowanie w dziennikach holenderskich oświadczenia stwierdzającego, że z powodu publicznego protestu duchowieństwa katolickiego Żydzi, którzy stali się katolikami, będą odtąd uważani za *naszych najgorszych wrogów* i zostaną deportowani przy pierwszej nadarzającej się okazji.

Jedną z sześciuset ofiar tego wydarzenia, które poniosły śmierć w Auschwitz, była św. Edyta Stein. 2 sierpnia została aresztowana przez Gestapo wraz ze swoją siostrą, deportowana do Polski i zabita tydzień później. Niektórzy żydowscy autorzy powtarzają opinię, że jedyną przyczyną jej gwałtownej śmierci

był fakt, iż była Żydówką. Nie jest to jednak cała prawda. Z pewnością Edyta Stein nie poniosłaby śmierci, gdyby nie miała żydowskich korzeni. Jest jednak tak samo pewne, że gdyby biskupi holenderscy nie ogłosili protestu, nie zostałaby wówczas aresztowana.

Działania biskupów holenderskich miały istotne reperkusje. Pius XII miał już przygotowany tekst publicznego protestu przeciwko prześladowaniu Żydów. Tuż przed przesłaniem go do redakcji „L'Osservatore Romano” dowiedział się o katastrofalnych skutkach inicjatywy holenderskich biskupów. Papież doszedł do wniosku, że publiczne protesty zamiast przynosić poprawę losu Żydów wywołują jedynie większe prześladowania. Zdecydował więc, że nie może wziąć odpowiedzialności za swoje wystąpienie, które prawdopodobnie będzie miało podobne, a nawet większe konsekwencje niż w Holandii. Dlatego spalił tekst przygotowanego wystąpienia. Międzynarodowy Czerwony Krzyż, Światowa Rada Kościołów oraz inne Kościoły chrześcijańskie były w pełni świadome rezultatów gwałtownych protestów publicznych i unikały ich podobnie jak Pius XII.

Jedyny skuteczny sposób pomocy Żydom polegał na tajnym ukrywaniu ich przed faszystami. Taką strategię przyjął też papież. Po wielu latach badań źródeł żydowskich Pinchas Lapide obliczył, że Kościół katolicki na polecenie Piusa XII ocalił około 700 – 860 tys. Żydów.

Beatyfikacja Piusa XII, któremu rzeczywiście oddaje cześć wiele milionów katolików, nie może być wstrzymana czy opóźniona z powodu nieuzasadnionych i krzywdzących ataków skierowanych przeciw tak wielkiemu i świętemu człowiekowi.

W tym kontekście trzeba uczynić jeszcze jedną uwagę. Jesteśmy otwarci na wszelkie informacje i udokumentowane krytyki. Jednak ci, którzy przeprowadzają nieuzasadnione ataki, winni mieć świadomość, że godzą we wrażliwość katolików i hamują działania mające na celu polepszenie relacji między Kościołem katolickim a Żydami. Jest to godne pożałowania. Niech prawda, sprawiedliwość i uczciwość przeważą ostatecznie w sprawie Piusa XII, któremu tak wiele Żydów i ich potomków zawdzięcza życie.

tłum. Piotr Samerek SJ

Witold Sokołowski SJ

Demokratyczne sumienie Europy

Można powiedzieć, że Rada Europy stała się pod wieloma względami sumieniem Europy. Takie słowa wypowiedział 12 X 1997 r. abp Jean-Louis Tauran, sekretarz odpowiedzialny z ramienia Stolicy Apostolskiej za kontakty z państwami, pod adresem prezydentów i premierów państw członkowskich najstarszej organizacji europejskiej skupiającej 40 krajów tzw. wielkiej Europy (włącznie z Rosją, Mołdową, Islandią, Turcją i była republiką jugosłowiańską Macedonią). Polska została jej członkiem w 1991 r.

Arcybiskup mówił wcześniej o stałym zaangażowaniu Rady Europy w ochronę takich praw człowieka, jak prawo do życia, prawo do poszanowania integralności osoby przez rozpowszechnienie nakazu zniesienia kary śmierci, coraz skuteczniejszą ochronę praw dziecka czy też zakaz klonowania istot ludzkich. Źródłem, z którego wypływają te i wiele innych rozwiązań prawnych wypracowywanych przez Radę, jest wspólne wszystkim członkom strasburskiej organizacji fundamentalne przekonanie o niezbywalnej godności osoby, w której służbie winien pozostawać wszelki porządek polityczny i społeczny.

Trochę historii

Wciąż mało znana – i to nie tylko w młodszych państwach członkowskich – Rada Europy¹, organizacja międzynarodowa,

¹Z dostępnych w języku polskim opracowań poświęconych Radzie Europy zob. m.in.: Z.M. Klepacki, *Rada Europy. 1949–1991*, Białystok 1991; H. Izdebski, *Rada Europy. Organizacja demokratycznych państw Europy i jej znaczenie dla Polski*, Warszawa 1996; J. Reguński, *Pięć lat w Radzie Europy*, Warszawa 1998. Warto również zapoznać się z opracowaniami publikowanymi na łamach czasopisma „Biuletyn”. Jest on wydawany przez Ośrodek Informacji i Dokumentacji Rady Europy – Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego.

często mylona z Radą Europejską, będącą spotkaniem na szczycie władzy wykonawczej Unii Europejskiej (15 państw członkowskich), obchodzi w tym roku 50. rocznicę istnienia. Została powołana do życia 5 V 1949 r. w Londynie, a jej siedzibą od pierwszego spotkania Komitetu Ministrów w sierpniu tego samego roku stał się Strasburg.

Rada stoi u początków całego powojennego procesu współpracy i integracji europejskiej. Nazwa organizacji została zaczerpnięta z wystąpienia Winstona Churchilla we wrześniu 1946 r. w Zurychu. Brytyjski mąż stanu, w kontekście wyniszczonego wojną kontynentu, mówił o *konieczności utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy*. Trzeba tutaj również wspomnieć o obradującym 7–11 V 1948 r. w Hadze Kongresie Europy, w którym wzięło udział około tysiąca delegatów z dwudziestu państw Europy Zachodniej, w tym wielu byłych i aktualnych premierów i ministrów oraz blisko stu parlamentarzystów. Kongres przyjął serię uchwał, m.in. o utworzeniu Unii Politycznej i Ekonomicznej, a także wypracowaniu Europejskiej Karty Praw Człowieka.

Narodziny Rady Europy niewątpliwie należy łączyć z tym ostatnim wydarzeniem. Po kilku kompromisowych rozwiązaniach przyjętych przez federalistów, głównie Francuzów (Georges Bidault i Robert Schuman), którzy postulowali utworzenie europejskiego Zgromadzenia Parlamentarnego, i zwolenników jedynie współpracy międzyrządowej (Anglicy i Skandynawowie), Rada została powołana do życia.

Bardzo szybko wypracowano pierwsze instrumenty prawne nowej organizacji. 4 XI 1950 r. w Rzymie została podpisana przez przedstawicieli dwunastu ówczesnych państw członkowskich Europejska Konwencja Praw Człowieka. Kolejne lata przyniosą blisko 160 konwencji odpowiadających ponad stu tysiącom traktatów dwustronnych, m.in. Europejskiej Karty Społecznej (1961) leżącej u podstaw istotnych reform ustawodawstw prawnych wielu państw członkowskich, konwencji o zapobieganiu torturom umożliwiającej nie zapowiadane wizyty delegacji Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w więzieniach i komisariatach policji czy wreszcie Europejskiej Konwencji Kulturalnej, która stanowi fundament współpracy

międzyrządowej w dziedzinie edukacji. Z innych dokumentów warto jeszcze – celem zilustrowania rozległego obszaru prac Rady – wymienić konwencję o ochronie danych informatycznych, o ochronie mniejszości narodowych, o zwalczaniu przemocy podczas manifestacji i imprez sportowych itd.

Oprócz konwencji istnieją nie wymagające ratyfikacji i wiążące jedynie niektóre rządy państw członkowskich tzw. porozumienia częściowe. Najbardziej znaną umową międzyrządową tego rodzaju jest Fundusz Rozwoju Społecznego. Od chwili powstania w 1956 r., z początku w celu pomocy uchodźcom, Fundusz udzielił już państwom-stronom pomocy, której równowartość sięga około 30 mld zł w formie kredytów przeznaczonych głównie na mogące sięgać aż 40% dofinansowanie inwestycji o charakterze społecznym (szpitale, szkoły, budowa mieszkań, tworzenie nowych miejsc pracy itd.).

Z przeszłości w teraźniejszość

Nie obyło się oczywiście i bez wewnętrznych kryzysów. W 1951 r. na mocy traktatu paryskiego została powołana do życia tylko przez sześć państw członkowskich Rady Europy (Francja, RFN, Włochy, Belgia, Holandia i Luksemburg) „mniejsza” Europa – Europejska Wspólnota Żelaza i Stali, która następnie przekształci się w Unię Europejską.

Biorąc pod uwagę charakter zadań, które Rada Europy stawia przed sobą, a mianowicie: cel polityczny – ochrona i umacnianie demokracji pluralistycznej, praw człowieka i państwa prawa; cel kulturowy – promocja bogatej dzięki swemu zróżnicowaniu europejskiej tożsamości kulturowej i dziedzictwa kulturowego; cel społeczny – zaspokojenie fundamentalnych potrzeb wszystkich obywateli państw członkowskich (obecnie około 800 mln osób) – te i inne problemy pomogły w umocnieniu demokracji na europejskim kontynencie, by wspomnieć choćby grecki pucz pułkowników w 1967 r., który doprowadzi w 1970 r. do wykluczenia Grecji z Rady na okres czterech lat, czy 1981 r., gdy na skutek wojskowego przewrotu w Turcji Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy odebrało delegacji tego kraju na okres trzech lat prawo do uczestnictwa w obradach.

W końcu, po ponownym przyjęciu Grecji, upadku dyktatury w Portugalii (1974), końcu rządów gen. Franco w Hiszpanii (1975), przystąpieniu Lichtensteinu, San Marino i wreszcie Finlandii (1989), Rada Europy obejmowała swymi strukturami całą ówczesną demokratyczną Europę. Upadek muru berlińskiego i rozszerzenie demokracji poza dawną żelazną kurtynę zapoczątkował nowy istotny rozdział w historii tej szacownej organizacji. Liczba członków Rady wzrosła czterokrotnie. Pięć państw ubiega się aktualnie o członkostwo: Armenia, Azerbejdżan, Białoruś, Bośnia-Hercegowina i Gruzja.

Oprócz Zgromadzenia Parlamentarnego stanowiącego organ obradujący, demokratyczne forum, którego członkowie są wybierani przez parlamenty krajowe (286 członków i taka sama liczba ich zastępców), w skład Rady wchodzi Komitet Ministrów (ministrowie spraw zagranicznych „czterdziestki” lub ich stali przedstawiciele), jej organ decyzyjny oraz jako rzecznik demokracji lokalnej powołany do istnienia w styczniu 1994 r. najmłodszy organ Rady – Kongres Władz Lokalnych i Regionalnych.

Obecnie trwa intensywny proces rozeznawania aktualnych wyzwań stojących przed Radą Europy. Został on zapoczątkowany podczas drugiego spotkania na szczycie organizacji (10–11 X 1997), *podczas którego szefowie państw i rządów, w perspektywie przypadającej w 1999 r. pięćdziesiątej rocznicy Rady Europy, zobowiązali Komitet Ministrów do podjęcia reform strukturalnych koniecznych do przystosowania Organizacji do stojących przed nią nowych zadań oraz poszerzonego składu, celem ulepszenia jej procesów decyzyjnych*². W konsekwencji Komitet Ministrów powołał do życia specjalny Komitet Mędrców, w skład którego weszło dziesięć znanych osobistości europejskich, m.in. Hanna Suchocka reprezentująca OBWE. W listopadzie 1998 r. Komitet przedstawił raport noszący tytuł „Budować Wielką Europę bez podziałów”, w którym jest mowa o roli Rady w nowym europejskim kontekście współpracy z Unią Europejską, OBWE i organizacjami regionalnymi,

² Tekst deklaracji końcowej strasburskiego szczytu.

szczególnie z Europy Środkowej i Wschodniej. Raport jednoznacznie sugeruje przeprowadzenie niezbędnych reform strukturalnych.

Kościół katolicki a Rada Europy

W ciągu pięćdziesięciu lat istnienia Rada przechodziła różne reorganizacje. Jednak istota działania pozostała niezmienna: *osiąganie ściślejszego związku między członkami, dla ochrony i popierania ideałów i zasad, które stanowią ich wspólne dziedzictwo oraz w celu działania na rzecz ich postępu gospodarczego i społecznego*³. Chodzi o ideały i zasady, których wspólnym mianem jest obrona wartości demokratycznych i praw człowieka.

Kościół podziela przekonania państw założycielskich, które w 1949 r. utworzyły organizację na fundamencie *wartości duchowych i moralnych, które stanowią wspólne dziedzictwo ich narodów i źródło zasad wolności osobistej, wolności politycznej i rządów prawa, będących podstawą każdej prawdziwej demokracji*⁴.

Stolica Apostolska, będąc suwerennym podmiotem prawa międzynarodowego od 1974 r., ma w Radzie Europy status obserwatora, natomiast w pracach organizacji uczestniczy od momentu podpisania Europejskiej Konwencji Kulturalnej w 1962 r. Kolejnym instrumentem prawnym wypracowanym przez Radę, do którego w 1973 r. przystąpiła Stolica Apostolska, był Fundusz Rozwoju Społecznego, natomiast w rezultacie uchwały Rady Ministrów podjętej w 1976 r. przedstawiciele Kościoła biorą udział w pracach licznych komitetów wykonawczych oraz wielu komitetów eksperckich, wnosząc w nie skarby nauczania społecznego Kościoła.

Jan Paweł II, przemawiając w październiku 1988 r. na forum Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, mówił o wkładzie organizacji w odkrywanie wspólnej tożsamości europej-

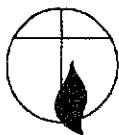
³ Statut Rady Europy, rozdział I, art. 1.

⁴ Tamże, Wstęp.

skiej, w ochronę praw i godności człowieka, o rodzinie jako podmiocie prawa, poszanowaniu życia ludzkiego od momentu poczęcia, godności ludzi pracy, dziedzictwie kulturowym Europy i wychowaniu młodych pokoleń do życia w społeczeństwie zgodnie z całą prawdą o człowieku. Kończąc swe wystąpienie, papież mówił: *Stając dzisiaj przed pierwszym międzynarodowym Zgromadzeniem parlamentarnym w świecie, mam świadomość, iż przemawiam do światłych przedstawicieli narodów, którzy dochowując wierności własnym korzeniom, chcieli połączyć wspólne siły (...) w poszanowaniu prawdy o człowieku. Pragnę więc raz jeszcze potwierdzić gotowość chrześcijan do wzięcia aktywnego udziału w pracach podejmowanych przez Wasze Instytucje. Życzę Waszej Radzie owocnych obrad, aby sprawiały one, że dusza Europy będzie stawać się coraz bardziej żywa i hojna.*

O pragnieniach i potrzebach europejskiej duszy mówił także, choć z pewnym niepokojem, Jacques Delors w 1983 r.: *Jeśli w ciągu najbliższych dziesięciu lat nie uda nam się przywrócić Europie duszy, sensu, duchowości, będzie to równoznaczne z porażką. Czy chcemy Europy zamkniętej w sobie, otoczonej szczelnie jerychońskim murem? Czy chcemy przekazać naszym dzieciom wyjąłowany kontynent, którego mieszkańcy marzą jedynie o zakupie nowej łódki albo drugiego samochodu? Naszej wizji brakuje życiodajnego powiewu.*

Prawie pół wieku minęło od czasu, gdy jeden z ojców Europy, Robert Schuman, jako pierwszy mówił już o *przywróceniu Europie duszy*. Europa nadal potrzebuje duszy. Dlatego realizując przytoczone wcześniej zapewnienie papieża, Kościoły lokalne oraz europejskie wspólnoty chrześcijańskie mogą i powinny coraz aktywniej włączać się w prace europejskich organizacji. Rada Europy jest nie tylko jedną z nich, jest pierwszą. Co więcej, cele, które sobie stawia, dobrze wpisują się w nurt działalności inspirowanej wartościami chrześcijańskimi.



ks. Krzysztof Warchałowski

Wychowanie religijne w szkołach

Nauczanie religii w szkołach publicznych

Do XIX w. w większości wyznaniowych państw katolickich funkcjonowało szkolnictwo stworzone i prowadzone przez Kościół katolicki, a obejmujące wszystkie stopnie nauczania. Katolicki charakter szkolnictwa w państwie był oczywisty, a nauczanie religii nie było ujęte w ramy prawne. Proces laicyzacji szkół i powstanie alternatywnego szkolnictwa państwowego w okresie napoleońskim sprawiły, że pojawił się problem nauczania religii katolickiej w szkołach publicznych¹.

W państwach tradycyjnie wyznaniowych istniał szkolny system wyznaniowy polegający na tym, że całe nauczanie szkolne było dostosowane do doktryny wyznania religijnego mającego status oficjalnej religii państwa. Klasycznym przykładem może być system szkolny Hiszpanii do 1979 r. Program nauczania we wszystkich ośrodkach edukacyjno-wychowawczych był tam dostosowany do zasad wiary i moralności katolickiej. Podobna sytuacja panowała we Włoszech (do czasu rewizji konkordatu z 1929 r.), gdzie religia katolicka stanowiła fundament edukacji publicznej. Poza Europą wyznaniowy charakter szkolnictwa wprowadzono w Republice Dominikańskiej, na mocy konkordatu z 1954 r.²

Inne rozwiązanie przyjęły państwa kręgu narodów germańskich. Wprowadziły one model szkoły wielowyznaniowej, gdzie katolicy, podobnie jak uczniowie innych wyznań, mają zapewnioną możliwość uczęszczania na lekcje swojej religii w ramach

¹R. Minnerath, *L'Eglise et les Etats concordataires (1846–1981). La souverainete spirituelle*, Paris 1983, s. 385.

²J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964–1994)*, Lublin 1994, s. 194.

edukacji szkolnej. Ten system wprowadzono w Austrii na mocy konkordatu z 1855 r.³ Następne podobne układy ze Stolicą Apostolską zawarły: Królestwo Wittenbergii (1857), Wielkie Księstwo Badenii (1859) oraz Bawaria (1924), Rzesza Niemiecka (1933) i inne kraje związkowe.

Współczesne państwa laickie, które gwarantują wolność religijną w aspekcie pozytywnym, gwarantują również nauczanie religii w szkołach publicznych. Ukształtowały się dwie formy nauczania religii: obligatoryjna i fakultatywna. Sprawy te są również regulowane w umowach konkordatowych zawieranych przez poszczególne państwa.

Forma obligatoryjna polega na tym, że religia jest zwyczajnym przedmiotem edukacji szkolnej obowiązującym wszystkich uczniów, z wyjątkiem tych, których rodzice złożą wyraźne oświadczenie, że nie życzą sobie, aby ich dzieci uczęszczały na naukę religii. Jest więc to obligatoryjność względna. Forma ta ukształtowała się szczególnie w państwach germańskich i znalazła swój wyraz w umowach konkordatowych⁴. Spośród aktualnie obowiązujących konkordatów nauczanie religii katolickiej w szkołach publicznych normują konkordaty z następującymi państwami: Rzeszą Niemiecką (20 VII 1933), Bawiarią (29 III 1924), zmodyfikowany 7 X 1968, podpisany 4 IX 1974, Dolną Saksonią (26 II 1965), Meklenburgią-Vorpommern (15 IX 1998), Saksonią (2 VII 1996), Saksonią-Anhalt (15 I 1998), Saarą (12 II 1985), Turyngią (11 VII 1997), Dominikaną (16 VI 1954), Austrią (9 VII 1962), Kolumbią (12 VII 1973), Peru (19 VII 1980), Portugalią (7 V 1940).

Fakultatywna forma nauczania religii w szkołach publicznych zmierza do zagwarantowania wolności religijnej w maksymalnym stopniu. Pobieranie nauki religii jest uzależnione od pozytywnego oświadczenia woli uczestniczenia w lekcjach religii. Oświadczenie to składają rodzice lub sami uczniowie, jeżeli osiągnęli określony prawem wiek. W wielu państwach europej-

³ A. Mercati, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1954, t. I, s. 822-823.

⁴ J.B. d'Onorio, *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Paris 1989, s. 228.

skich można zaobserwować pewną preferencję systemu fakultatywnego. Przyjmują go państwa dość jednolite wyznaniowo, które do niedawna stosowały system obligatoryjny⁵. Fakultatywna forma nauczania religii została wprowadzona do umów konkordatowych z Hiszpanią (3 I 1979), Włochami (18 II 1984), Malta (16 XI 1989), Chorwacją (19 XII 1996), Polską (28 VII 1993)⁶.

Tunezja jest państwem wyznaniowym muzułmańskim. Jednak jej konstytucja z 1 VI 1959 r. zapewnia wolność wyznawcom innych religii zarówno w wymiarze indywidualnym, jak też instytucjonalnym, pod warunkiem że nie spowoduje to zakłócenia porządku publicznego⁷. Na podstawie tych gwarancji 27 VI 1964 r. został podpisany *modus vivendi* między Stolicą Apostolską i Republiką Tunezji, który zawiera m.in. regulacje dotyczące nauczania religii katolickiej w tym państwie.

Powyższe gwarancje konkordatowe nie ograniczają się do uznania prawa Kościoła katolickiego do nauczania religii w szkołach publicznych, ale obejmują zakres nauczania religii, zasady uczestnictwa w lekcjach, wymiar czasowy, programy nauczania, pozycję nauczycieli i nadzór nad nauczaniem religii.

Większość umów konkordatowych gwarantuje nauczanie religii w szkołach podstawowych i średnich wszystkich specjalności. Konkordaty z Portugalią, Hiszpanią, Włochami, Chorwacją i Polską gwarantują także nauczanie religii w przedszkolach. Tygodniowy wymiar godzin nauczania religii w szkołach publicznych reguluje układ z Austrią.

Konkordaty gwarantują Kościołowi katolickiemu prawo ustalania treści katechezy szkolnej, co się przejawia m.in. w ustalaniu programów nauczania oraz zatwierdzaniu podręczników. Pewne kompetencje merytoryczne mają również władze państwowe, które wpływają na to, aby programy szkolnych lekcji

⁵H. Suchocka, *Nauczanie religii w szkole w świetle konstytucji i ustawodawstwa wybranych państw europejskich*, w J. Krukowski (red.), *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym*, Lublin 1991, s. 96.

⁶Dz.U. nr 51/1998, poz. 318.

⁷Szerzej na ten temat: R. Pritsch, *Das tunesische Personenstandgesetz*, „Welt des Islams”, 1958, s. 188-205.

religii były wzbogacone o elementy ważne dla życia społecznego, podkreślały prawo wszystkich obywateli do wolności religijnej itp. Powyższe gwarancje zawierają konkordaty z Rzeszą Niemiecką i krajami związkowymi RFN (Dolna Saksonia, Meklenburgia-Vorpommern, Saksonia, Saksonia-Anhalt, Saara, Turynia), Austrią, Portugalią, Dominikaną, Kolumbią, Hiszpanią, Włochami, Maltą, Chorwacją i Polską.

Gwarancje konkordatowe odnoszące się do nauczycieli religii dotyczą ze strony Kościoła zachowania wyłącznego prawa do powoływania nauczycieli religii (co się wyraża w konieczności posiadania misji kanonicznej przez osoby ubiegające się o zatrudnienie w charakterze nauczających religii w szkołach publicznych; cofnięcie tejże misji jest równoznaczne z pozbawieniem nauczyciela prawa nauczania tego przedmiotu) oraz zagwarantowania nauczycielom religii statusu analogicznego do statusu nauczycieli uczących innych przedmiotów (co się przejawia przede wszystkim w postaci świadczeń płacowych i socjalnych oraz włączeniu uczących religii do państwowego ciała pedagogicznego). Władze państwowe natomiast żądają od nauczycieli religii kwalifikacji wymaganych prawem oświatowym. Gwarancje dotyczące nauczycieli religii są jednym z istotnych elementów regulowanych w umowach konkordatowych. Regulacje te zawierają wszystkie omawiane konkordaty.

Prawo konkordatowe gwarantuje zarówno Kościołowi, jak i władzom państwowym sprawowanie nadzoru nad nauczaniem religii w szkołach. Nadzór Kościoła dotyczy głównie treści i dydaktyki nauczania, państwo natomiast pragnie zachować kontrolę nad stroną funkcjonalno-organizacyjną szkolnych lekcji religii. Wymienionych gwarancji udzielają umowy konkordatowe z Bawarią, Dolną Saksonią, Saksonią-Anhalt, Saarą, Austrią i Dominikaną.

Szkoły katolickie w umowach konkordatowych

Prowadzenie przez Kościół katolicki własnych szkół ma racje historyczne i współczesne. Całe bowiem szkolnictwo europejskie powstało bowiem w średniowieczu dzięki Kościołowi⁸. Do

⁸J. Krukowski, *Konkordaty współczesne*, dz. cyt., s. 197.

czasów wielkiej rewolucji francuskiej w państwach europejskich nie istniał państwowy system nauczania. Kościół katolicki zakładał i prowadził szkoły wszystkich rodzajów i stopni, od elementarnych do uniwersytetów włącznie. Państwa nie rościły pretensji do tworzenia szkół i innych ośrodków nauczania, była to bowiem domena Kościoła, a ponadto nie dysponowały niezbędnymi środkami. Dopiero czas rewolucji francuskiej i następujący po niej okres rozpoczął nowy etap budowania przez państwo monopolu w dziedzinie szkolnictwa w imię świeckości szkoły⁹.

Kościół katolicki nie rezygnował swych kompetencji względem szkół zarówno z racji historycznych, jak i z konieczności realizowania swojej misji w świecie. Z tego względu dążył do uzyskania potrzebnych gwarancji w umowach konkordatowych. Pierwszy taki układ został zawarty między papieżem Piusem VII i królem Obojga Sycylii w 1818 r. Na mocy tego porozumienia został proklamowany wyznaniowy charakter szkolnictwa publicznego wszystkich stopni, a tym samym powstała publiczna szkoła wyznaniowa katolicka¹⁰.

Powstały w XIX w. system publicznej szkoły katolickiej utrzymał się także w XX w. w wielu państwach europejskich tradycyjnie katolickich. Przykładem mogą być Włochy, których system szkolnictwa do 1984 r. był oparty na założeniach doktryny katolickiej, czy Hiszpania do 1979 r. Również w Republice Dominikańskiej na mocy konkordatu z 1957 r. został wprowadzony system publicznej szkoły katolickiej.

Odmienny system został wprowadzony na początku XX w. w Niemczech i Austrii, gdzie zostały utworzone szkoły publiczne obligatoryjne, a jednocześnie w zależności od woli rodziców tworzone publiczne szkoły wyznaniowe. System ten potwierdzały umowy konkordatowe, np. z Rzeszą Niemiecką (1933), Bawarią (1924) i w zasadzie nie stracił on swej aktualności do dziś.

We współczesnych państwach laickich istnieje pluralizm systemów edukacji, w którym funkcjonują szkoły katolickie.

⁹ Por. R. Minnerath, dz. cyt., s. 385.

¹⁰ A. Mercati, dz. cyt., s. 621.

Prawo do ich zakładania oraz prowadzenia znalazło potwierdzenie w postanowieniach konkordatów zawieranych przez Stolicę Apostolską z następującymi państwami: Austrią (9 VII 1962), Chorwacją (19 XII 1996), Hiszpanią (3 I 1979), Maltą (28 VII 1991), Rzeszą Niemiecką (20 VII 1933), Bawarią (29 III 1924, zmodyfikowany 7 X 1968, podpisany 4 września 1974), Dolną Saksonią (26 II 1965), Meklenburgią-Vorpommern (15 IX 1998), Nadrenią-Palatynatem (15 V 1973), Saksonią (2 VII 1996), Saksonią-Anhalt (15 I 1998), Saarą (12 II 1985), Turynią (11 VII 1997), Portugalią (7 V 1940), Włochami (18 II 1984), Węgrami (20 VII 1997), Izraelem (30 XII 1993), Polską (28 VII 1993), Dominikaną (16 VI 1954), Ekwadorem (24 VII 1937), Kolumbią (12 VII 1973), Peru (19 VII 1980).

Umowy konkordatowe gwarantują szkołom katolickim, podobnie jak innym instytucjom edukacyjno-wychowawczym, generalnie status szkół prywatnych. Niektóre konkordaty zapewniają tym szkołom możliwość uzyskania statusu i uprawnień analogicznych jak przynależne szkołom publicznym. Status szkół katolickich regulują umowy konkordatowe z Austrią, Chorwacją, Hiszpanią, Maltą, Rzeszą Niemiecką i krajami związkowymi RFN (Dolna Saksonia, Nadrenia-Palatynat, Saara), Portugalią, Włochami, Polską.

Warunkiem, od którego władze państwowe uzależniają zapewnienie szkołom katolickim uprawnień do otrzymania dotacji, jest realizowanie minimum programowego, jakie obowiązuje w analogicznych szkołach publicznych. Zapewnia to uczniom szkół katolickich wychowanie oparte na zasadach Kościoła katolickiego, a jednocześnie uzyskanie takiego wykształcenia, jakie gwarantują szkoły publiczne. Kwestie te regulują umowy konkordatowe z Maltą i Polską.

Podstawowym i zasadniczym elementem gwarancji konkordatowych dotyczących szkolnictwa katolickiego jest sprawa pomocy finansowej ze środków publicznych. Konkordaty z Meklenburgią-Vorpommern, Saksonią, Saksonią-Anhalt, Hiszpanią, Węgrami, Polską, Dominikaną i Kolumbią zawierają ogólną gwarancję dotyczącą pomocy finansowej państwa na rzecz szkół katolickich. W innych umowach konkordatowych pomoc zagwarantowana ze środków publicznych przybiera formę sub-

wencji: rzeczowych, personalnych i inwestycyjnych. W zakresie subwencji rzeczowych państwo gwarantuje całościowy lub częściowy zwrot bieżących wydatków związanych z prowadzeniem szkół katolickich. Gwarancje takie znajdują się w umowach konkordatowych z Dolną Saksonią, Nadrenią-Palatynatem i Saarą. Władze państwowe partycypują w opłacaniu personelu nauczycielskiego i pomocniczego szkół katolickich lub przydzielają spośród personelu państwowego opłacanych przez siebie nauczycieli. Gwarancje subwencji personalnych zostały zawarte w konkordatach z Austrią, Malcią, Dolną Saksonią, Nadrenią-Palatynatem i Saarą. Państwo udziela także pomocy na budowę i remont budynków szkolnych. Gwarancje takie zawierają umowy konkordatowe z Malcią, Bawarią, Dolną Saksonią, Nadrenią-Palatynatem i Saarą.

Podstawowym celem gwarancji konkordatowych, jeśli chodzi o nauczycieli szkół katolickich, jest zapewnienie im praw i obowiązków takich, jakie mają nauczyciele szkół i placówek publicznych. Konkordaty gwarantują prawo do wynagrodzenia, świadczeń socjalnych i emerytalnych właściwych tej grupie zawodowej. Sprawy te regulują umowy konkordatowe z Austrią, Malcią, Rzeszą Niemiecką i krajami związkowymi RFN (Dolna Saksonia, Nadrenia-Palatynat) oraz Polską.

Na mocy gwarancji zawartych w konkordatach uczniowie szkół katolickich mają taki sam status jak uczniowie uczęszczający do szkół publicznych. Gwarancje dotyczą świadczeń socjalnych ze strony państwa (stypendia), zwrotu wydatków związanych z dojazdem do szkół itp. Powyższe gwarancje zawierają umowy konkordatowe z Malcią, Dolną Saksonią, Nadrenią-Palatynatem, Włochami i Polską.

Na mocy umów konkordatowych władze państwowe pragną zachować prawo kontroli szkół katolickich zgodnie z ogólnymi wymogami dotyczącymi szkół prywatnych. Nadzór państwa odnosi się do poziomu nauczania, realizacji programów, bezpieczeństwa i higieny pracy czy kontroli danych dotyczących świadczeń finansowych państwa. Sprawy te regulują umowy konkordatowe z Dolną Saksonią, Portugalią, Dominikaną i Kolumbią.

Prawo konkordatowe gwarantuje uznanie świadectw i dyplomów wydanych przez szkoły katolickie lub podaje zasady ich

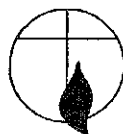
homologacji. Kwestie te rozstrzygają umowy z Malcią, Dominikaną i Polską.

Reasumując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że następuje pewna ewolucja w umowach konkordatowych, jeśli chodzi o gwarancje dotyczące nauczania religii w szkołach publicznych. Konkordaty zawarte przed II Soborem Watykańskim gwarantują nauczanie religii w formie obligatoryjnej, natomiast posoborowe umowy konkordatowe – w formie fakultatywnej. Wprowadzenie formy fakultatywnej ma na celu zapewnienie rodzicom maksymalnych praw. Analizowane umowy konkordatowe ustalają zakres kompetencji władz kościelnych i państwowych w kwestii nauczania religii w szkołach publicznych. Władza państwowa zobowiązuje się do zapewnienia w szkole nauczania religii, wynagrodzenia dla nauczycieli oraz żąda od osób uczących religii odpowiednich kwalifikacji. Kościół stawia wymogi dotyczące zdatności moralnej nauczycieli oraz pragnie zachować decydujący wpływ w ustalaniu treści szkolnej katechezy. Stopień uszczegółowienia tej materii jest różny. Najbardziej szczegółowe regulacje zawierają umowy konkordatowe z krajami niemieckimi. Inne konkordaty regulują te sprawy bardziej ogólnie, pozostawiając szczegóły porozumieniu między episkopatem krajowym i rządem, czyli unormowaniom niższego szczebla, jak również w drodze aktów jednostronnych stanowionych przez władze państwowe. Współczesne państwa gwarantują Kościołowi katolickiemu i jego instytucjom prawo do zakładania i prowadzenia szkół katolickich różnych stopni. Status tych szkół w poszczególnych krajach jest zróżnicowany. Na poziomie szkolnictwa podstawowego i średniego państwa gwarantują szkołom status szkół prywatnych lub analogicznych do szkół publicznych. Gwarancje zawarte w umowach konkordatowych dotyczą przede wszystkim subwencji państwowych dla tych szkół. W niektórych krajach dotacje państwowe dla szkół katolickich są przyznawane na równi ze szkołami publicznymi, w innych ich wysokość jest taka sama jak dla wszystkich szkół prywatnych. Ponadto prawo konkordatowe reguluje warunki homologacji świadectw wydawanych przez szkoły katolickie, a także precyzuje sytuację prawną nauczycieli i uczniów tych szkół. Analiza unormowań konkordatowych

dotyczących szkolnictwa katolickiego wykazuje duże zróżnicowanie regulacji występujące w poszczególnych państwach.

Porównując regulację prawną nauczania religii w szkołach publicznych oraz szkolnictwa katolickiego w konkordacie polskim z 1993 r. (ratyfikacja 1998 r.) z innymi umowami konkordatowymi, należy stwierdzić, że ma ona charakter ramowy. Jednocześnie nasuwa się wniosek, że konkordat polski w zakresie analizowanych spraw szkolnych nie różni się istotnie od innych konkordatów. W kwestii nauczania religii w szkołach publicznych gwarantuje system fakultatywny, podobnie jak umowy konkordatowe z Hiszpanią czy Włochami. Zawiera normy ogólne, a szczegółowe pozostawia prawu wewnętrznemu. Nie wprowadza żadnych przywilejów odnośnie do nauczania religii katolickiej, ponieważ takie same gwarancje nauczania dotyczą wyznawców innych religii, zgodnie z normami prawa krajowego. Odnośnie do szkolnictwa katolickiego konkordat polski zawiera gwarancje przyznające Kościołowi katolickiemu w Polsce prawo zakładania i prowadzenia własnych szkół wszystkich stopni, tak jak innym instytucjom społecznym i prywatnym. Pozostałe kwestie dotyczące subwencji państwowych, statusu nauczycieli i uczniów konkordat pozostawia do uregulowania na drodze ustawowej.

Należy podkreślić, że zawierane obecnie umowy konkordatowe z państwami Europy Środkowo-Wschodniej (Chorwacja), a zwłaszcza z nowymi krajami związkowymi Republiki Federalnej Niemiec, powstałymi na terytorium byłego NRD (Meklenburgia-Vorpommern, Saksonia, Saksonia-Anhalt, Turyngia) w zakresie nauczania religii i szkolnictwa katolickiego zawierają analogiczne regulacje jak umowy z państwami demokratycznymi Europy Zachodniej i konkordat z Polską.



Piotr Urbański

Sarbiewski – Mickiewicz i problemy lektury alegorycznej*

Dlaczego Sarbiewski?

Wydana w 1964 r. w Rzymie książka Józefa Warszawskiego SJ „Mickiewicz uczniem Sarbiewskiego” zawiera interesujące tezy interpretacyjne, które jednak nie zostały podjęte przez mickiewiczologów. Wolno sądzić, iż stało się tak ze względu na bardzo ostrą, nie opartą jednak na gruntownej lekturze, ocenę Juliana Krzyżanowskiego, odmawiającą jej jakiegokolwiek wartości, a zarzucającą autorowi-jezuicie naukową grafomanię¹. Z drugiej strony recenzje przywołanej rozprawy, które ukazały się wyłącznie w czasopiśmie emigracyjnych, miały charakter jedynie popularnego, entuzjastycznego omówienia.

Warszawski dowodzi w swojej – przyznać trzeba, nazbyt rozwlekłej – pracy, że Mickiewicz był uważnym czytelnikiem traktatu Macieja Kazimierza Sarbiewskiego „De perfecta poesi”, co więcej – wskazuje konkretny egzemplarz, z którego korzystał. Argumentacja jest oparta na analizie „Uwag nad »Jagiellonidą«” Dyzmy Bończa Tomaszewskiego oraz fragmentu poematu „Kartofla” (pieśń I). Dokonane zestawienie przekonuje, że istotnie wpływ lektury traktatu chrześcijańskiego Horacego jest znaczący, a przyswojenie jego myśli teoretycznej było bardzo gruntowne. W „Uwagach” zapożyczone są nie tylko poszczególne myśli, ale i zasadniczy tok wywodów; więcej, pojawia się tu również polemika z niektórymi stwierdzeniami Sarbiewskie-

* Tekst jest skróconą wersją referatu wygłoszonego na sesji „Pan Tadeusz” i jego dziedzictwo w literaturze i kulturze, Uniwersytet Jagielloński, maj 1998.

¹ Zob. P. Urbański, *Józef Warszawski o Sarbiewskim i Mickiewiczu, czyli pytania o zasadność pewnej interpretacji biograficzno-literackiej*, w: Z. Wójcicka, P. Urbański (red.), *Kłamstwo w literaturze*, Kielce 1996, s. 32-35.

go (s. 161-162). Nie da się więc twierdzić, iż Mickiewicz powtarza tylko obiegowe opinie z klasycystycznych poetyk Dmochowskiego czy Golańskiego². W supozycji, że lektura „*De perfecta poesi*” odbyła się chronologicznie pierwsza, wychodzi wpływ Sarbiewskiego jako podstawowy i jako decydujący o głównym kierunku Mickiewiczowej twórczości, tj. epiki (s. 304). Książka Warszawskiego pokazuje przy okazji, że pierwszymi mistrzami młodego Mickiewicza byli właśnie przedstawiciele Towarzystwa Jezusowego, do którego przed kasatą zakonu należał również stryj-protektor poety, ks. Józef Mickiewicz. W jego bibliotece Mickiewicz znalazł rozprawę „*De perfecta poesi*” i zapoznał się z nią w 1815 r. (s. 215). Dopiero po śmierci stryja w 1817 r. przyszła fascynacja Voltaire’em, Byronem, Schillerem. Jak sądzi Warszawski (s. 412-413), słowa o laurze kapitolńskim z końcówki „Epilogu” „*Pana Tadeusza*” bez wątpienia odnoszą się do jedyne go związanego z Litwą poety uwieńczonego, czyli właśnie autora „*Dii gentium*”, i potwierdzają tezę o relacji Sarbiewski – Mickiewicz, aktualną więc i w czasie pisania arcypoe matu:

*Tak za dni moich przy wiejskiej zabawie,
Czytano nieraz pod lipą na trawie
Pieśń o Justynie, powieść o Wiesławie.
I zazdrościła młodzież WIESZCZÓW SŁAWIE –
Która tam dotąd brzmi w lasach i polu,
I którym droższy niż LAUR KAPITOLU,
Wianek rękami wieśniaczki osnuty,
Z modrych bławatków i zielonej ruty* (w. 122-129)³.

Dlaczego Wergiliusz?

Niewątpliwie nie można twierdzić, że „*Pan Tadeusz*” realizuje wyznaczniki gatunkowe eposu omówione przez Sarbiew-

²Tak twierdzi K. Wyka, *O formie prawdziwej „Pana Tadeusza”*, Warszawa 1955, s. 55.

³Podkreśl. – P.U. Wszystkie cytaty z *Pana Tadeusza* według: A. Mickiewicz, *Dzieła Wszystkie*, t. IV, Warszawa 1969. Zob. interpretację u J. Warszawskiego (s. 412).

skiego⁴. Jest on tak samo odległy od ujęć tradycyjnych, przedromantycznych, które stanowią jedynie „naskórek”, jak od tradycji ludowej⁵. Wolno jednak przypuszczać, że pisząc arcypoeemat, pamiętał o dwóch sprawach wynikających z lektury „De perfecta poesi”. Myślę, po pierwsze, o uprzywilejowaniu „Eneidy” i uznaniu jej za doskonały wzór eposu; po drugie zaś – o alegorezie, w której objawia się dopiero prawdziwy, istotny sens dzieła.

Oczywiście, uznanie pierwszeństwa Marona przed Homerem jest u Sarbiewskiego zgodne z preferencjami poetyki renesansowej. Czym jednak tłumaczyć je w przypadku Mickiewicza, skoro romantyczny neohellenizm odwrócił tę tradycyjną hierarchię? Mickiewicz jednak (w wykładach lozańskich) nie uznał nigdy Rzymian tylko za naśladowców Greków⁶. Jak się zdaje, odpowiedź na powyższe pytanie znajdziemy, przyglądając się sposobowi recepcji „Eneidy” w okresie porozbiorowym. Przypomnijmy więc podstawowe fakty. Otóż dzieło Wergiliusza zyskało wówczas nowy sens, zaczęto czytać je jako quasi-alegoryczną opowieść o Polsce i Polakach. Nieszczęście Trojan, którzy utracili swoją ojczyznę, stało się prefiguracją losu Polaków. Tak jest w „Bardzie polskim” Adama Czartoryskiego, w „Trenach” Józefa Morelowskiego, poezji więziennej Hugona Kołłątaja, w „Grenadierze-filozofie” Cypriana Godebskiego. „Eneida” nie tylko pomogła wypowiedzieć emocje po utracie niepodległości, ale również przekonywała, że nieszczęście jest jednak przejściowe, pomimo raz po raz powracającego zwątpienia, które próbuje przezwycięzać tytułowy bohater. Zapowiedź odrodzenia Troi – założenia Rzymu wpisywała się wszakże w (po stoicku pojmowany, a dzięki temu łatwo poddający się chrystianizacji) plan opatrnościowy: bogowie sami o tym zdecydowali i trzeba tylko cierpliwie i roztropnie realizować ich

⁴M.K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer. De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus*, Wrocław 1954.

⁵K. Wyka, dz. cyt., s. 84, 93, 142.

⁶Mówił: „Stajemy wobec formy nowej i osobliwej”. Zob. T. Sinko, *Mickiewicz i antyk*, Warszawa 1957, s. 460 n.

zamierzenia. Poemat dawał więc nadzieję, przekonywał swym konstruktywnym i optymistycznym fatalizmem, w którym grzech i zło są poczytywane za błędną formę sensualnego istnienia, natomiast dobro, dobra wola i sprawiedliwość są istotną i niezłomną, aczkolwiek czasem utajoną pod zwodnymi pozorami, prawdą życia i tworzywem tegoż. (...) Wergiliusz rozbudza w czytelniku przeżycie nadprzyrodzonego uspokojenia i stwarza w nim fatalistyczną pewność o radosnym nadchodzącym czasie⁷. Nie zapominajmy też o dokonanych wówczas – co prawda fragmentarycznych – przekładach „Eneidy”: I. Krasickiego, S. Trembeckiego, M. Mołskiego, F.K. Dmochowskiego (to wersja najpełniejsza, którą posługiwał się również Mickiewicz), F. Kowalskiego, J.I. Przybylskiego, E. Słowackiego, F. Wężyka.

Wreszcie przytoczmy fragment wiersza Godebskiego „Do legionów polskich”, zawierający przepowiednię pojawienia się polskiego wieszczą, które to słowa Mickiewicz nie tylko komentował w „Kursie literatury słowiańskiej”, ale również – jak sądzi Tadeusz Sinko – mógł odnieść do siebie podczas pisania arcyopematu:

...myśl słodka mnie cieszy, że Pamięci córą
dar nam gotuje w płodzie ojczystego pióra
i że z waszych popiołów (przezucia me tuszą)
powstanie polski Maro z Jasińskiego duszą:
on wasze czyny poda do wiecznej pamięci,
a gasząc moje rymy, wspomni moje chęci⁸.

„Pan Tadeusz” wobec „Eneidy” – kilka przypomnień

Co prawda polska filologia klasyczna została mocno obciążona grekocentryzmem, jednak similia wergiliańskie do „Pana Tadeusza” zostały zestawione bardzo sumiennie. Od razu trzeba

⁷ M. Popławski, *Mesjanistyczny poemat Wergiljusza*, w: *Commentationes Vergilianae*, Kraków 1930, s. 353 i 368.

⁸ T. Sinko, *Nasz przyjaciel Maro* (w dwutysięczną rocznicę urodzin Wergiljusza), Kraków 1930, s. 68-69.

powiedzieć, że – jak to często bywa z *similiami* – nie zostały one w zasadzie sfunkcjonalizowane i wcale nie wpływają na interpretację fragmentów *arcypoematu* czy jego całości; mają charakter zwykłych leksykalno-stylistycznych przejętków. (Nb. nie notuje ich prawie wydanie w serii Biblioteka Narodowa.) Zdecydowanie przeciwko ich ważności dla interpretacji *arcypoematu* wypowiedział się Kazimierz Wyka⁹. Przywołajmy jednak kilka najważniejszych ustaleń¹⁰:

- identyczna jest objętość obu tekstów (Mickiewicz XII ksiąg, 9709 wersów – Wergiliusz XII i 9895);

- fortel Wojskiego mający odsunąć na bezpieczną odległość uczestników pojedynku (IV, 974-992) jest wzorowany na Aen. I, 360-369 (Dydona kupuje ziemię, którą ogranicza pocięta na paski *skóra rozestana z byka*);

- Telimena – *nowa Dydona* (treść ks. VIII) i wiele jej kwestii z tej książki jest opartych na słowach królowej kartagińskiej;

- opis uczucia Telimeny do Tadeusza (V, 238 n.) jest wzorowany na porównaniu z Aen. IV, 68 n.;

- echo w opisie matecznika (IV, 556-557 – Aen. VI, 273-274);

- dźwięk rogu Wojskiego i rogu Allecto (IV, 660 n. – Aen. VII, 511-515);

- zawalenie się sernicy na Moskali (IX, 670 n.) odpowiada zawaleniu się wieży w Troi (Aen. II, 460 n.); itd.

Ponadto liczne są fragmenty wzorowane na Wergiliuszu lub (i) Homerze. Zauważmy jednak, że wzoru opisu serwisu trzeba upatrywać raczej w opisie tarczy Eneasza jako JUŻ GOTOWEJ niż dopiero stającej się tarczy Achillesa. Dodajmy jeszcze jedną obserwację, która jak sądzę, potwierdza przekonanie o zamierzzonej zbieżności *arcypoematu* z „Eneidą”, a po części także o modelowaniu opisywanej rzeczywistości wedle jej wzoru. Przyjrzyjmy się otwierającej narrację formule początku, umieszczonej zaraz po inwokacji: *Urbs antiqua fuit (Tyrii tenere*

⁹ K. Wyka, dz. cyt., s. 98-99.

¹⁰ Najpełniejsze zestawienie dał T. Karyłowski, *Wpływ „Eneidy” na „Pana Tadeusza”*, „Przegląd Powszechny”, t. 165/1925, którego zestawienie powtarza i rozwija T. Sinko, *Mickiewicz i antyk*.

coloni) / *Karthago* (Aen. I, 12). Zdaje się ona wyraźnym wzorem dla analogicznego miejsca w „Panu Tadeuszu”: *Stał dwór szlachecki, z drzewa lecz podmurowany* (I, 25), podsuwając w mocnym miejscu tekstu trop o prymarność „Eneidy”. Pamiętajmy też, iż pierwotna wersja inwokacji zawierała zwrot: *Piękność twą w całej ozdobie – Widzę i chcę opiewać* (I, 4), wzorowany na Wergiliuszowym *Arma virumque cano* (I, 1), a przyczyną zmiany miałyby być „*Ars poetica*” (w. 136 n.), gdzie Horacy drwi z pseudohomeryckiego autora naśladowającego Homera: *fortuna Priami cantabo et nobile bellum*, któremu nie stało talentu na zrealizowanie zamierzenia.

Mickiewicz więc jako twórca epopei narodowej wzorowanej na Wergiliuszu stał się „polskim Maronem”, a w porządku ideowym „Pan Tadeusz” zastąpił „Eneidę”. Tylko ona – jako poezja w najwyższym stopniu narodowa – mogła spełnić rolę pierwowzoru. Przypomnijmy, że funkcjonowanie „Eneidy” jako tekstu o Polsce i Polakach skończyło się wraz z pojawieniem się wielkich dzieł romantycznych, w tym również „Pana Tadeusza”, jego zaś autor bywa określany jako ostatni polski wergilianista. Niewiele odeń młodszego Juliusza Słowackiego „Eneida” – inaczej niż „Iliada” – po prostu nudziła. Mickiewicz zaś sam przywołał w „Panu Tadeuszu” – ustami Wojskiego – imię swojego mistrza, nb. jako jedyne spośród wymienianych przez badaczy wzorców: *Rozjechali się. Ja zaś do Wirgiliusza...* (IV, 923), oraz słynny zwrot: *A ja w śmiech, bo mnie uczył MÓJ PRZYJACIEL MARO, / że skóra zwierza nie jest lada jaką miarą* (IV, 977-978; podkreśl. – P.U.).

Kilka słów o alegorezie

Trudniejszy wydaje się problem możliwej czy prawdopodobnej alegorezy „Pana Tadeusza”. Z lektury „*De perfecta poesi*” bowiem łatwo można wyprowadzić wniosek co do sposobu istnienia – określmy umownie – wartości uniwersalnych, ponadczasowych, a przecież przekonanie o ich obecności w Mickiewiczowskim tekście jest przyczyną naszego spotkania. Brzmień wniosek następująco: dzieło literackie samo w sobie nie zawiera ich, powstają one dopiero w procesie interpretacji,

konkretyzacji, czy właśnie – alegorezy. Tak powszechnie czytało „Eneidę” w kulturze dawnej. Jej nieprzerwana obecność domagała się coraz to nowych odczytań, opartych na zmieniającej się wrażliwości konkretyzacji. Tak czytał ją również Sarbiewski, który zresztą – pomimo oscylowania między lekturą alegoryczną a mimetyczną – zignorował wymiar niealegoryczny. Pomiął zupełnie rzecz oczywistą: wpisana w epos Wergiliusza koncepcję polityczną oraz jego udział w propagowaniu programu politycznego i narodowego Oktawiana Augusta.

Nie ma potrzeby referować całej prezentowanej w „De perfecta poesi” teorii alegorezy; zwracam uwagę tylko na kilka jej elementów. Przede wszystkim, poezja doskonała (epos) jest z natury alegoryczna; jest to jej istotna wartość. Alegoria pozwala dotrzeć do zawartej w dziele prawdy ogólnej¹¹, przejść od rzeczy do uniwersaliów. Podjęcie alegorezy nie wymaga pełnego respektowania układu zdarzeń, jest arbitralne, a nawet cechuje tę procedurę pełna dowolność. Spośród możliwych znaczeń redukuje się to, co przy obranym kierunku interpretacji jest zbędne. Alegoria domaga się aktywnej postawy czytelnika. Celem jej jest *udzielana pośrednio nauka*. Pisze Sarbiewski: *O ile się nie mylę (Quantum ingenio assequi possum) przez podróż Eneasza do Italii starał się Maro wyrazić alegorycznie postępy każdego człowieka na drodze do prawdziwej mądrości. Ponieważ zaś ona niejednokrotnie jest w ukryciu, dlatego nazywa się Lacjum, a ponieważ trudno ją osiągnąć, dlatego mądry Eneasza przechodzi wszelkie niebezpieczeństwa na lądzie i morzu*¹².

Dodatkowe wsparcie świadomości alegorycznej Mickiewicza stanowi „Jerozolima wyzwolona”, którą włoski poeta zaopatrzył w autoalegoryczny komentarz – dotyczący zarówno wydarzeń historycznych, jak i cudownych – pisany jednak nie ex post, ale wyrażający wcześniej powzięty zamysł. W znanym fragmencie Tasso zwraca uwagę na to, iż epos jest zbudowany z naśladowania i alegorii, która *umacnia [czytelników] w cnocie, w wie-*

¹¹ „Poeta bowiem nie pisze o Eneasz jako o Eneasz, jakby pisał mówca lub historyk, lecz pisze o Eneasz jako o bohaterze, czyli jakimś doskonałym człowieku” (M.K. Sarbiewski, *De perfecta poesi*, ks. II, rozdz. III).

¹² Tamże, ks. VI, rozdz. X. W oryginale gra słów „latet” – „Latium”.

dzy lub w obu naraz, a dotyczy namiętności, opinii i charakterów nie tylko w tej mierze, w jakiej objawiają się na zewnątrz, ale przede wszystkim w ich wewnętrznej naturze: i oznacza je w sposób bardziej ciemny, przez rysy, jeśli tak rzecz można, tajemnicze, które mogą być w pełni zrozumiane jedynie przez tych, którzy znają naturę rzeczy¹³. I jeszcze jedno dopowiedzenie dotyczące wergiliańskich, a nie homeryckich źródeł (możliwej) „alegorycznej świadomości” poety. Otóż zapoczątkowana jeszcze w neoklasycyzmie dyskusja o dziełach Homera i cechujący wiek XVIII historycyzm przyczyniły się do odrzucenia alegorycznej lektury „Iliady” i „Odysei”; podobne zastrzeżenia nie dotyczyły jednak Marona.

Jeśli założymy taką świadomość wieszczą, wolno przyjąć, iż mógł on postąpić dwojako: albo tak napisać swój poemat, by uniemożliwić jakąkolwiek jego alegorezę (o ile to w ogóle możliwe), a w ten sposób wyczerpać jego sens w wymiarze stricte historycznym, to jest narodowo-politycznym, albo też – co zdaje się bardziej prawdopodobne – dopuścić możliwość alegoryzowania, a nawet dać w tym kierunku pewne sygnały. Interesująca nas procedura jest przecież sposobem uniwersalizowania oraz uwspółcześniania tekstów ważnych kulturowo, a także przewycięzania czasu przez ciągłą ich reinterpretację¹⁴. Alegoreza daje także niepowtarzalną szansę przejścia do mitu – kategorii często używanej w interpretacjach „Pana Tadeusza”, a wyznaczenie granic między tymi kategoriami bywa dość trudne. Tworzenie i czytanie alegorii opiera się jednak na mocnym przekonaniu, że to właśnie dzięki dokonywanym na tekście operacjom intelektualnym można dojść do poznania najwyższej mądrości.

Czy „Pan Tadeusz” poddaje się alegorezie?

Częścią następną tego szkicu nie będzie wszakże kontrtekst „Pana Tadeusza”. Autor ma nadzieję, iż nie stanie się samo-

¹³ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3, Warszawa 1991, s. 185.

¹⁴ Zob. M.W. Bloomfield, *Alegoria jako interpretacja*, „Pamiętnik Literacki”, nr 3/1975, s. 218-219.

zwańczym uczestnikiem układu nadawczego, nie opowie – wzorem preceptora połockiego – zupełnie nowej, konkurencyjnej historii. Zamierzenie jest dużo skromniejsze: idzie o zwrócenie uwagi tylko na kilka kwestii w sposób najbardziej spójny poddających się procedurze interpretacyjnej zmierzającej w kierunku zasugerowania naczelnej alegorii dzieła. Często zwraca się uwagę, iż „Pan Tadeusz” w istocie nie ma głównego bohatera, nie jest nim przecież postać tytułowa. Pierwotna, brulionowa wersja dzieła miała tytuł „Żegota”, a takie imię nosił w niej ks. Robak. To sugeruje jego znaczenie dla całości tekstu, a zarazem pozwala zastanawiać się nad tym, czy istnieje jakaś analogia między nim a Eneaszem. W „Eneidzie” wyraźny jest tragizm postaci, w kreacji zaś tytułowego bohatera uderza jego poświęcenie i determinacja w realizowaniu wyroków Fatum. Eneasz *powoli przez trudy i cierpienia dorasta do spełnienia swego postannictwa. Musi zdobyć najwyższy stopień pietas, aby podporządkować się fatum w imię dobra ojczyzny*¹⁵. Wergiliuszowa koncepcja Fatum jest zresztą bardzo bliska stoickiej Providentii, domaga się od człowieka swoistej aktywnej postawy zamykającej się w idei pietas oraz zaangażowania jego wolności, stąd właśnie łatwość jej chrystianizacji.

Podobnie jak nie sam Eneasz zakłada Rzym (uczynią to dopiero jego potomkowie), tak śmierć zatrzymuje Jacka Soplicę u progu nowego – powrotu do zamku¹⁶ stanowiącego przedmiot tęsknoty. W wymiarze osobistym bohater więc przegrywa, umiera, nie zaznawszy szczęścia domowego. Gospodarzem zamku restytuującym tu dawne, przedrozbiorowe szczęście, ma się stać jego syn. Warto zwrócić uwagę na niejasny, może tajemniczy powód, dla którego Jacek nie dał się rozpoznać Tadeuszowi przed jego wyjazdem z Soplicowa. Pomińta też została reakcja Tadeusza na wieść o tym, kim był ks. Robak. Optymizm wpisany w „Pana Tadeusza” ujawnia się więc do-

¹⁵ M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska – okres augustowski*, Warszawa 1990, s. 150.

¹⁶ Również Eneasz w wymiarze symbolicznym WRACA do Lacjum, skąd wyruszył jego przodek Dardanus.

piero na poziomie głębszym (w fabule dokonuje się to już po śmierci bohatera, w ks. XI i XII), zacieniony realizmem ludzkiego losu. Poetycka sprawiedliwość nie tryumfuje. Głębia człowieczeństwa – jak u Marona – może zostać osiągnięta tylko przez cierpienie jakby realizujące starogrecką ideę *pathei mathos*, a które jest świadomie podjętą ofiarą o charakterze religijnym.

Powrót do zamku stanowi ponadto transformację (a może tylko paralelę) charakterystycznego dla utworów alegorycznych motywu wędrówki głównego bohatera zmierzającego do osiągnięcia najwyższej mądrości – motywu ufundowanego na opozycji dwóch przestrzeni. W „Panu Tadeuszu” jest to opozycja zamku i dworu, ale nieoczekiwanie znajdują się one po jednej stronie, przeciwstawione „światu”. Oto zamek-centrum polskości został zniszczony, wciągnięty w niszczący spór; wartości, jakie oznacza (tradycja narodowa etc.) ostoją się właśnie w Soplicowskim domu, który stał się bezpośrednią przyczyną metafizycznego zła – grzechu. W planie fabularno-ideowym powrót oznacza więc odrodzenie, restytucję utraconych wartości. Wracają jednak nie ci, którzy go musieli opuścić, czy nie mogli związać z nim swego losu, ale ich potomkowie: Zosia i Tadeusz, jako nie skażeni złym sporem – winą. Jest to jednak możliwe tylko dzięki ofierze-pokucie ks. Robaka. A możliwość pełnego odrodzenia zapewni skarb UKRYTY W ZAMKU, czyli alegorycznie – skrywany przez zamek, to jest wartości ukryte najgłębiej (najbardziej wewnętrzne), jeszcze przed katastrofą, czyli upadkiem; a także zasoby Gerwazego, czyli grzesznego strażnika wartości, który w ten sposób okupi wyrządzoną Jackowi krzywdę – zatajenie faktu, że Stolnik przebaczył swemu zabójcy:

*...w zamku wiem ja pewną skrzynię,
W której jest Horeszkowskie stołowe naczynie,
Przy tym różne sygnety, kanaki, manele,
Kity bogate, cudne karabele,
Skarbczyk Stolnika, w ziemi skryty od grabieży;
Pani Zofiji jako dziedzicze należy;
Pilnowałem go w zamku jako oka w głowie,*

*Od Moskalów i od was, Państwo Soplicowie,
Mam także spory worek mych własnych talarów,
Uzbieranych z usługi tudzież z pańskich darów,
Myślałem, gdy nam zamek wróconym zostanie,
Obrócić na murów wyreperowanie... (XII, 567-578).*

W alegorezie postać Klucznika może być dosyć interesująca, jest on bowiem w dużym stopniu odpowiedzialny za nieszczęścia, które spotkały bohaterów (przede wszystkim Jacka), gdyż kierował się żądzą zemsty. Czyżby z tego właśnie powodu była to postać – podobnie jak ks. Robak – obdarzona przez autora ważną cechą doskonałego eposu, czyli ogólnością?¹⁷

„Pan Tadeusz” czytany jako historia duchowa (romans duchowny, by użyć terminu stosowanego w odniesieniu do niektórych dzieł staropolskich, np. „Nadobnej Paskwaliny”) poddaje się alegorezie także na innych poziomach. Zasygnalizuję tylko kilka przykładów (interpretuję je, oczywiście, odwołując się do podobnych procedur Sarbiewskiego wobec „Eneidy”, pomijając jako nazbyt arbitralne częste w „De perfecta poesi” alegoryzowanie haseł rzeczownikowych). Oto w ks. VII zebrani na radzie nie chcą słuchać argumentów Robaka, czyli rozsądku; dlatego ich ocena moralna wypadnie negatywnie. W ks. VIII zaś zabraknie im roztropności (VIII, 710 n.), stąd czujność zostanie zwyciężona przez zmysły („Jeść! Pić! pić!” – po trzykroć zgodnym wezwali okrzykiem, / Odpowiedziano: „Pić! pić”) i zostaną zaskoczeni przez oddział Płuta. Obozowanie w Soplicowie jest bardzo nieporządne, co odzwierciedla nieuporządkowanie wewnętrzne uczestników zajazdu, kierowanych przez affectiones inordinatae. Szlachta nie widzi także konsekwencji, jakie przyniosą wydarzenia: *Jeden tylko Robak tryumfów szlachty nie podziela* (IX, 478). Podobnie Sarbiewski wartość-

¹⁷ Zob. S. Pigoń, *Wstęp do: A. Mickiewicz, Pan Tadeusz*, Wrocław 1982⁹ (BN I 83), s. L n. (Jacek, w którego losach zostaje zamknięte doświadczenie także polistopadowe Polaków), LXXXII (Gerwazy): „Wola poety też stało się, że ten rozległy głęboki proces psychiczny starego Klucznika otrzymał wykładnik wyższy, nabrał sensu ogólnego, znamion reprezentatywności”. Czytamy tu również, że postacie te otrzymują „głębszą trwałość nieprzemijającego znaczenia”.

ciuje towarzyszy a nawet bliskich Eneasza – wyłącznie ze względu na to, czy pomagają, czy też przeszkadzają w kontynuowaniu wędrówki. Księga VIII przynosi kreację Telimeny jako *nowej Dydony*. Fakt, iż w „Eneidzie” (ks. IV) mamy do czynienia z konfliktem uczuć i przeznaczenia, a nie dwiema kobietami, może sugerować konieczność alegoryzowania postaci Zosi i jej przymiotów.

Poemat o egzystencji i wolności

Czy jednak przedstawione sugestie – które są wszakże wyłącznie hipotezą – nie są zbyt dowolne, a nawet naciągane? Czy nie przeczą intencjom wieszczą? Może mamy po prostu do czynienia z alegorią narzuconą? Odpowiedzmy nieco przewrotnie, powołując się na Jarosława Marka Rymkiewicza, próbującego wyjaśnić, w jakim celu Mickiewicz napisał „Pana Tadeusza” i jaki był dlań *egzystencjalny sens tego pisania*: *Ja nie wiem. A nie wiem, ponieważ on też chyba nie wiedział. Takich rzeczy po prostu się nie wie. „Pan Tadeusz” jest napisany w wielu celach. (...) Można odczytać jeszcze inny, jeśli da się to tak określić, EGZYSTENCJALNY SENS tego poematu. Mickiewicz przeprowadza w nim coś w rodzaju hermeneutyki własnego istnienia. Mówi: taki oto byłem – i dobrze byłoby wiedzieć, co to właściwie znaczy, że taki byłem¹⁸. A wcześniej czytamy: Mickiewicz mówi (...) jak pozostać wolnym, jakie są tego warunki. Można tak przeczytać „Pana Tadeusza”: JAKO USTALENIE WARUNKÓW POZOSTANIA CZŁOWIEKIEM WOLNYM¹⁹. Czyż idea ta nie realizuje się najpełniej właśnie w biografii nowego polskiego Eneasza – Jacka Soplicy?*

¹⁸ Mickiewicz czyli wszystko. Z J.M. Rymkiewiczem rozmawia A. Poprawa, Warszawa 1994, s. 160-161. Podkreśl. – P.U.

¹⁹ Tamże, s. 16. Podkreśl. – P.U.

Jerzy Kochanowicz SJ

Niezmarywalne znamię (dokończenie)^{*}

Próba nowej interpretacji terminu „character indelebilis”

Kościelne Magisterium posługuje się w nauce o niezmarywalnym znamieniu pojęciami zaczerpniętymi z teologii tomistycznej. Główny problem tego systemu polega na przekonaniu, że absolutne i niezienne prawdy muszą być zawsze i wszędzie wyrażane za pomocą tych samych niezmiennych pojęć. Neotomiści zapominają, że ludzki sposób rozumowania i wyrażania się jest uwarunkowany historycznie i kulturowo. Można też wątpić, czy wybór „ontologicznie” brzmiącego słownictwa w odniesieniu do charakteru sakramentalnego, słownictwa takiego jak „znamię”, „pieczęć”, „pieczętować”, „wyciskać”, „naznaczać”, „wymazywać”, pomaga dostrzec w dokonującym się w sakramencie spotkaniu człowieka z Bogiem głębokie misterium wiary, czy też sugeruje jakieś tajemnicze, prawie fizyczne opieczętowanie¹⁹. Podjęta próba nowej interpretacji nauki o „znamieniu” nie ma na celu podważania wypowiedzi Soboru Trydenckiego, lecz ich głębsze zrozumienie.

„CHARACTER INDELEBILIS” JAKO FORMUŁA OPISUJĄCA BOŻE DZIAŁANIE W SAKRAMENTACH. W nauce o „znamieniu” Sobór Trydencki nie powołuje się na żadne świadectwa biblijne. W historii problematyki starano się przytaczać teksty biblijne,

^{*} Pierwszą część artykułu J. Kochanowicza SJ opublikowaliśmy w „PP” nr 7–8/1999 (red.).

¹⁹ Takie słownictwo wyraża oczywiście ważną intuicję: Bóg zmienia życie człowieka, a nie tylko jego wyobrażenie o tym życiu. Działanie Boga ma konkretny historyczny i społeczny wymiar – por. G. Bacht, *Das Gottesbild und die Entschiedenheit christlicher Berufung* (Anmerkung zum „character indelebilis”), w: *Priesterbild im Wandel*, Linz 1972, s. 129–165, tu s. 147.

w których jest mowa o pieczęci lub pieczętowaniu²⁰. Choć z egzegetycznego punktu widzenia metoda ta jest trudna do zaakceptowania, można i trzeba pytać, co w Biblii było pierwotnym impulsem prowadzącym do późniejszej nauki o niezmazywalnym znamieniu. Schematyczna odpowiedź brzmi następująco²¹:

– W wydarzeniu Jezusa Chrystusa (Jego życiu i osobie) Bóg daruje człowiekowi nieodwołalnie, raz na zawsze swoje zbawienie.

– Ów charakter NIEODWOŁALNOŚCI (raz na zawsze) przychodzenia Bożego zbawienia nie ogranicza się wyłącznie do wydarzenia Jezusa Chrystusa, lecz cechuje udzielanie się Boga całemu Kościołowi i każdemu chrześcijaninowi. Głoszone słowo Boże, sprawowane sakramenty i troska duszpasterska to nie informacja o Bogu lub zwykłe przypominanie historycznego wydarzenia Bożej interwencji, lecz aktualne przychodzenie Boga do człowieka, które ma charakter nieodwołalności, raz na zawsze zmieniając ludzkie życie i domagając się radykalnej odpowiedzi.

– Character indelebilis sakramentu kapłaństwa jest w tym kontekście formułą teologiczną, przez którą Kościół chce wyrazić nieodwołalność (raz na zawsze) Bożego działania w wyświęconym i przez wyświęconego. To działanie wyprzedza starania i zasługi osoby, nie dając się jednocześnie ograniczyć przez jej słabości i grzechy: wyświęcony staje się raz na zawsze sługą Chrystusa i pasterzem Kościoła. Niezależnie od jego zalet i wad Chrystus zawsze działa za pośrednictwem jego czynności kapłańskich, a Kościół zawsze je uznaje za objawienie swej najgłębszej istoty – sakramentu (znak i narzędzie) Bożego zba-

²⁰ Prócz tekstów wspomnianych w przypisie 3 zob. też Ef 4,30: „I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia”; J 6,27: „Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jego to bowiem pieczęcią swą naznaczył Bóg Ojciec”; Hbr 1,3: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach”.

²¹ Por. G. Bachl, dz. cyt., s. 137 nn.

wienia dla świata. Prawda ta jest pociechą dla kapłana, że mimo jego słabości sam Chrystus głosi przez niego Ewangelię, chrzci i przebacza grzechy, oraz błogosławieństwem dla wspólnoty wiernych, wobec której kapłan reprezentuje Chrystusa, głowę Kościoła, nie dlatego, że jest święty (choć powinien taki być!), lecz dlatego, że otrzymał święcenia kapłańskie. Niezmazywalne znamię to zatem nauka o Bogu i sposobie Jego udzielania się w sakramentach mających strukturalne znaczenie dla Kościoła, czyli w chrzcie, bierzmowaniu i święceniach.

CHARACTER INDELEBILIS JAKO FORMUŁA OPISUJĄCA NOWE UPODOBNIE NIE WYŚWIĘCONEGO DO CHRYS TUSA. Jeśli sakramenty są miejscem spotkania człowieka z dającym siebie Bogiem, to takie spotkanie musi człowieka najgłębiej przemieniać w jego wierze, nadziei i miłości²². Średniowieczna scholastyka (np. Aleksander z Halles) mówiła w tym przypadku o nowej *konfiguracji* osoby, czyli nowym upodobnieniu do Chrystusa. Sakrament święceń umieszcza człowieka w egzystencjalnie nowej relacji do Chrystusa, która odznacza się wywłaszczeniem osoby na rzecz powierzonej misji, oddzieleniem od innych, wzięciem w szczególne posiadanie przez Boga, tak że wyświęcony przestaje być w Kościele osobą prywatną i staje się sługą Chrystusa i szafarzem tajemnic Bożych (por. 1 Kor 4,1). W ten sposób upodabnia się do Chrystusa, służy pojednania i pasterza, otrzymując zadanie sakramentalnego (jako znak i narzędzie) objawiania Jego zbawczej misji. To upodobnienie można określić jako nową funkcję w Kościele, która jednak na wzór Chrystusa naznacza („znamię”) całe życie wyświęconego. Nowa relacja z Chrystusem nie znosi oczywiście i nie zastępuje podstawowej relacji nawiązanej przez chrzest, lecz jest szczególnym sposobem jej przeżywania. Podobnie jak każdy ochrzczony kapłan ma zadanie zawsze i wszędzie reprezentować wobec innych Chrystusa, ale tylko w pewnych szczegó-
l-

²² Człowiek jest bytem żyjącym w pewnej sieci relacji z innymi. Wśród tych relacji niektóre – przede wszystkim miłość – są dla człowieka konstytutywne, gdyż dzięki nim odkrywa on najgłębszą prawdę o sobie i staje się zdolny do odpowiedzi anagazującej całą jego istotę. Doświadczenie miłości dogłębnie i trwale przemienia osobę. W sakramencie święceń Bóg oddaje się człowiekowi z całkowitą miłością i w ten sposób trwale go przemienia.

nych, ustalonych przez Kościół, działaniach reprezentuje on Chrystusa jako głowę Kościoła, głosząc słowo, sprawując sakramenty i pełniąc posługę pasterską. Przy tym wszystkim nie może on zapomnieć, że to Chrystus jest właściwym pasterzem SWEGO ludu, a on sam tylko niegodnym sługą, który może się cieszyć mianem przyjaciela Pana (por. J 15,15).

Character indelebilis to zatem formuła wyrażająca prawdę, że wyświęcony pozostaje na zawsze w nowej, znaczącej całe jego życie, szczególnej relacji do Chrystusa i jest Jego sługą i wysłannikiem.

CHARACTER INDELEBILIS JAKO FORMUŁA OPISUJĄCA STRUKTURALNE RÓŻNICE W LUDZIE BOŻYM. Nowe upodobnienie do Chrystusa zawiera zadanie głoszenia pojednania wśród ludzi. Ci jednak nie są pasywnymi adresatami misji, martwymi klockami lego, które należy ze sobą połączyć, lecz żywymi osobami, z którymi posłany nawiązuje nową relację. Znamię wyciśnięte przez Chrystusa jest więc również naznaczeniem, opieczetowaniem przez wspólnotę Kościoła, tzn. trwałym przyporządkowaniem do niej²³. Widać to już w czasie święceń będących akcją liturgiczną całego zgromadzonego ludu, który nie jest biernym świadkiem wydarzenia, lecz za pośrednictwem odpowiedzialnych za formację kandydata zaświadcza o jego przydatności oraz modli się o wylanie na niego Ducha Świętego. Wspólnota Kościoła czyni z wyświęconego swojego sługę i czuje się uprawniona do decydowania o jego losach, do posługiwania się nim. Trafnie to wyraził Kalwin, pisząc, że przez włożenie rąk następuje konsekracja osoby oraz jej ofiarowanie, przekazanie, poświęcenie Bogu i Kościołowi²⁴. Wyświęcony musi wiedzieć, że od tej chwili przestał być panem samego siebie i został oddany na służbę Bogu i wspólnocie Kościoła, która ze swej

²³ Por. M. Seybold, *Priester auf ewig? Dogmatische Anmerkungen zur Laisierung von Priestern*, ThGl nr 62/1972, s. 401-416, tu s. 403.

²⁴ Por. ICR IV 3,16, w: J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis*, Neukirchen 1955, s. 724. Ta zależność wyświęconego od wspólnoty Kościoła nie jest oczywiście absolutna: posługa kapłańska jest przede wszystkim służeniem BOGU wśród ludzi. Może ono przyjmować różne formy, które nie decydują jednak o tym, czy ktoś jest księdzem, czy nie. Najgłębsza racja kapłaństwa leży w wyborze i posłannictwie przez Chrystusa.

strony zobowiązuje się uznać w nim posłańca i oficjalnego przedstawiciela Chrystusa²⁵.

Character indelebilis to zatem formuła wyrażająca przekonanie, że wyświęcony staje się raz na zawsze sługą Kościoła pełniącym w nim określoną misję. Ta zaś nie wynosi go PONAD wspólnotę, lecz daje mu w NIEJ określone miejsce, istotowo różne od pozostałych ochrzczonych (LG 10). W tym sensie niezmarywalne znamię święceń to również znak wyróżniający (signum distinctivum), to prawda o tym, że nie wszyscy chrześcijanie są w jednakowym stopniu kapłanami Nowego Przymierza, nie wszyscy mają jednakową misję do spełnienia w Kościele i w świecie.

Kwestie praktyczne związane ze znamięnieniem sakramentu święceń

UTRATA STANU DUCHOWNEGO. W kontekście tego, co powiedziano, rodzi się pytanie o tzw. byłych księży, czyli osoby, które otrzymały ważne święcenia, ale z różnych powodów przestały sprawować urząd kapłański. Kościół może zwolnić ich ze wszystkich praw i obowiązków kapłańskich, ale jednocześnie jest przekonany, i wydaje się, że zawsze był²⁶, iż nie może ich pozbawić niezmarywalnego znamienia, czyli specjalnego związ-

²⁵ Zwolennicy ontologicznego rozumienia charakteru sakramentalnego dostrzegają w nim często fundament wierności kapłana powołaniu. Wyświęcony ma być świadom, że jeśli porzuci kapłaństwo, to pozostanie mu na zawsze pewne duchowe opieczętowanie (znamię), które będzie dla niego ciężarem i przypomnieniem o „zdradzie”. Paradoks takiego myślenia polega na tym, że jeśli rozumie się character indelebilis jako PIECZĘĆ na własnej duszy, to łatwiej jest powiedzieć: „kapłaństwo jest prywatną sprawą między mną i Bogiem, Chrystus mi wybaczy”. W sytuacji gdy najczęstszą przyczyną odejścia od kapłaństwa jest chęć założenia rodziny, tajemnicze „znamię” na duszy nie jest dość mocne, żeby przeciwstawić się żywej, ukochanej kobiecie. Tylko „charakter” pojmowany jako szczególny związek z Chrystusem oraz z konkretną wspólnotą, z konkretnymi ludźmi, którym się służy, może pomóc kapłanowi wytrwać w powołaniu.

²⁶ Por. C. Vogel, *Laica communione contentus: Le retour du presbytre au rans des laics*, RSR nr 47/1973, s. 56-122. Autor analizuje historyczne przypadki redukcji kapłana (biskupa) do stanu świeckiego. Osoba taka traciła wszystkie funkcje i godności kościelne i – gdy chodzi o prawa i obowiązki – stawiała się w pełnym tego słowa znaczeniu świeckim. Brak jednak przekonujących dowodów, że Kościół pozbawił ją również całej władzy kapłańskiej. Gdy „były” ksiądz prosił o możliwość powrotu do sprawowanego urzędu, nigdy nie powtarzano jego święceń.

ku z Chrystusem i z Kościołem. Przejawia się to m.in. w przepisie, że kapłan pozbawiony wszystkich funkcji kościelnych zachowuje władzę rozgrzeszenia osoby znajdującej się w niebezpieczeństwie śmierci. Ksiądz całkowicie spalizowany pozostaje w dalszym ciągu księdzem, podobnie jak taki, który złożył swój urząd i obecnie żyje już tylko kapłaństwem wspólnym, właściwym dla wszystkich ochrzczonych. W momencie święceń przyrzekł on pozostać na zawsze kapłanem, ale gdy z różnych powodów nie chce lub nie może służyć wspólnocie Kościoła jako pasterz, ta zwalnia go z jego obowiązków, lecz nie może mu odebrać szczególnego związku z Chrystusem i szczególnego przyporządkowania Kościołowi. Nie znaczy to, że wspólnota Kościoła orzeka coś o jego osobistym przeżywaniu tego związku lub że Chrystus w tej nowej sytuacji nie będzie udzielał konkretnej osobie życia w obfitości.

Czasami Kościół musi także dystansować się wobec złych pasterzy, którzy zaparli się wiary, popadli w herezję lub schizmę, i nakładać na nich karę wydalenia ze stanu kapłańskiego²⁷. Innym powodem mogą być poważne jawne wykroczenia przeciw szóstemu przykazaniu²⁸. Co jednak zrobić w sytuacji, gdy ktoś jest dobrym pasterzem, chciałby dalej pełnić szczególną posługę w Kościele, ale nie może sobie poradzić z dyscypliną celibatu?

CELIBAT. Najpierw kilka słów o samym celibacie. Powierzenie w Kościele urzędów, które mają za zadanie reprezentować wobec wiernych Chrystusa jako głowę Kościoła oraz *Pasterza dającego życie za owce*, musi być poprzedzone radykalną odpowiedzią człowieka na Boże powołanie²⁹, która według obecnego prawa kościelnego przejawia się m.in. w gotowości przyjęcia

²⁷ Por. CIC Can. 1364 § 1.

²⁸ Por. Can. 1387, Can. 1395 § 1 i § 2. Koncentracja prawodawcy na szóstym przykazaniu jest w tym wypadku wyraźna. Szkoda, że kodeks nie mówi nic o księżach, którzy żyją w skandalicznym bogactwie, choć według Can. 282 § 1 powinno być inaczej.

²⁹ Tezę tę potwierdza interesująca starożytna reguła, w myśl której chrześcijanin, który cierpiał dla Chrystusa i przeżył, mógł być ustanowiony diakonem lub prezbiterem bez udzielenia mu święceń, gdyż wierzono, że już ma charyzmat Ducha Świętego – por. G. Kretschmar, *Die Ordination im frühen Christentum*, FZPhTh nr 22/1975, s. 35-69, tu s. 41.

na siebie celibatu. Autentycznie przeżywany celibat, który jest świadomą i dobrowolną rezygnacją z założenia rodziny i intymnego związku z jedną osobą *ze względu na królestwo Boże*, jest uprzywilejowanym znakiem, który objawia nowy, radykalny związek wyświęconego z Chrystusem i Kościołem, naznaczony niczym nie ograniczoną gotowością do służby. Tenże celibat jest cennym darem (charyzmatem) Ducha Świętego dla Kościoła, znakiem prymatu życiodajnej obecności Boga wśród swego ludu. Można zatem powiedzieć, że między kapłaństwem i celibatem panuje relacja „stosowności”: celibat jest stosownym, czytelnym znakiem³⁰ tego, o co w najgłębszym sensie chodzi w urzędzie kapłańskim: całkowitego wywłaszczenia osoby na rzecz służby i uczynienia z niej skutecznego narzędzia działania Chrystusa w Kościele.

Jak się ma jednak sprawa z kapłanem, który nie odczuwa Bożego daru (celibatu) dostatecznie mocno lub w którym dar ten uległ zaciemnieniu? Co sądzić o kapłanie, który znalazł się w związku naznaczonym autentyczną ludzką miłością, która dąży do zawarcia małżeństwa? Ktoś mógłby powiedzieć, że taka miłość nie może pochodzić od Boga, ponieważ sprzeciwia się szczególnemu miejscu kapłana we wspólnocie Kościoła, a Duch Święty udziela tylko takich darów, które służą Kościołowi. Może jednak Duch Święty przez podobne przypadki chce dać Kościołowi znak, że urząd kapłański nie musi być w sposób absolutnie konieczny związany z celibatem? Można również postawić pytanie, czy dojrzały mężczyzna, żyjący w dobrym, chrześcijańskim małżeństwie, autentycznie zaangażowany w życie parafii lub czasami faktycznie kierujący nią (np. wielu katechistów w krajach misyjnych), nie spełnia wymogu całkowitego oddania się Chrystusowi i Kościołowi i nie może być potencjalnym kandydatem do święceń. Czy czytelność oddania się na służbę takiej osoby jest rzeczywiście słabsza, niż wielu

³⁰W wielu społeczeństwach nie jest to dziś kwestia oczywista. Czytelność celibatu jako znaku całkowitego oddania się Bogu zwiększa się jednak, gdy wierni mogą w księdzu dostrzec prawdziwego pasterza, który żyje w prostocie, modli się i jest otwarty na ludzi, zwłaszcza ubogich.

dzisiejszych kandydatów do kapłaństwa gotowych przyjąć celibat?

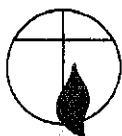
W kontekście rozważań o niezmarywalnym znamieniu, czyli o trwałym przyjęciu na służbę Chrystusowi i Kościołowi, trzeba stwierdzić, że pozbawienie kogoś urzędu kapłańskiego wyłącznie z powodu niemożności sprostania wymogom celibatu prowadzi do tego, że w Kościele na pierwsze miejsce zamiast struktury sakramentalnej (kapłaństwo służebne – kapłaństwo wspólne) wysunie się pseudostruktura celibatu. Może potwierdzać tę obawę pewna bezproblemowość, gdy broniąc celibatu Kościół pozwala na małżeństwo po „dyspensie” od wykonywania czynności kapłańskich.

KAPŁAŃSTWO JAKO ZAJĘCIE PRZEJŚCIOWE? Po II Soborze Watykańskim pojawiły się w niektórych regionach Kościoła propozycje, aby w sytuacji rosnącego braku powołań wprowadzić nowe formy ograniczonego czasowo urzędu kapłańskiego. Konkretnie postulowano model księdza, który sprawuje funkcje kapłańskie jako dodatkowe zajęcie lub podejmuje się pracy duszpasterskiej tylko na określony czas.

Gdy uwzględnimy wszystko, co zostało powiedziane na temat niezmarywalnego znamienia, jest oczywiste, że urząd kapłański może otrzymać w Kościele tylko ten, kto jest gotów pełnić go zawsze i wszędzie. Można wątpić, czy tzw. kapłaństwo na określony czas byłoby w stanie przekonująco ukazać pasterską troskę Chrystusa, który nigdy nie opuszcza swojego ludu. Nie znaczy to, że konkretne funkcje kapłańskie nie mogą być czasowo ograniczone. Chodzi raczej o to, że fundamentalne wzięcie na służbę przez Kościół jest nieodwołalne. Równie bezużyteczny w odniesieniu do księdza jest model urzędnika państwowego, który rozgranicza pracę i życie prywatne. Kapłaństwo może wiarygodnie sprawować tylko ta osoba, która przyjmuje urząd kapłański na stałe i w której funkcja i życie osobiste tworzą całość i wzajemnie się wspomagają.

Niezmarywalne znamię kapłaństwa jest ważną formułą teologiczną wyrażającą nieodwołalność Bożego działania w wyświęconym i przez wyświęconego. To działanie pozostaje istotowo niezależne od osobistej świętości i grzeszności kapłana.

Niezmazywalne znamię jest z kolei formułą ANTROPO-logiczną opisującą nowe upodobnienie wyświęconego do Chrystusa i ustanowienie go na zawsze Bożym sługą i wysłannikiem. Niezmazywalne znamię jest wreszcie formułą EKLEZIO-logiczną, podkreślającą, że w Ludzie Bożym panują różnice strukturalne ze względu na sprawowaną posługę i że urząd kapłański pozostaje na służbie wspólnoty Kościoła, pomagając jej osiągnąć cel, jakim jest uwielbienie Boga i zbawienie wszystkich.



JAKUB PAWŁOWSKI

*Życiu i śmierci
Edyty Stein – poświęcam*

Salomony w krynolinach wirują

pusty pokój zatonął w bladym
oddechu Aniołów
przyłapanych na gorącym uczynku
gdy malowali wrota czymś czerwonym
niezmywalnym

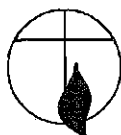
w sąsiedniej izbie
chłopiec ukradkiem sięga ze
stołu winogrona
zwilżając usta co wydały
kogoś na próbę
(powtarza czynność kilkakrotnie)

tam gdzieś Salomony w krynolinach wirują
krynoliny czarne
krynoliny w paski
na wietrze
nad ziemią
przechodzą z pokoju do pokoju
w siódmym pokoju na piasku pustyni
kobieta z Księżą oddaje
ręce do połamania
oddaje Księżę
oddaje włosy
na skronie wkłada
niedzielny wianek

te ręce tak nie – Istotne
a wszystko po to
by się spełniło

by przejść przez drzwi
by dawne gesty zamienić na nowe milczenie
krzyki na ciszę
wianek na krynoliny –
najpierw czarną, czarną na tę w paski
lecz w dzień pełnego słońca
nałożą ci znów wianek
na skronie
by się spełniło spotkanie
z chłopcem w izbie obok
(aż wstał wzruszony, a z warg jego popłynęła krew)

uciekaj Edyto od wiatru
od farby na drzwiach
(bo to tylko farba... na próbę)
nie uciekniesz
staruszek przyłapany na gorącym uczynku
ten który splata wianki
sam zaśpiewa kominom
na pożegnanie
Shema Israel



Janusz Tazbir

Przełomy w dawnej Polsce

Choć sam jestem historykiem, muszę swój artykuł zacząć od przestrogi: nie zawsze wierzyć kapłanom Clio, gdy mówią o przełomowej epoce czy czasach. Spora część badaczy ma skłonność do uważania zwłaszcza tych epok, którymi się zajmuje, za szczególnie istotne dla dalszego biegu dziejów. W ich „wyławianiu” historycy powiedzmy XVI czy XVII stulecia mają oczywiście przewagę nad kolegami badającymi na przykład XX w. Łatwiej jest bowiem oceniać pewne wydarzenia, jeśli wiemy, co było ich konsekwencją, aniżeli pisać o czasach sobie współczesnych, o których nie wiadomo, jak się dalej potoczą.

Nie wymagajmy też od ludzi żyjących w okresach przełomu, aby zawsze zdawali sobie z tego sprawę. Świadomość taką mieli niewątpliwie czołowi szermierze humanizmu czy działacze rewolucji francuskiej. Wielu innym epokom bywa taka świadomość niesłusznie i apodyktycznie przypisywana. W tym miejscu trudno mi się oprzeć chęci przytoczenia zabawnej anegdoty ukutej przez jednego z francuskich historyków. Napisał on mianowicie list matki Ludwika XI (1461–1483), zaczynający się od słów: *Drogi Synu, my, ludzie feudalizmu, dobrze wiemy, iż średniowiecze ma się już ku końcowi...*

Wielokrotnie bywa powtarzane błyskotliwe powiedzenie Byrona: *Daty to stacje, gdzie czas zmienia konie*. Otóż daty takie da się ustalić jedynie przy wydarzeniach z zakresu dziejów politycznych. Przy czym w dawnych stuleciach zamykały się one w granicach kilku lub kilkunastu lat, w XIX stuleciu o dalszym biegu wypadków decydowało nieraz kilkanaście godzin (dowodem Noc Listopadowa). W naszym wieku czas kurczy się do paru godzin (narady dowództwa AK poprzedzające wybuch powstania warszawskiego).

Ścisłe cezury czasowe są wręcz niemożliwe do ustalenia przy omawianiu dziejów kultury. Dlatego początki baroku w Polsce kładziemy gdzieś na okres pomiędzy rokiem 1580 a 1620, początki Oświecenia na czasy stanisławowskie. Daje to zresztą asumpt do następnego sporu: jedni mają bowiem na myśli okres panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego, inni zaś czasy działalności dwóch wielkich Stanisławów: Leszczyńskiego i Konarskiego. I jeszcze jedno: znane chińskie przekleństwo głosi: *Bodajbyś żył w ciekawych czasach*. Parafrazując je, można by powiedzieć, że i żywot spędzony w okresach

przełomów nie należy do najłatwiejszych. A przecież są wśród nas ludzie, którzy pamiętają dwie wojny światowe i dwa totalitaryzmy. Mogą oni z dużą dozą słuszności powiedzieć: *Za duży wiatr na naszą wętnę.*

Jakub Burckhardt twierdził, iż każde pokolenie badaczy pisze w istocie historię swoich czasów, a nie dawnych wieków. Zadają bowiem te pytania, które aktualnie ludzi pasjonują. Nieprzypadkowo powstało tyle prac mówiących o masowych zagrożeniach w przeszłości, przejawach okrucieństwa czy samowoli dawnych tyranów. Są to wszystko pogłosy naszych doświadczeń historycznych. Podobnie też ma się sprawa z czasami przełomu: większość ankietowanych w tej sprawie Polaków wyraziłaby przekonanie, iż w nich właśnie żyjemy. Podobną opinię usłyszano by zapewne z ust innych mieszkańców Europy, zwłaszcza zaś obywateli państw położonych w środkowo-wschodniej części tego kontynentu. Co więc w zakresie historycznych doświadczeń różni Polaków z jednej strony od Francuzów czy Anglików, z drugiej zaś od Ukraińców lub Rosjan?

Wewnętrzne kryzysy szlacheckiej Rzeczypospolitej, zarówno polityczne, jak i wyznaniowe, miały o wiele łagodniejszy przebieg aniżeli ten, jaki widywano nie tylko na wschód od Polski, ale i na zachodzie Europy. We Francji, Niemczech czy Niderlandach burza reformacyjna pociągnęła za sobą setki tysięcy zabitych w trakcie wojen religijnych, tysiące straconych za przekonania wyznaniowe. U nas takich wojen nie było, a męczenników, którzy oddali swe życie za wiarę, da się policzyć niemalże na palcach jednej ręki. Nic więc dziwnego, że podczas gdy we Francji lub Holandii XIX i XX stulecia wychodziły wielotomowe rejestry tych ofiar, w Polsce rozmaite odmiany protestantyzmu wydzierały sobie niemalże z rąk Katarzynę Weiglówą, spaloną w 1539 r. za powtórna apostazję. Z braku własnych męczenników przyznawali się do niej kolejno luteranie, kalwiniści i antytynitarze, niektórzy zaś widzą w biednej staruszce zwolenniczkę tzw. judaizantyzmu (jego wyznawcy uważali Stary Testament za jedyne źródło wiary).

Półki Rzeczypospolita była mocarstwem, dopóty chlubiono się przy każdej niemal okazji tym tuszowaniem różnego rodzaju konfliktów. *Niechaj się chełpi, kto chce, krwawymi zwycięstwami i przywróceniem religii przez mordy i rzezie* – pisali w 1643 r. postowie do papieża Urbana VIII – *my sądzimy, że pobożność naszych królów skuteczniejsza jest niż oręż i tego jedynie miecza dla nawrócenia heretyków używamy.*

Po rozbiorach natomiast, wśród przyczyn, które spowodowały zniknięcie Polski z politycznej mapy Europy, zaczęto wymieniać

również niechęć jej szlacheckich obywateli do krwawych rozstrzygnięć. Celnie to ujął Tadeusz Żeleński (Boy), pisząc o kraju, który umiał przetłumaczyć rewolucję francuską na ustawę rządową z 3 maja 1791 r. Aż do znudzenia bywa przypominana opinia Zygmunta Krasieńskiego, który w styczniu 1836 r. pisał do ojca: *Że wojen u nas religijnych nie było, to tylko dowód, że nikt w nic nie wierzył mocno. Wojna jest znakiem życia. Naród polski bywał zawsze leniwy do wojny, do pospolitego ruszenia.*

W dobie zaborów za naganne uznano także zbyt łagodne traktowanie zdrajców czy warcholów, którzy stawali na czele buntów przeciwko monarsze. W drugiej połowie XIX stulecia Julian Klaczko pisał, iż owa bezkarność powodowała, że znajdowali oni naśladowców. *Gdyby u nas tak łatwo nie przebaczyli Zebrzydowski, Lubomirski i Radziejowski...* nie znaleźliby się może chętni do stanięcia na czele targowicy. Jej magnackich architektów zaczęto wieszać dopiero na pięć minut przed dwunastą, gdy tymczasem nad Sekwaną czy Tamizą głowy prawdziwych (i rzekomych) zdrajców spadały już w XVI i XVII stuleciu.

Za naszych już czasów odezwali się publicyści i historycy twierdzący, iż należałoby się raczej wstydzić aniżeli chlubić tym, że nie mieliśmy wojen domowych, własnych rewolucji, *że nie strącało się u nas idei wraz z głową* (Jan Darowski na łamach londyńskich „Wiadomości”, 1972). Wybitna znawczyni epoki dwóch ostatnich Jagiellonów Anna Sucheni-Grabowska wysunęła tezę, że za piętę achillesową naszego sejmu wolno uznać fakt, iż wykształcił się on drogą ewolucji ze średniowiecznych zgromadzeń stanowych. Tym samym zaś odziedziczył wszystkie wady przestarzałego mechanizmu (m.in. system głosowania), który w nowożytnych warunkach ustrojowych nie mógł się sprawdzać. Gdyby natomiast zgromadzenia te, na skutek jakichś ostrych konfliktów politycznych, przestały na pewien czas funkcjonować, polski parlamentaryzm odrodziłby się na zasadach bardziej odpowiadających wymogom czasu.

Z podobnym sceptycyzmem wyraża się inny badacz XVI stulecia, Stanisław Grzybowski, na temat słynnej konfederacji warszawskiej, gwarantującej każdemu szlachcicowi prawo wyznawania dowolnie obranej religii. Nazywając tę ustawę wielkim dziełem polskiego Odrodzenia, przypomina jednak, iż powstała u jego schyłku, *w świecie pod wieloma względami barokowym, świecie nie renesansowej harmonii, a gwałtownych konfliktów (...)* Była elementem stabilnym. A świat szedł naprzód. I nie tam, nie pokój i harmonia, a walka i konflikt popychały go naprzód.

Choć z wywodami tymi nie w pełni się zgadzam, to jednak pragnę dodać, że i sam fakt powstania tak rozległego państwa jak Rzeczpospolita głównie drogą unii i dobrowolnych związków, a nie przez krwawe i wyniszczające wojny, uspił i to w niebezpieczny sposób czujność jej szlacheckich obywateli. Wroga zaczęli oni upatrywać wyłącznie od wewnątrz, w osobie króla, który będzie dążył do zaprowadzenia dominium absolutum. Szlachta dość długo nie zdawała sobie sprawy z faktu, iż potężną wspólnotę polityczną można stworzyć na drodze układów i kompromisów. Do jej obrony niezbędna jest jednak siła militarna, którą bano się zbudować właśnie z uwagi na wspomniany już lęk przed absolutyzmem.

W Anglii, a później we Francji, ścięcie króla przynosiło wstrząs polityczny o jakże dalekosiężnych skutkach. U nas Cyprian Norwid z dumą przypomni, iż żaden król polski nie stał na szafocie. Zygmuntowi I Staremu włożono nawet do ust powiedzenie, które będą z dumą powtarzać kolejni publicyści szlacheccy, a mianowicie, iż mógłby bezpiecznie zasnąć na piersiach każdego ze swoich poddanych. W tych warunkach tylko wygaśnięcie dynastii Jagiellonów wywołało początkowo falę obaw wśród szlachty, które rychło ustały, kiedy się przekonano, że z jednej strony potrafi ona własnymi siłami zapewnić spokój wewnątrz w państwie, z drugiej zaś, że sąsiedzi czują zbyt silnie respekt przed Rzeczpospolitą, aby ryzykować militarną ingerencję w jej wewnętrzne sprawy.

Podobnych obaw nie wiązano już ani z ustaniem panowania Wazów, ani też z końcem rządów saskich. Czasem prawdziwego przełomu okazała się natomiast „polska wojna dwunastoletnia”, zapoczątkowana wybuchem powstania Bohdana Chmielnickiego, zakończona zaś pokojem w Oliwie. Zwłaszcza lata najazdu od północy, który to okres dzięki Sienkiewiczowi zyskał miano potopu, stały wielkim przełomem w dziejach Rzeczypospolitej.

Szybka i w sumie hańbiąca klęska, jaką wojska Rzeczypospolitej początkowo poniosły, kontrastowała z nastrojami megalomanii stanowej i narodowej, dominującej wśród szlachty pierwszej połowy XVII stulecia. Przeciętny członek tego stanu święcie wierzył, iż góruje nad innymi warstwami narodu. Polacy, utożsamiani z dawnymi Sarmatami, przodują wśród narodów Europy, ta zaś jest najprzedniejszą częścią świata. Nic więc dziwnego, iż najlichszy nawet szlachciura czuł się usytuowany na samym szczycie jakiejś ogromnej drabiny, sięgającej wierzchołkiem do samego nieba, które również roztacza nad Rzeczpospolitą pieczołowitą opiekę.

Historia lubi się powtarzać nie tylko jako farsa, ale i w zgoła ponury sposób. W 1648 r., kiedy to już wojska polskie poniosły klęskę

pod Żółtymi Wodami, w gdańskiej drukarni tłoczono dziełko Łukasza Opalińskiego, „Obrona Polski”. Czytelnik mógłby się z niego dowiedzieć, że jest ona mocarstwem, któremu nikt nie będzie w stanie sprostać. W 300 lat później, na parę zaledwie miesięcy przed klęską wrześniową, Juliusz Łukasiewicz, nasz ówczesny ambasador w Paryżu, ogłosił w Warszawie broszurę pod takim właśnie tytułem („Polska jest mocarstwem”), zaliczając ją do dziesięciu najpotężniejszych państw świata. Kto więc pamięta szok wywołany ową klęską, temu łatwiej będzie zrozumieć nastroje „panów Pasków” po opanowaniu przez Karola Gustawa dwóch kolejnych stolic Rzeczypospolitej: Warszawy i Krakowa. Dzięki temu jednak powstał klimat sprzyjający częściowej przynajmniej reformie państwa. Okazało się bowiem, iż Rzeczpospolita pozbawiona regularnej i silnej armii, sprawnie działającego sejmu oraz zasobnego skarbu, nie jest w stanie zwycięsko przeciwstawić się armii państwa o wiele od niej mniejszego. Dwór nie potrafił wykorzystać skutków tego szoku, marnując w ten sposób ostatnią chyba w XVII stuleciu okazję naprawy ustroju. W możliwości dokonania jej już pod berłem Jana III Sobieskiego, sugerowaną przez niektórych historyków, nie bardzo chce się wierzyć. Jedynym rezultatem zbrojnego zamachu stanu w roku powiedzmy 1688 mogłaby być wojna domowa, z której rezultatów skorzystałaby skwapliwie Rosja i Prusy.

O wiele trwalsze okazały się jakże złowrogie skutki „potopu”. Przekształcił on występującą już wcześniej, ale tylko sporadycznie, ksenofobię w zjawisko masowe. Rzecz skądinąd zrozumiała, jeśli przypomnieć, iż cudzoziemców, których przedtem widziano jako ugrzeczniczonych przybyszów, proszących z czapką w rękę o chleb i azyl wyznaniowy, teraz ujrzano w charakterze rabusiów, morderców i gwałcicieli. Nasila się także wrogość wobec pewnych grup religijnych, oskarżanych o konszachty z wrogiem. Jak wielki musiał być wstrząs, jeśli na ołtarzu zagniewanej tolerancją „herezji” Opatrzności składano krew z krwi i kość z kości społeczeństwa szlacheckiego. Mam tu na myśli braci polskich, którzy zapewne dotrwaliby spokojnie do schyłku Rzeczypospolitej, gdyby z reszłą szlachty nie łączyła ich wspólnota etniczna, a często gęsto również i rodowa. Agitacji religijnej takich na przykład menonitów (holenderskich anabaptystów) nikt się zbytnio nie obawiał, tymczasem propaganda wyznaniowa prowadzona przez arian raniła uszy „sarmackiego” Boga. Nie darmo w Matce Boskiej czczono Królową całej szlachty. Moc Niebieską chroniącą, w przeciwieństwie do królowych-Francuzek zasiadających na polskim tronie, swobody stanowe tej warstwy. Za-

równo Ludwika Maria, jak i Maria Kazimiera, choć katoliczki, miały być protektorkami zamachów na „złotą wolność”, w której na czoło wysuwały się wolna elekcja i zasada liberum veto.

Jeśli polskie wojny domowe XVII stulecia trudno uznać za przełomny w dziejach Rzeczypospolitej, to nie tylko z uwagi na brak krwawych represji, jakie spadały na uczestników frondy we Francji czy rzekomych spisków w Rosji. W Nowogrodzie Wielkim (1570) za domniemany bunt przeciwko Iwanowi IV Groźnemu (w istocie ów spisek został sfingowany przez opryszczkę na rozkaz cara) stracono w wymyślnych torturach kilkanaście tysięcy ofiar (niektórzy badacze piszą nawet o 26 tys.). Gdańsk zupełnie bezkarnie i to kilkakrotnie podnosił sztandar buntu przeciwko polskiemu monarsze. A przecież był zamieszany przez ludność nie tylko odmiennej wiary, ale i języka. La Rochelle za jednorazowy „rokosz” zapłaciła zarówno utratą autonomii, jak i śmiercią, głównie z głodu, większości mieszkańców (spośród 28 tys. przeżyło zaledwie 5500). Polskich rokoszy i dlatego nie sposób uznać za przełomy, że w XVII stuleciu przyczyniały się jedynie do petryfikacji ustroju Rzeczypospolitej.

Inna sprawa, że o ile pod Guzowem (1607) poległo w sumie zaledwie sto kilkadziesiąt osób, to pod Mątwami (1666) zaległo pole bitwy blisko 4000 trupów. *Najlepsze pułki dworskie ze szkoły Czarnieckiego padły wśród ogólnej klęski pod ciosami rozwścieczonych rokoszan* – napisał Władysław Konopczyński. Jeszcze więcej ofiar pochłonęła konfederacja barska. Należy do nich doliczyć również tych jej uczestników, którzy zmarli m.in. na Syberii, wywiezieni tam przez władze rosyjskie. Interwencja obcego mocarstwa sprawiła, iż polskie rokosze przestały przebiegać pod znakiem przebaczenia i pobłażliwości.

Podobnie jak do 1939 r. wydarzenia z lat 1914–1918 nazywano „wielką wojną”, nie zaś I wojną światową, tak i do 1793 r. nikt nie pisał o pierwszym rozbiórce. Od pokoju oliwskiego zdołano już przywyknąć do kurczenia się terytorium Rzeczypospolitej. Także 1772 r. mógł oznaczać kolejną cesję terytorialną, tym jedynie różniącą się od poprzedniej, iż poczynioną od razu na rzecz trzech sąsiadów. I tu się jednak można było pocieszać przypominaniem Kamieńca Podolskiego, który zagarnięty przez Turcję (wraz ze znaczną częścią Podola) w 1672 r. wrócił jednak do Rzeczypospolitej choć dopiero po 27 latach (w pokoju karłowickim).

O ile wstrząs po I rozbiórce był nieproporcjonalnie mały w stosunku do tego wydarzenia, to „szok potopowy” trwał przez co najmniej 200 lat. Nie sposób oczywiście porównać zniszczeń tamtego okresu z tymi, które dotknęły Niemcy w latach wojny trzydziestoletniej

(1618–1648). Ponieważ jednak dość wcześnie dźwignięto je z ruin, a Prusy rozpoczęły swój marsz ku potędze, to już w XVIII stuleciu żadnemu z pisarzy niemieckich nie przychodziło do głowy tłumaczenie wszystkiego czasami „Mutter Courage” (ze słynnej sztuki Bertolta Brechta). Tymczasem Polsce jeszcze w 1790 r. Franciszek Salezy Jezierski dworował sobie, że na pytanie, kto spustoszył dane miasteczko i dlaczego to świnie wędrują po rynku otoczonym ruinami, burmistrzowie zwykli bezradnie odpowiadać: „Bo to, panie, Szwedzy spustoszyli...” Nieprzypadkowo z wydarzeń historycznych I Rzeczypospolitej właśnie inwazja wojsk Karola Gustawa znalazła najsilniejsze odbicie w pieśni ludowej. „Potopowi” wystawiono pomnik historyczny o wiele trwalszy od tych odlewanych z miedzi, brązu czy rytych w marmurze. Mam tu oczywiście na myśli arcydzieło Henryka Sienkiewicza. I nie jest rzeczą przypadku, iż do naszego hymnu narodowego z bohaterów dawnej Rzeczypospolitej trafił właśnie Stefan Czarniecki.

Jeszcze większą żywotność wykazał szok porozbiorowy, skoro po dziś dzień nasze dziejopisarstwo nie potrafi się skutecznie otrząsnąć z jego skutków. Nadal piszemy dzieje dawnej Polski pod kątem odpowiedzi na pytania: kiedy wystąpiły pierwsze przesłanki rozbiorów? od jakiego momentu stały się one nieuchronne? kiedy zaprzepaszczone ostatnie możliwości naprawy państwa? Mój niemiecki kolega powiedział na jednej sesji, że gdy czyta dzieje Polski, powiedzmy XVII czy nawet XVI stulecia, to nawet nie znając ich dalszego ciągu, czuje, że jest to opowieść o państwie, którego losy potoczyły się później bardzo tragicznie.

Gdyby nie utrata własnej państwowości oraz długi okres niewoli, termin „antemurale” spocząłby niewątpliwie w łamach dziejów. O przedmurzu wspominaliby jedynie specjaliści zajmujący się dziejami wojen polsko-tureckich. Dopiero w XIX stuleciu antemurale zajaśniało odnowionym blaskiem, a i obecnie nie ma prawie tygodnia, aby pojęcie to nie powracało na łamach prasy, przez jednych wysławiane, przez drugich odsądzane od czci i wiary. Gdyby pomiędzy 1683 a 1920 r. Polska miała jakieś inne wygrane kampanie wojskowe (wojny, nie zaś tylko bitwy), nie pisano by tak wiele ani o odsiecz Wiednia, ani o cudzie nad Wisłą. Wreszcie, w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej nikt nie włączał postępów cywilizacji czy strat poniesionych na tym polu do ogólnego bilansu tryumfów i klęsk szlacheckiego państwa oraz narodu. Dopiero rozbiory zrodziły spory o przynależność etniczną Wita Stwosza i Mikołaja Kopernika, przyznawanie się do Leibniza, Fahrenheita czy nawet Schopenhauera i – Verne’a.

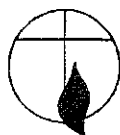
Wracając do początków mego artykułu, chciałbym przyłączyć się do przekonania, iż istotnie żyjemy w czasach przełomu. Skończył się wiek XX, rozpoczęty i uwieńczony salwami w Sarajewie, dobiegło kresu stulecie, które ofiarowało nam drugą niepodległość, by ją z powrotem zabrać i to aż na pół wieku. Następnie zaś bez rozlewu krwi wspomniałomyślnie zwrócić (miejmy nadzieję, iż tym razem na dłużej).

Nie wierzę w istnienie tzw. charakteru narodowego jako pewnej stabilnej postawy, nieziennej przez wieki i przejawianej na co dzień. Moim zdaniem ów charakter po pierwsze jest sposobem reakcji wspólnoty etnicznej na śmiertelne zagrożenie jej bytu. W życiu codziennym pan Kowalski niewiele w gruncie rzeczy różni się od pana Dupont, Smitha, Schmidta czy nawet Kuźniccowa. Po drugie, charakter narodowy podlega zmianom i to nieraz dość radykalnym. Sprawdziło się to na przykładzie polskim, skoro po raz pierwszy od konfederacji barskiej przeszło pół wieku naszych dziejów upłynęło nam bez jakichkolwiek prób zbrojnego wybicia się na niepodległość. Weszliśmy natomiast na drogę kompromisów, na trudny, ale i owocny szlak „okrągłych stołów”, głęboko zresztą zakorzenionych w naszej tradycji historycznej. Czym innym, jak nie wynikiem obustronnych ustępstw i kompromisów była konfederacja warszawska 1573 r., nie mówiąc już o konstytucji z 1791 r.? Wielkim kompromisem pomiędzy marzeniami o odbudowie przedrozbiorowej Rzeczypospolitej a trzeźwym obrachunkiem naszych szans militarnych z lat 1920–1921 był pokój ryski. Notabene, ryzykując możliwość dania broni do ręki przeróżnej maści oszołomom, pragnę przypomnieć, iż pierwsze plany rozbioru Polski ukuto ponoć gdzieś około 1720 r. w łoży masonskiej w Dreźnie, zwącej się łożą „okrągłego stołu”.

Przemiany charakteru etnicznego poszły jednak również w mniej pożądanym kierunku. Aż dotąd wszyscy udający się na emigrację Polacy wykazywali niezłomną chęć zachowania narodowej tożsamości i powrotu do ojczyzny przy bardziej sprzyjających warunkach. Obecnie wcale spora część, zwłaszcza tych, którzy udają się do RFN czy USA, z góry deklaruje pragnienie wychowania swego potomstwa na Niemców czy Amerykanów.

Trudno im się skądinąd dziwić: można oczywiście całe życie spędzić w Nowym Jorku (który jest obecnie największą po Chicago aglomeracją Polaków) i nie znać angielskiego. Będzie to jednak oznaczać rezygnację z jakiegokolwiek kariery politycznej, awansu kulturowego i społecznego. Podobnie zresztą jak w dawnej Rzeczypospolitej można było nie znać polskiego, a tym bardziej łaciny, co oznaczało

poprzestanie na żywocie skromnego hreczkosieja. Zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w szlacheckiej Polsce władze nie stosowały przymusowej asymilacji. Była ona jednak niezbędnym warunkiem przeniesienia się na wyższy szczebel w hierarchii tamtejszych społeczeństw. Tę zmianę w naszych postawach (a co za tym idzie w charakterze narodowym) bardzo niechętnie przyjmujemy do wiadomości. Wielowiekowa niechęć pozostała zakodowana w naszym języku, skoro o Niemcu, który przyjął polskie obyczaje, język i tradycję historyczną, mówimy, iż się zasymilował. Jeśli natomiast Polak przyjmie niemieckie obyczaje, język i tradycję, to oczywiście powiemy, iż się wynarodowił... Podobnie zresztą jak przyjęcie katolicyzmu bywa po dziś dzień określane mianem nawrócenia, a przejście na luteranizm czy prawosławie przyjęciem innego wyznania, jeśli nie wręcz apostazją. Jej zakaz został notabene utrzymany w konstytucji 3 maja, która mimo to cieszy się sławą niesłuchanie tolerancyjnej ustawy!



Viktoria Pollmann

Jezuici a narodowy socjalizm (1) *

Ideologia i polityka narodowosocjalistyczna
w „Przeglądzie Powszechnym”
w latach trzydziestych

W książce „Hitlers Weltanschauung” („Światopogląd Hitlera”) Eberhard Jäckel nazywa „Mein Kampf” Hitlera *najbardziej niepoczyt-
nym bestsellerem wszystkich czasów*¹. (...)

W Polsce (...) jednak „Mein Kampf” była już przed tzw. przeję-
ciem władzy nie tylko czytana – i to w oryginalnym wydaniu niemie-
ckim! – ale również traktowana bardzo serio. Miesięcznik polskich
jezuitów „Przegląd Powszechny” stał na wysokim poziomie intelek-
tualnym. Podejmowane w nim tematy znacznie wykraczały poza
kwestie katolicko-kościelne, a współpracowali z nim oprócz jezuitów
przedstawiciele katolickiej elity kraju; ówczesny prymas Polski, kard.
Hlond, określił czasopismo jako *przodujący organ katolickiego ruchu
myślowego w kraju*². Między 1932 a 1939 r. „Przegląd Powszechny”
zajmował się stale ideologią i polityką narodowego socjalizmu, i to
nie tylko „Mein Kampf” Hitlera, ale już od 1932 r. także programem
NSDAP i innymi tekstami narodowosocjalistycznymi. Niezależnie od
zdumiewającego samego w sobie faktu tak intensywnej konfrontacji
z ruchem politycznym działającym w innym, choć sąsiadującym
kraju, zdumiewa brak złudzeń polskich jezuitów w odniesieniu do
zjawiska, które – w Polsce najczęściej określane mianem hitleryzmu –
było dla nich warte uwagi nie tylko ze względu na rozważania teore-
tyczne, ale również dlatego, że spodziewano się, iż będzie można
wyciągnąć z nich konkretne wnioski polityczne. Rolę „Przeglądu

* *Jesuiten und Nationalsozialismus. Nationalsozialistische Ideologie und Politik im Spiegel der Zeitschrift der polnischen Jesuiten Przegląd Powszechny in den 30er Jahren*, „Kirchliche Zeitgeschichte”, z. 1/1997, s. 168-188. Skróty w tekście dokonał tłumacz (red.).

¹ Stuttgart, 1986³, s. 13.

² „PP” nr 201/1934, s. 169.

Powszechnego” jako czynnika kształtującego polską opinię publiczną trudno moim zdaniem przecenić, aczkolwiek nie można go bez zastrzeżeń utożsamiać z postawą Kościoła, a nawet nie zawsze z poglądami wszystkich jezuitów. Chociaż „Przegląd Powszechny” nie wypowiadał się jednym głosem, to jednak mówił w jednym tonie. Zajmowanie się spostrzeżeniami, ocenami i tezami „Przeglądu Powszechnego” dotyczącymi ideologii i polityki Hitlera w okresie przed II wojną światową wydaje się więc całkowicie uzasadnione. Trzeba kolejno zbadać, jak polscy jezuici oceniali światopogląd Hitlera względnie polityczny program narodowych socjalistów i coraz wyraźniejsze przekładanie go na język praktyki, które punkty programu budziły szczególną uwagę jezuitów, a które miały mniejszy oddźwięk na kartach „Przeglądu Powszechnego”.

Wynikiem naszych badań powinna być odpowiedź na następujące pytania: Co zauważano, czego nie doceniono, co podkreślano, a co przemilczano? Odpowiedź na te pytania, jak się należy spodziewać, wiąże się bezpośrednio z faktem, że w przypadku „Przeglądu Powszechnego” chodzi o czasopismo katolickie i polskie.

W październiku 1932 r., a więc zanim jeszcze Hitler został kancleżem Rzeszy, w „Przeglądzie Powszechnym” ukazały się dwa dłuższe artykuły: „Adolf Hitler i jego program”³ oraz „Hitleryzm i religia” autorstwa A. van Dyle’a⁴, które na wiosnę 1933 r. uzupełnił tekst Karola Ludwika Konińskiego „Logika swastyki”⁵. (...)

Wymienione artykuły zajmują się kolejno „programem” Hitlera, przedstawiającym się – jak sam mówi jeden z trzech autorów (S.M.) – po mozolnej lekturze „Mein Kampf”, nieprzyjemnego, nieczytelnego, patetycznego tekstu na prawie 800 stronach *drobnego gotyckiego druku*. „Hitleryzm i religia” zajmuje się ideologią narodowego socjalizmu w szerszym sensie i oprócz „Mein Kampf” wykorzystuje również program NSDAP i inne pisma narodowych socjalistów jako źródła historyczne. Konfrontuje się z korzeniami ruchu, nauką o państwie i roli religii w gmachu myślowym „hitleryzmu”. Trzeci z podstawowych dla nas artykułów, zatytułowany „Logika swastyki”, interpretuje możliwe konsekwencje zmiany władzy i systemu u zachodniego sąsiada dla polityki zagranicznej i wewnętrznej, o ile zdaniem autora wynikają one logicznie z nauk narodowych socjalistów.

³ S.M., *Adolf Hitler i jego program*, „PP” 196/1932, s. 4.

⁴ A. van Dyle, *Hitleryzm i religia*, „PP” 196/1932, s. 31-47.

⁵ K.L. Koniński, *Logika swastyki*, „PP” 197/1933, s. 304-326.

Wszystkie artykuły jedno mają wspólne: traktują „Mein Kampf” Hitlera (jako program) i całą dającą się wyczytać z programu partii i pism narodowych socjalistów ideologię bardzo serio i nie poddają się iluzji pogardzania nim, której uległo tak wielu niemieckich i zagranicznych autorów. (...)

Przestrzeń życiowa na wschodzie

Dla autorów „Przeglądu” bardzo szybko stało się jasne, że sformułowane i wyczerpująco uzasadnione przez Hitlera w „Mein Kampf” żądanie przestrzeni życiowej na wschodzie Europy nie było tylko jednym z wielu celów polityki zagranicznej, ale całą jego polityką zagraniczną. Nie było to jednak nic nowego, przeciwnie, powinno się być wdzięcznym za *brutalną otwartość*, z jaką Hitler przedstawił program niemieckiego Drang nach Osten. Wyczerpująco parafrazowano fragmenty z „Mein Kampf”, w których Hitler uzasadnia swoje plany podboju na wschodzie Europy: konieczność zdobycia podstawy życiowej wobec przewidywanego wzrostu zaludnienia w Niemczech. Ponieważ wewnętrzna kolonizacja Niemiec nie jest już możliwa, trzeba szukać ziemi poza ich granicami, i to w Europie. Trzeba znów pójść w ślady Krzyżaków. Chodzi tu o prawo do przetrwania narodu i nie na miejscu są tu fantastyczne obrazy, takie jak etyka czy humanizm, liczy się jedynie gwałt i podbój. Jeśli partia narodowosocjalistyczna dojdzie do władzy, poświęci się z całą energią podbojowi nowych obszarów i to nie w granicach z 1914 r., które były głupotą. *Sadystyczny traktat wersalski musi zniknąć ze stołu. Nie mamy zamiaru germanizować Słowian, twierdzi Hitler skromnie* – tak autor artykułu – *gdyż nie Słowianie są nam potrzebni, lecz ich ziemię. Germanizować trzeba ziemię (...) zdobytą mieczem przez naszych przodków*⁶ (...) *Ale te obszary, mające być Rosji odebrane, były to przede wszystkim nasze polskie ziemie* stwierdza z kolei K. Krotoski. Hitler *pragnął swą nację uszczęśliwić połykaniem Polaków i tępieniem ich*⁷. *Takiego untermenscha* – autor używa tu niemieckiego wyrażenia – *zlikwidować (jak się to dzisiaj technicznie wyraża), niewielki grzech*⁸. Hitler brutalnie uzasadnia prawo do podboju nowych terenów kosztem słabszych sąsiadów, a przede wszystkim ich *wypełnienie*, chociaż autor artykułu bliżej nie opisuje tego pojęcia. Być

⁶S.M. dz. cyt., s. 19.

⁷K. Krotoski, *Spowiedź publiczna kanclerza Niemiec*, „PP” 203/1934, s. 52 n.

⁸K.L. Koniński, dz. cyt., s. 313.

może nie brano jeszcze pojęcia „wyplenienie” w jego dosłownym sensie, bo również w kontekście polityki Hakaty względem Polaków mówiono o wyplenieniu polskości w niemieckich marchiach wschodnich.

Chociaż więc początkowo w artykule „Adolf Hitler i jego program” powiedziano, że cały ten Drang nach Osten nie jest dla Polaków niczym nowym, lecz rozgrywa się już od tysiąca lat na granicach Polski (s. 28), to jednak dostrzeżono tu w doborze słów i wyznaczonych celach nowe akcenty, które odróżniały cele polityki zagranicznej narodowego socjalizmu od niemieckiej imperialistycznej polityki wschodniej w przeszłości. Jednakże ruch Hitlera przynajmniej na początku lat trzydziestych był wciąż uznawany za kontynuację ideologii Hakaty. Był określany jako *ruch neohakacki*⁹, którego zamiary są znane z ogólnoniemieckiej literatury powstającej od 1874 r. W tym *koncercie wszechniemieckiej zaborczości* Hitler jest tylko pierwszym kapelmistrzem¹⁰. Tak błędna ocena różnicy między polityką Bismarcka wobec Polaków, która była postrzegana jako poprzedniczka wyobrażeń Hitlera na temat przestrzeni życiowej, jest wprawdzie zrozumiała z polskiego punktu widzenia, była jednak przeoczeniem istoty narodowosocjalistycznej polityki wschodniej. Bolesne i niezbyt odległe w czasie doświadczenia doprowadziły do przeoczenia zmiany paradygmatu.

Bardzo jasno i bardzo wcześnie rozpoznano niebezpieczeństwo wojny europejskiej, która może być wynikiem takiej polityki. Już wczesnym latem 1932 r. z określonych niemieckich zamierzeń z zakresu polityki wewnętrznej i zagranicznej wyłania się *widmo nowej wojny*¹¹. Odpowiednie cytaty względnie parafrazy wypowiedzi Hitlera w „Mein Kampf” dotyczące jego planów przymierzy i remilitaryzacji, zdaniem autora, wskazują już wyraźnie na niebezpieczeństwo nadciągającej wojny. Chodzi teraz *nie tylko o nasze prawo do bytu, jako naród i państwo, lecz jeszcze więcej, bo o prawo do bytowania na świecie w ogóle, czego Hitler nam odmawia*. A jeśliby świat cywilizowany pozwolił na zapanowanie Hitlera, byłoby to *jego zagładą*¹². W połowie lat trzydziestych groźba wojny była dostrzegana coraz wyraźniej: ...*ma się wrażenie, że mało kto docenia wielkość*

⁹ Tamże, s. 305, 322, 324.

¹⁰ K. Krotoski, dz. cyt., s. 53.

¹¹ J. Urban, *Niemieckie wybory a sprawy religii*, „PP” 194/1932, s. 243.

¹² S.M. dz. cyt., s. 4, 30.

tego niebezpieczeństwa, jakie z Niemiec hitlerowskich zagraża światu; bowiem w przypadku narodowego socjalizmu – hitleryzmu – chodzi o *pogańską moralność*, która nie będzie wchodzić w żadne kompromisy ani z wiernością danemu słowu, ani z prawidłami międzynarodowego współżycia, ani z zasadami ludzkości i poszanowaniem prawa¹³. Wydawało się niezrozumiałe, że są jeszcze politycy, którzy zachowują wobec wszystkiego, co się dzieje w Niemczech, obojętność lub neutralność, jeśli nie starają się wręcz o przyjaźń wszechwładnego Führera, podczas gdy Niemcy kroczą drogą coraz większych zbrojeń, które w niezbyt odległej przyszłości muszą doprowadzić do gwałtownego konfliktu, do ogromnej eksplozji¹⁴. Tak więc jeszcze w 1935 r. miano poczucie, że *cywilizowany świat* – do którego najwyraźniej Niemcy pod władzą Hitlera nie były już zaliczane – mógłby i powinien uczynić coś przeciw narastającemu ruchowi politycznemu względnie przeciw nowemu reżimowi. Rozczarowanie beczynnością tego *cywilizowanego świata* pozostaje głównym tonem „Przeglądu Powszechnego” i obejmuje, jak należy domniemywać, choć nie zostało to wyrażone *expressis verbis*, politykę wobec Niemiec polskiego ministra spraw zagranicznych Józefa Becka i jego pakt o nieagresji z Niemcami zawarty w 1934 r.

Jako odpowiedź na antysemicką broszurę, która ukazała się w Krakowie w serii *Hasło Podwawelskie*, a w której ubolewano nad spadkiem głosów na NSDAP w wyborach marcowych w 1932 r., ponieważ odwlekało to rozwiązanie sprawy żydowskiej, autor wyjaśnia, że wyborcom Hitlera chodzi w równej mierze o *załatwienie* – sic! – kwestii polskiej¹⁵.

Nauka narodowego socjalizmu o rasie

(...) W rozważaniach na temat nauki o rasach rozróżnia się zasadniczo eugenikę *pozytywną* i *negatywną*, przy czym *pozytywna* opiera się na odpowiedzialności człowieka za jego zdolność do poczęcia i zrodzenia potomstwa. Dla chrześcijanina, o ile jest w stanie pojąć całą wagę swojej godności, powinno być jasne, że jest on w pewnej mierze *współpracownikiem Boga* w powstaniu nieśmiertelnej duszy. Pojęcie duszy oddziela zasadniczo eugenikę chrześcijańską od agnostycznej i tylko przy świadomym zaakceptowaniu tej różnicy można

¹³ J. Rostworowski SJ, *Niebezpieczeństwo niemieckie*, „PP” 206/1935, s. 292, 295.

¹⁴ Tenże, *Ku czemu zmierzają dzisiejsze Niemcy?* „PP” 207/1935, s. 258 nn.

¹⁵ K.L. Koniński, dz. cyt., s. 310.

w ogóle eugenikę usprawiedliwić. Takie jest stanowisko Kościoła katolickiego, które zostało przedstawione w grudniu 1930 r. w encyklice „*Casti connubii*”. Całkiem odmiennie przedstawia się uzasadniana i praktykowana przez reżim narodowosocjalistyczny nauka o rasach. W wyczerpującym komentarzu do dekretu o sterylizacji z lipca 1933 r. przedstawiono społeczne i lekarskie argumenty, które *zdołały pozyskać tylu sympatyków, nawet wśród uczonych katolickich*¹⁶. Ale ostatecznie odrzuca się je w całości jako złe i niedopuszczalne, ponieważ stanowią ingerencję w Boże prawa. Gdy raz przyzna się państwu możliwość ograniczania najbardziej osobistych praw jednostki, łatwo pociągnie to za sobą usprawiedliwienie coraz dalej idących ingerencji. Jednak kwestia ta wydaje się nadal interesująca, a także moralnie nie tak całkiem jednoznaczna, jak to pozornie wydaje się w związku z encykliką, bowiem ostatecznie niemiecka ustawa sterylizacyjna jest określona jako *co najmniej przedwczesna i nie prowadząca do zamierzonego celu*. Dopiero bliska przyszłość pokaże, jak sprawa wygląda w praktyce. *...będziemy świadkami eksperymentu, który rozmiarami i radykalizmem przypominać będzie niedawną prohibicję w Stanach Zjedno. Am. Pn. lub komunizm w Rosji*¹⁷. Nader znamienne porównanie, które nie dość, że utyka, to jeszcze absolutnie nie trafia w sedno problemu. Ale wyobrażenie „eksperymentu” narzuca się w tym kontekście również o. Kosibowiczowi, od 1935 r. wydawcy „Przeglądu Powszechnego”, gdy już konkretnie w odniesieniu do Żydów wnioskuje: *Jak niegdyś inkwizycja hiszpańska usiłowała bronić chrześcijańską kulturę przed zalewem wschodniego żydostwa, tak hitlerowskie organizacje zjednoczyły się pod hasłem obrony kultury niemieckiej (...)* Czy sterylizacja niemiecka nie odegra roli płonących stosów hiszpańskiej Inkwizycji, pokaże niedaleka przyszłość¹⁸. Refleksja makabryczna nie tylko ex post, ale i per se.

Jednakże pojawiły się też bardziej refleksyjne głosy wśród bliskich współpracowników „Przeglądu Powszechnego”. I tak o. Rostworowski, jeden z najbardziej znaczących publicystów jezuickich swego czasu, pisze, że rząd Trzeciej Rzeszy przekracza wszelką miarę, podjudzając swoich poddanych z jednej strony przeciw Żydom, z drugiej strony przeciw wszelkim grupom wrogim nowej niemieckiej wierze,

¹⁶S. Podoleński, *Ustawa sterylizacyjna w Niemczech*, „PP” 201/1934, s. 57.

¹⁷Tamże, s. 67.

¹⁸E. Kosibowicz SJ, *Rzut oka na dzieje „żydowskiej kwestji”*, „PP” 201/1934, s. 143.

tn. przeciw katolikom i konserwatywnym, wyznaniowym protestantom. Można tu mówić za „Timesem” nie już o prześladowaniu, ale o terrorze. Nad niegodziwą w tej formie nagonką na Żydów rozwozić się tu nie będziemy. Ten rodzaj nielitościwego znęcania się nad ludźmi, który przeważnie nie mają innej osobistej winy, jak tę, że urodzili się dziećmi innej rasy, nie mieści się zgoła w ramach etyki kulturalnych ludów¹⁹. Jednakże jest to raczej odosobniony, przemysłany i współczujący głos w związku z traktowaniem Żydów w narodowosocjalistycznych Niemczech.

Wiedeńskie lata Hitlera i jego tamtejsze spotkania z Żydami i „kwestią żydowską” zostały przedstawione nie bez zrozumienia. Tam znalazł swoje idee walki z destruktywnym wpływem żydostwa, a wzorce w osobach Luegera i Schönerera. *Wszystko, co dodatnie w hitleryzmie, to wpływ ruchu chrześcijańsko-socjalnego w Wiedniu*²⁰. Chyba się jednak nie pomylimy, jeśli przyjmemy, że to, co określono tu jako „dodatnie”, polega na antysemityzmie ruchu chrześcijańsko-społecznego. Hitler tylko w jednym punkcie wyszedł ponad antysemityzm Karla Luegera, a jest nim nauka o rasach. Zdaniem Kościoła rasizm jest największym błędem w nauce Hitlera, nie tylko Żydzi znajdują się tu bowiem pod ostrzałem. Hitler przede wszystkim podejmuje stare hasła zwolenników Wielkich Niemiec, którymi uzasadniali oni swoje łupieżcze wyprawy. Hitler, wynosząc pod niebiosa rasę aryjską, odkrył niższość Słowian. Starania mające na celu stworzenie czystej rasy niemieckiej są bezsensownymi i śmiesznymi utopiami²¹.

Z polskim antysemityzmem w odróżnieniu od niemieckiej nauki o rasach polemizuje K.L. Koniński i przestrzega przed *nieodpowiedzialnymi wynaturzeniami antysemityzmu w Polsce: Kto chce na żydostwo leczyć się u zwycięskiej Hakaty, ten o lekarstwo na świerzb wybiera się do wilka*²². Robactwo, świerzb, jest jednakże w tym kontekście czymś więcej niż tylko nieszczęśliwym obrazem. Mówiąc o polskim antysemityzmie, Koniński uważa, że niezależnie od tego, jak są uzasadnione żądania rozwiązania „kwestii żydowskiej” w Polsce, to jednak polski naród nie ma skłonności do brutalności i reaguje na wulgarny antysemityzm raczej ze współczuciem dla jego ofiar.

¹⁹ J. Rostworowski SJ, *Świat w obliczu nowej wojny*, „PP” 208/1935, s. 136.

²⁰ K. Krotoski, dz. cyt., s. 50.

²¹ Tamże, s. 51.

²² K.L. Koniński, dz. cyt., s. 311.

Jednak antysemityzm Hitlera zasadniczo nie został uznany za główny rys jego nauki, względnie nie był brany serio; był traktowany jako czysta taktyka dla zyskania zwolenników, a same ustawy wymierzone przeciw Żydom nie były wynikiem jakiegoś szczególnego antysemityzmu, lecz dawały się porównać z próbami rozwiązania tej kwestii podejmowanymi przez inne rządy. Jak wszystkie narody ze zrozumiałych przyczyn starają się rozwiązać tę – żydowską – kwestię, tak też rząd i propaganda Trzeciej Rzeszy; ustawy te są tylko pierwszym zastosowaniem ogólnej nauki o rasach. Ale dalsze wnioski wyciągnięto dopiero wczesnym latem 1939 r. Dopiero w szczytowym punkcie zagrożającego niebezpieczeństwa wojny w „Przeglądzie Powszechnym” przebija zrozumienie pełnego znaczenia nauki o rasach i jej możliwych konsekwencji, których podstawy *nieodwołalnie i niezmiennie* można wyprowadzić z „Mein Kampf” i programu NSDAP i które były zasadniczo znane dzięki intensywnemu zajmowaniu się tymi źródłami od przełomu 1932 i 1933 r. Kim są właściwie, pyta M. Bruckus te narody określone w ustawach norymberskich z 1935 r. jako *nie-niemieckiej krwi*? Autor przytacza raz jeszcze odpowiednie cytaty z obu najważniejszych źródeł narodowego socjalizmu, cytuje fragmenty „Mein Kampf” określające, kto może być niemieckim obywatelem Rzeszy, a kto nie, i komentuje: jest charakterystyczne, że *Hitler nie czyni tu żadnej różnicy między Żydami, Afrykanami, Azjatami i Polakami, tj. europejskim i aryjskim narodem (sic!)*²³. Trudno się oprzeć wrażeniu, że autor uznaje to po prostu za niesprawiedliwość. Jest jasne, że określenie „pokrewna krew” w rozporządzeniach wykonawczych do ustaw norymberskich jest wysoce niedokładne i że wymaga co najmniej dalszych rozporządzeń wykonawczych, by wyłączyć także inne narody z obowiązujących ustaw. Ustawy norymberskie – aż do tego czasu, lata 1939 r., nie były jeszcze przedmiotem bliższych komentarzy czy wyjaśnień! – są tylko początkiem. Niemiecki rząd musi jeszcze uwzględniać położenie niemieckich mniejszości czy też opinię publiczną zagranicą. Co się jednak stanie, gdy tego rodzaju względy odpadną po zwycięsko zakończonej przez Hitlera wojnie? *Wówczas program rasizmu urzeczywistni się w całej pełni, jak ma to już miejsce w stosunku do Żydów i Cyganów*. W jednym punkcie jednak autor widzi sprawy jaśniej niż w jego czasach wielu w Europie: *Nie ulega wątpliwości, że niemie-*

²³ M. Bruckus, *Narodowy socjalizm i los narodów nie-niemieckiej krwi*, „PP” 222/1939, s. 71, 70.

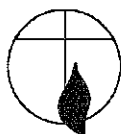
*ckim Żydom, o ile nie uda im się wyemigrować, zagraża fizyczne unicestwienie. (...) Możliwe, że niemieckim Żydom, których liczba jeszcze teraz sięga paruset tysięcy, uda się wyemigrować. Gdzie jednak mają się podziąć setki milionów nie-niemieckiej ludności Europy?*²⁴

Czy rozważa się naukę narodowego socjalizmu o rasie czysto teoretycznie, czy można mieć nadzieję, że zostanie zastosowana tylko do innych ludzi, czy też się nagle odkrywa, że jej skutki mogą postawić pod znakiem zapytania także własny naród, własną egzystencję – wydaje się – zasadniczo współokreśla perspektywę przy komentowaniu hitlerowskiej nauki o rasach nie tylko w przypadku tego autora.

cdn.

tłum. Tomasz Grodecki

²⁴Tamże, s. 72, 76.



Michał Horoszewicz

Metodologia zbrodni ludobójstwa

Czarna księga nieľudzkości

Kurt Jonassohn (współpraca Karin Solveig Björnson), *Genocide and Gross Human Rights Violations in Comparative Perspective*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) – London 1998, ss. XIV + 338

Przez całe stulecia człowiek praktykował czyn nie nazwany i do niedawna nie uchodzący za naganny. W przeszłości wielkie masakry ludzi przyjmowano jako oczywistość zasłużonego, nawet sakralizowanego zwycięstwa jednej strony konfliktu, która spisywała historię podboju: niedolę ofiar uznawano za uzasadniony rezultat klęski. Ludobójstwo pozostawało po prostu nie rozpoznane jako takie niewątpliwie do wojny wandejskiej, gdy po raz pierwszy – zresztą ulotnie – ukazał się francuski neologizm „populicide”. Ale dopiero w półtora wieku później Rafał Lemkin wprowadził angielski (a równobrzmiący z francuskim) termin „genocide” do leksyki prawnomiędzynarodowej. Dziś nie brak instancji badawczych – tak za Atlantykiem, jak i na antypodach – zajmujących się historyczno-socjologiczną analizą zjawisk o cechach ludobójczych. Wyrosła cała „rodzina” różnych terminów „-bójczych”, odpowiadających odmiennym uwarunkowaniom społecznym (pomijając oczywiście pojęcia już tradycyjne, jak królobójstwo i tyranobójstwo, czy też etnokulturowe, jak bogobójstwo w kilku specyficznych pojmowaniach kultowych; niektóre – jak ormianobójstwo czy judeobójstwo (bardzo rzadko występujące) – są oczywiście, inne wymagają definiowania. To, przykładowo, etnobójstwo – niszczenie tożsamości kulturowo-społecznej bez fizycznej zagłady; endobójstwo i autoludobójstwo (endocide, autogenocide) – ludobójstwo „wewnętrzne”, swoiście analogiczne do samobójstwa; demobójstwo (democide) dla przypadków nie mogących uchodzić za ludobójstwo; politobójstwo i socjobójstwo (politicide, sociocide) – ludobójstwa na podstawie politycznej bądź społecznej. Z długotrwałymi „polowaniami na czarownice”, gdy kobiety były jedynymi (lub

niemal jedynymi) ofiarami, wiąże się amerykański termin „gynocide” (kobietobójstwo?...).

Przychodzi stwierdzić, że dziś termin „ludobójstwo” jest obarczony silnie negatywną konotacją, ponadto okrywa go przesłona milczenia, często rozciągającego się w zbiorowe zaprzeczenie.

Niekwestionowanym autorytetem w zakresie socjologii ludobójstwa jest Kurt Jonassohn, wykładowca socjologii na uniwersytecie Concordia w Montrealu oraz dyrektor Montrealskiego Instytutu Studiów nad Ludobójstwem i Prawami Człowieka. W 1990 r. on i historyk Frank Chalk ogłosili doniosłą pracę „The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies” (Yale University Press, New Haven – London, ss. XVIII + 461) omówioną na tych łamach (nr 5/1993, s. 279-287). Publikacja ta obejmowała wnikliwą i bardzo szczegółową analizę historyczno-socjologiczną pojęcia ludobójstwa: rozpatrzono różne typologie; zaznaczono m.in. ludobójstwa utajone czy właściwie niezamierzone (bombardowania, epidemie), mściwskie (ukaranie mniejszości rzucającej wyzwanie dominatorom), antyindygenne (w procesach kolonizacji); wskazano na znamienne dla bieżącego stulecia *swoiste kontinuum zła mogące prowadzić od „mordu masowego” w ostatnich czasach, przez „ludobójstwo”, do „Holocaustu”*; zamieszczono 22 studia dokumentacyjne skrupulatnie rozpatrujące – na zasadzie przykładu – różne ludobójstwa od biblijnej starożytności, przez albigensów i zagładę Indian czy Tasmańczyków (na te ludy potrafiono urządzać „polowania” – rodzimą ludność Tasmanii sprowadzono do nicości w 1876 r.), po Kambodżę i Timor Wschodni. Zgromadzono więc teoretyczne rozważania nad ludobójstwem, różne ujęcia typologiczne i prawdziwe bogactwo materiału analityczno-historycznego.

W osiem lat później Jonassohn ogłosił dzieło zbliżonej objętości odnoszące się – w perspektywie porównawczej – do ludobójstwa i przypadków rażącego naruszania praw człowieka. Można uznać, że jest to „tom stowarzyszony”, rozwijający różne elementy poprzedniego i dopełniający go, bez powtarzania, tyle że z niejednym odwołaniem się.

Jonassohn przekonująco modyfikuje definicję przyjętą w konwencji Narodów Zjednoczonych; uważa, iż *ludobójstwo stanowi formę jednostronnego masowego zabijania, przez które państwo czy inna władza zakłada zniszczenie grupy ludzkiej, która to grupa oraz przynależność do niej są zdefiniowane przez sprawcę*. To końcowe zastrzeżenie pozwala ogarnąć nawet grupy nie mające żadnej sprawdzalnej rzeczywistości poza umysłem sprawcy (np. sowieccy „wrogowie

ludu” czy „mieszkańcy miast” w Kampuczy). Musi istnieć choćby uboczne świadectwo ludobójczych zamiarów sprawcy; musi też istnieć grupa, której ciemienie zagraża jej przetrwaniu jako grupy.

Socjologa interesuje, jak zwykli ludzie – wykluczając stosunkowo rzadkie przypadki psychopatycznych kryminalistów – mogą popełniać nieopisane okrucieństwa; ponadto, jak należy pojmować charakter wielkich pogwałceń praw człowieka, wraz z ich skrajnością w postaci ludobójstwa.

Zagłady utylitarne, unicestwiania ideologiczne

Ludobójstwa o charakterze utylitarnym miały usunąć prawdziwego czy domniemanego wroga (bądź też zagrożenie rzeczywiste lub przypuszczalne), uzyskać zasoby ekonomiczne, podtrzymać lub rozszerzyć władztwo (choćby było ono bardzo niewielkie, jak w przypadku starożytnych miast-państw greckich). Niekiedy zagładę fizyczną zastępowano sprowadzeniem danej społeczności do stanu zniewolenia z uwagi na możliwości wykorzystywania jej.

Z religijnych późnośredniowiecznych prześladowań wywodzą się ludobójstwa ideologiczne, rozwijane w celu uprawomocnienia wierzenia, ideologii, doktryny. Popełniano je w imię fundamentalistycznej religii, milenaryjnej teorii politycznej czy uprawomocnienia czystości nacjonalistycznej. Ludobójstwa związane z krucjatami należy uważać za bardziej utylitarne przez ustanawianie lenn dla zubożałego rycerstwa niż ideologiczne, gdyż niewiele było prób pozyskiwania wyznawców. Połowiczny charakter miała wyprawa przeciw katarom-albigensom: ludobójstwo było po części ideologiczne (zwalczanie herezji), po części utylitarne (rozszerzenie władztwa króla Francji). Prekursorka dla ideologicznych ludobójstw współczesności była aktywność inkwizycji papieskiej (od XIII w.) – zdecydowanie ideologiczna w charakterze, a ludobójcza w następstwach – oraz prześladowania „czarownic”: choć owe prześladowania same w sobie nie ustanawiały ludobójstwa, przecież wprowadzały metody nawet dziś, utrzymuje Jonassohn, nie wyszłe z użycia.

Skonstruowany przez człowieka głód uznaje autor za „niskoprogowe” – nie wymagające wymyślnego zaplecza – narzędzie taktyczne ludobójstwa, znane od głębokiej starożytności. Dostrzega głód podczas przewlekłych oblężeń czy też wywołany niszczeniem zapasów zbożowych nieprzyjaciela. Z czasów najnowszych wymienia zainicjowaną w ostatniej tercji XIX w. przez władze amerykańskie politykę wybijania bizonów stanowiących podstawę odżywiania się Indian:

głód miał ułatwić kontrolowanie plemion. Na początku XX w. w Afryce Południowo-Zachodniej niemiecka armia kolonialna przepełdziła zbuntowany lud Herero na bezwodną pustynię Omaheke, izolując go, by tam wyginął z pragnienia. Szczególnie wielkie rozmiary osiągnął sztucznie spowodowany głód na Ukrainie w latach 1932-1933, mający sterroryzować jej ludność i ułatwić późniejszą rusyfikację (niektórzy doszukują się „ukrainofobii” Stalina), a bilansujący się 5-7 milionami zmarłych: wyznaczone pułapy obowiązkowych dostaw rolnych przekraczały możliwości kraju, którego granice zamknięto, wysłane zaś siły zbrojne miały konfiskować zapasy żywności rzekomo skrywane przez chłopów; odmawiano pomocy zagranicznej, z której korzystano podczas „normalnego” głodu lat 1921-1923 (wówczas pomoc nadeszła z USA i Bułgarii oraz – co pozostaje mało znane – od Stolicy Apostolskiej). Polityka „wielkiego skoku” w Chinach spowodowała w latach 1959-1962 zagładę różnie ocenianą: 15-27 mln ofiar; uznawano ją za sprawiedliwe pokaranie krnąbrnego chłopstwa.

W przeszłości czynów utylitarnego ludobójstwa nie tajono: spełniały funkcję swoistego zastraszania postronnych i nawet mogły być wyolbrzymiane. W średniowieczu i nowożytności ludobójstwa ideologiczne dumnie obwieszczano jako „zwycięstwa” nad niewierzącymi, poganami, heretykami, wrogami (jak w Wandei). W XX w. wystąpiło kunsztowne skrywanie postępowań i czynów ludobójczych. Jonassohn szczegółowo rozpatruje chyba zupełnie nieznany negacjonizm niemiecki związany z akcjami na pustyni Omaheke i z odrzucaniem całej „kolonialnej winy” niemieckiej; trwało to nawet do 1990 r. Ormianobójstwo z 1915 r. bardzo zdecydowanie było i jest odrzucane przez państwo sprawcze, czyli Turcję. Głód na Ukrainie był skrywany lub też, w przypadku wystąpienia aluzyjnych odniesień, negowany; postępowanie to wspierały pewne znaczące osobistości z Zachodu, które oprowadzane po wyselekcjonowanych szlakach obwieszczały pełny dostatek: świat był zwodzony, ponieważ albo chciał być zwodzony, albo też nie chciał usłyszeć niczego niedogodnego. Negowaniem czy pomniejszaniem ludobójstwa zajmuje się z reguły państwo sprawcze, ale inaczej jest w przypadku holocaustowo-auschwitzowym. Otwartemu przyjęciu odpowiedzialności przez RFN towarzyszy od półwiecza zaprzeczanie rzeczywistości Holocaustu przez pewne koła Francji, USA i W. Brytanii, zatem środowiska postronne; ostatnio w tym „koncercie negacjonistycznym” znalazł się polski Instytut Narodowo-Radykalny (środowisko „Szczerbca”) ze swą publikacją „Mit Holocaustu” zapowiadaną jako *pierwsza w Polsce książka obalająca ów mit* (Warszawa 1997, w rok później wyd. II).

W ludobójstwach „przebiegających” koszty życia ludzkiego są niekiedy uznawane przez najbardziej znaczące mocarstwa za niskie w porównaniu z korzyściami gospodarczymi i polityczno-strategicznymi wynikającymi z utrzymania przyjaznych stosunków z krajami sprawczymi (odnosi się to do Turcji z jej problemem kurdyjskim i do Indonezji ze sprawą Timoru Wschodniego).

Cele ludobójstwa ideologicznego – nałożenie imperatywu ideologicznego – nigdy nie zostały osiągnięte, natomiast powodowały bardzo wysokie koszty dla samego społeczeństwa sprawczego (którego część stanowiły zresztą ofiary): koszty te będą spłacane przez następne pokolenia. Inkwizycja hiszpańska zebrała straszne żniwo przed rozwiązaniem w 1834 r.; ormiarobójstwo poważnie opóźniło rozwój gospodarczy Turcji, a dyplomacja turecka nadal odczuwa jego następstwa na płaszczyźnie międzynarodowej; ludobójstwo stalinowskie („czystki” w korpusie oficerskim i wśród menedżerów) znacznie podwyższyło straty podczas wojny. Za niemal doskonały przypadek ludobójstwa ideologicznego może uchodzić Kambodża, w której – przez zagładę jednej trzeciej (połowy?) ludności – zniszczono przemysł i służby socjalne, odrzucono tradycyjną technikę i pieniądź, ponosząc przy tym całkowitą klęskę, jeśli chodzi o tworzenie zapowiadanego nowego społeczeństwa.

Pogwałcenia praw człowieka

Przedłożono 35 analiz dokumentacyjnych, wśród nich najobszerniejsza jest z byłej Jugosławii. Łącznie w obu tomach zgromadzono niemal 60 takich analiz, od głębokiej starożytności i czasów biblijnych, ogarniając całą gamę naruszeń od masowych mordów po ludobójstwa. Ma to na celu zilustrowanie najczęściej pomijanych aspektów historii.

Dla przykładu: omówiono niesławną czwartą krucjatę, która przejściowo zaanektowała Konstantynopol, mordując jego mieszkańców; przesłedzono cortejański podbój Meksyku jako prawdziwe ludobójstwo z oczywistym zamiarem wyniszczenia ludności (tyle że prawdopodobnie więcej Indian wyginęło w następstwie przeniesionych z Europy chorób, na które nie byli odporni); podkreślono, że wojna wandejska tym się różni od wielu ludobójstw, iż zbuntowani Wandejczycy byli uzbrojeni i zadawali znaczne straty armiom rewolucyjnym, co wnosi liczne cechy wojny domowej – jednakże intencje eksterminacyjne wyrażono w rozkazach poszczególnych generałów i w niektórych dekreтах rządowych; nie pominięto okrucieństw popełnianych

przez Turków w XIX-wiecznej Bułgarii; wyodrębniono niemal nieznanne masakry ludobójcze w Indiach i Chinach.

Kolonializm w Czarnej Afryce nigdy nie był życzliwy ludom indygenym uważanym za „wykorzystywalne” (i „odnawialne”) zasoby z podczłowieczego progu. O poczynania ludobójcze wobec nich Jonassohn oskarża wszystkie główne państwa kolonialne: Francję, W. Brytanię, Portugalię, Włochy i przede wszystkim Niemcy oraz Belgię. Podejmuje mało chyba znaną sprawę belgijskiego króla Leopolda II, ostro krytykowanego przez USA i W. Brytanię za ludobójcze taktyki w jego prywatnym państwie kongijskim: drogą przekupstwa prasy, intryg finansowych i matactw dyplomatycznych spowodował zainicjowanie przez Francję w jej Kongu Francuskim analogicznych postępowań ciemieżycielsko-ludobójczych, co pozwoliło zrelatywizować krytykę międzynarodową wymierzoną w owego zachłannego monarchę. Z czasów najnowszych uwzględniono Kazachów w ZSRR, Bangladesz i możliwie szczegółowo Birnę.

Wszystkie te przypadki stanowią dzisiaj poważne uchybienia w zakresie praw człowieka, ale nie uchodziły za takie w oczach współczesnych, przypomina Jonassohn.

Szlaki poszukiwań

Wydarzenia należące do porównawczego studium ludobójstwa występowały w ciągu całej historii, podczas gdy ich rozważanie zaczęło się dopiero od połowy XX w. Zwielokrotniają się problemy zbierania danych i analizowania ich: na poziomie indywidualnym dane mogą być zniekształcane przez postawy kulturowo zakodowane, ułomną pamięć, świadomą falsyfikację albo niechęć do udzielenia zeznań. Ważne jest ustalenie, czy jednostką analizy będzie człowiek indywidualny, czy też zbiorowość: pomieszczenie tej kwestii może powodować odmienne rezultaty. Po rozważeniu pojęć narodu i państwa narodowego Jonassohn przyznaje, że wciąż brak należytego wyjaśnienia, dlaczego w pewnych krajach wrogości międzyetniczne wzrastają aż do pułapu ludobójczego, w znacznej zaś większości krajów tak się nie dzieje.

Współcześnie struktury autorytarne starają się wyprowadzić z obiegu wszelką informację uznawaną za niestosowną do masowego przekazu; na szczęście – ironizując konstatuje socjolog – dzięki ułomnościom natury ludzkiej i niedoskonałościom technologicznym cel ten prawdopodobnie pozostanie nieosiągalny. Mimo pewnych trudności nasze źródła do wydarzeń bieżących są szczegółowsze i różnorodniejsze niż kiedykolwiek przedtem.

Jonassohn rozważa złożony problem tłumaczenia tekstów odnoszących się do ludobójstw, trudności związane z różnicami w systemach alfabetów, niedoskonałością transliteracji, nieprzetłumaczalnością, „ukrytym” sensem słów pozornie łatwych do przeniesienia, różnorodnością nazw geograficznych, przeobrażeniami lingwistycznymi mającymi na celu ukrycie rzeczywistych wydarzeń (nazistowskie „rozwiązanie ostateczne”, sowieccy „wrogowie ludu”, ale także jeszcze inkwizycyjne pojęcia „czarownik” oraz „nowych chrześcijan”).

W zakresie nauk społecznych przewidywanie, jeśli w ogóle jest możliwe, wymaga znacznie więcej wiedzy, niż teraz mamy. W przeszłości zmiany były wolniejsze i rzadsze, zatem przewidywanie miało pewien prestiż, zresztą zazwyczaj założony nie na jakości przewidywania, ale raczej na tym, że nim nadeszło unicestwiające je doświadczenie zostało ono dawno zapomniane; teraz bieg przemian jest tak szybki, że przewidywania są aż nazbyt dobrze pamiętane, gdy czas dokonuje ich falsyfikacji. Przewidywanie może być obalone, nawet nim ukaże się drukiem. Dopóki nie będziemy mogli przewidzieć, gdzie i kiedy wystąpi ludobójstwo, dopóty nie będziemy mogli ustanowić systemu wczesnego ostrzegania i pobudzić świata do akcji prewencyjnej – uważa Jonassohn – ale z pewnością możemy rozpoznać rozpoczynające się ludobójstwa. Masowe naruszanie praw człowieka i ludobójstwo nie pojawiają się na scenie światowej w pełnym wymiarze bez przygotowania – ważne jest pozyskiwanie wiarygodnych informacji. Należy gromadzić oficjalne oświadczenia dotyczące śmiertelnych planów i akcji (powinno to pozwolić na wczesną interwencję zapobiegawczą); zarządzenia rządowe – jak ograniczenia podróży, kontrole dewizowe – same w sobie niewiele znaczą, ale muszą być rozpatrywane w określonej sytuacji. Należy obserwować różne poczynania, które nie muszą występować w każdym ludobójstwie, ale mogą oznaczać nasilanie się aż do potencjału ludobójczego (zagrożenie życia osób i grup, tortury, pozbawienie środków utrzymania). Fałszywe informacje, zaprzeczanie, ideologicznie zorientowane oświadczenia winny pobudzać dociekliwość wyspecjalizowanych obserwatorów. Uzyskiwanie informacji od uchodźców stanowi źródło bardzo cenne i miarodajne. Linia naszkicowana przez Jonassohna biegnie ku zapobieganiu bez przewidywania.

Gdy jednostka jest sprawcą ludobójstwa, mogą ją spotykać ostracyzmy, pozbawianie nietykalności dyplomatycznej, utrata wiarygodności; dalszym krokiem byłoby ustalenie, jak takich sprawców można zatrzymywać i osądzać, choćby symbolicznie (zresztą wydaje się, że świat powoli zmierza w kierunku właściwym). W każdym razie cho-

dzi o przełamanie zmywy milczenia. Gdy sprawcą jest zbiorowość – rząd lub organizacja (korporacja wielonarodowa) – rzecz ma się inaczej: nie potrzebuje się lękać samorządnych obrońców swobód demokratycznych. Problemy prawne okazują się bardzo trudne do rozwiązania w przypadku kraju ciemniącego własnych obywateli. Państwa zaś, które umożliwiają wytoczenie procesu własnemu rządowi, zdecydowanie nie są skłonne popełniać ludobójstwa...

Wysuwając program formacyjny skierowany przeciw ludobójstwu, Jonassohn podkreśla znaczenie utrzymywania żywej pamięci, przeciwdziałanie niszczeniu jej, rozważanie następstw ludobójstwa ideologicznego dla społeczeństwa sprawczego, wreszcie pojmowanie, że ludobójstwo jest skrajnym pogwałceniem praw człowieka.

W odniesieniu do ludobójstwa i masowej zagłady obowiązki świadomego obywatela są oczywiste: należy podjąć odpowiedzialność za los prawomyślnych ludzi, za przyszłość świata. Wychowanie winno uwzględniać naukę o prawach człowieka; środki przekazu muszą pamiętać nie tylko o cierpieniach ofiar, lecz również o zaskarżaniu sprawców; zachodzi potrzeba ruchu praw człowieka – ruchu mogącego wznieść powszechną ich świadomość na należyty poziom.

Socjolog utrzymuje, że dogodna w zamyśle metoda zapobiegania ludobójstwu polega na dopuszczeniu ubogich z całego świata do bogactw Ziemi: gdyby każdy mógł uczestniczyć w zadowalającym bytowaniu, mało prawdopodobne byłoby, by ktoś chciał organizować czy wspierać ludobójstwa i podobne okrucieństwa. Mimo urzekającej prostoty rozwiązania problemu nie wydaje się, by sześciomiliardowa ludzkość – podzielona mnóstwem sprzeczności w opcjach, interesach, orientacjach, zobowiązaniach i przede wszystkim zasobach – mogła tak łatwo przystać na radykalizm podobnego zrównania.

Omawiana książka mieści się na przecięciu historii porównawczej i socjologii porównawczej; ogarnia cały zakres zapisanych czy zrekonstruowanych dziejów, poruszając się swobodnie przez stulecia oraz kontynenty w bezkompromisowym rejestrowaniu i uporządkowanym analizowaniu najtragiczniejszych wydarzeń w przeszłości różnych ludów, narodów, systemów.

Pośrednio to historia okrucieństw wobec Innego przeobrażonego w Nieprzyjaciela-Nie-Człowieka, co prowadzi do chęci eliminowania wszelkiej odmienności rasowej, kultowej, kulturowej, ideowej; to historia dogłębnej utraty elementarnej solidarności międzyludzkiej; to obraz doktrynerskiej pychy w przeświadczeniu o nadrzędności własnej utopii, zresztą także wątek żądzy władzy.

Rzut oka na wschód

Janusz Gazda

Ręce precz od naszej Jugosławii (I)

Wojna NATO z Jugosławią była dla Rosji przede wszystkim sprawą jej własnego prestiżu. Jak rosyjskie media przedstawiały konflikt w sprawie Kosowa? Jak Rosja reagowała na działania Zachodu? Czy wojna na Bałkanach nadwerżyła kontakty między Rosją a Europą Zachodnią i Stanami Zjednoczonymi?

Całą historię Rosji można sprowadzić do próby wejścia do Europy – powiada Hélène Carrère d'Encausse, francuska badaczka problemów i historii Rosji oraz Związku Radzieckiego¹. W latach dziesiątych naszego wieku Rosja czuła się mocno związana z Europą, a podczas I wojny światowej była sojuszniczką demokratycznej Francji i Anglii.

Nową przepaść między Rosją a Zachodem zbudowali i stale pogłębiali – bolszewicy. Po ich klęsce i rozpadzie ZSRR, w pierwszym okresie prezydentury Borysa Jelcyna, rozpoczął się ponowny proces wchodzenia Rosji do Europy. Okazało się jednak, że próby zbliżenia się do mentalności i demokratyczno-liberalnych zasad wyznawanych przez Zachód napotykały silny opór społeczny. W czasie swej pierwszej kadencji prezydent Jelcyn i jego współpracownicy często mówili o pragnieniu włączenia się do międzynarodowej społeczności Zachodu (nawet o chęci przystąpienia do NATO). Konflikt jugosłowiański i stanowisko w tej sprawie Rosji pokazały, jak bardzo jest to niemożliwe (a przynajmniej odległe). Miejmy nadzieję, że zrozumiało to także (choć nie ma co do tego pewności, gdyż naiwność w stosunku do Rosji bywa nieuleczalna) wielu tych polityków zachodnioeuropejskich, którzy od czasu do czasu występowali z szaleńczymi projektami Europy od Atlantyku po Ural, ale bez Stanów Zjednoczonych jako gwaranta europejskiego ładu.

¹Tylko bez awantur proszę. O przyszłości Rosji z H.C. d'Encausse rozmawia L. Unger, „Gazeta Wyborcza” – „Magazyn Gazety”, 2 VI 1999, s. 14.

Andrusowska mina prezydenta

Wejście Rosji do Europy? Być może dla niektórych Rosjan jedynie możliwą do przyjęcia wersję tego „wejścia” symbolizowało to, co się stało po zakończeniu natowskich bombardowań: nagłe wkroczenie rosyjskich oddziałów desantowych do stolicy Kosowa Prisztiny i zablokowanie wojskom NATO dojścia do tamtejszego lotniska. *To było największe zaskoczenie w całej historii tej wojny* – określił ten akt korespondent rosyjskiej telewizji ORT. Przede wszystkim jednak był to wielki spektakl. Szczególnie dla Rosjan. Warto mu się przyjrzeć bliżej, bowiem czasem jedno wydarzenie może powiedzieć nadspodziewanie dużo o jakiejś sprawie, o sytuacji i stanie umysłów w danym kraju.

Najpierw telewizje pokazywały rosyjskie czołgi i samochody pancerne, z powiewającymi flagami rosyjskimi, jak mkną po autostradzie jugosłowiańskiej wśród normalnych pojazdów osobowych. Niezatrzymywane przez nikogo. Później był wjazd do Prisztiny. I to była kulminacja spektaklu: pojazdy pancerne wjeżdżały witane entuzjastycznie przez ludność (serbską); wiwaty, kwiaty, uśmiechy; młodzi chłopcy i dziewczyny wspinają się na czołgi, jadą na nich, ściskają się i całują z żołnierzami w mundurach rosyjskich. Kamery pokazują także entuzjazm tłumu na ulicy – uśmiechnięte, rozradowane twarze ludzi.

Ludziom w Rosji musiało się to kojarzyć z drogimi ich sercu, często prezentowanymi przy rocznicowych okazjach archiwalnymi zdjęciami z II wojny światowej, gdy ich żołnierze, po straszliwych walkach, po gehennie początkowych klęsk, witani przez rozradowane tłumy, smakowali radość zwycięstwa, wyzwalając kolejne tereny zajęte wcześniej przez hitlerowskie Niemcy. Wtedy ich armia była w ich oczach zwycięską wyzwoliciełką narodów. Także obecnie Rosjanie musieli mieć, chociażby chwilowe poczucie, że znów są zwycięzcami, że znów są silni. A bardzo potrzebowali takiego poczucia. Ich satysfakcja w tym momencie była tym większa, że pierwsze zdjęcia z wkroczenia do Kosowa oddziałów włoskich i francuskich, zestawione bezpośrednio z triumfalnym wjazdem uzbrojonych Rosjan, pokazywały puste ulice: żołnierzy NATO nikt nie witał (a Rosjan nie poinformowano, że pierwsi żołnierze NATO wkraczali do Kosowa o świcie; należy także przypuszczać, że spotkania żołnierzy rosyjskich z ludnością były starannie wyreżyserowane przez serbskich speców od propagandy).

Nawet prezydent Jelcyn nie krył przed kamerami telewizyjnymi swej radości i satysfakcji. Jakby chodziło o wielkie zwycięstwo mili-

tarne. A był to tylko szwindel, w którym uczestniczyło zaledwie 200 żołnierzy. W niemal andrusowskim uśmiechu Jelcyna i zawadackiej dumie, z jaką patrzył na siedzących obok niego ministrów, przedłużając ponad miarę to spojrzenie i uśmiech zadowolenia, można było odczytać także satysfakcję z tego, że udało się przechytryć, wręcz „wykiwać” Zachód. Prezydent wielkiego kraju, w końcuce XX w., przed kamerami telewizyjnymi przechwala się i okazuje dumę z powodu udanego oszustwa i podstępu! Z jednej strony jego przedstawiciele prowadzą otwarte rozmowy z Zachodem w sprawie Kosowa, a z drugiej generałowie przygotowują w tajemnicy podstępną akcję. Rosja kolejny raz potwierdziła, że jest nieprzewidywalna i że w polityce ciągle opiera się na podstępnej chytrości.

O przygotowywaniu akcji nie wiedział ani minister spraw zagranicznych, ani specjalny wysłannik prezydenta do spraw wojny w Jugosławii, ani premier. Później akcję pochwalili prezydent Jelcyn i awansował jej głównego organizatora. Być może był to samodzielny wybryk rosyjskich generałów, dla których klęska Jugosławii była ich własną klęską. Gdy piszę te słowa, mówi się w tzw. kręgach dobrze poinformowanych², że prawdopodobnie tuż przed akcją szef sztabu zatelefonował do prezydenta, przedstawiając mu, z pominięciem ministra obrony, projekt „wyprawy do Prisztiny”, a prezydent projekt ten zaakceptował. O przygotowaniach wiedziały władze jugosłowiańskie: prawie w każdym rosyjskim pojeździe opancerzonym jechał serbski oficer, wskazując i torując drogę³. Nic o nich nie wiedział ani parlament, ani rząd rosyjski. Dzięki tej akcji pozycja generałów w państwie wyraźnie wzrosła. Okazało się przy tym, jak bardzo system podejmowania decyzji w tak ważnych sprawach odbiega od norm przyjętych w państwach Zachodu. Rosyjscy generałowie, w porozumieniu zaledwie z jednym człowiekiem w państwie, z prezydentem, mogą rozpocząć działania wojskowe poza granicami kraju. „Wycieczka” wojsk desantowych z Bośni do Kosowa każe wątpić w szanse wprowadzenia w Rosji demokracji. Czy Zachód weźmie to pod uwagę w planowaniu swych stosunków z Rosją?

Dziennikarzy należy zabijać

Niespodziewane zajęcie Prisztiny miało wymusić na przywódcach Zachodu większe liczenie się ze zdaniem Rosji w sprawach Jugosławii. Ale miało także być spektaklem na użytek własnych obywateli

²Radio Swoboda, 23 VI 1999.

³L. Unger, *Tito przewraca się w grobie*, „Gazeta Wyborcza”, 25 VI 1999.

i pokazać im, że Rosja potrafi zwyciężać i że inni muszą się z nią liczyć. Tymczasem nie wiadomo wcale, czy większość obywateli podzielała kalkulacje prezydenta i generałów.

Słuchałem w Radiu Swoboda wypowiedzi osób odpowiadających telefonicznie na pytanie rozgłośni w tej sprawie (w audycji „na żywo”). Takie wypowiedzi nie pretendują wprawdzie do rangi reprezentatywnej sondy ukazującej dokładnie rozkład opinii społeczeństwa, ale zwracają uwagę na określone spektrum tych poglądów. Ktoś uważał np., że *ten pierwszy spektakularny sukces może się okazać ważnym czynnikiem w sprawie Kosowa*. Ktoś inny dodawał z nie znośną sprzeciwu pewnością siebie: *Rosyjskie wojsko to jedyne prawdziwie pokojowe wojsko, bo nie splamione przelaniem nawet jednej kropli krwi serbskiej. Szkoda, że generałowie zdecydowali się na to tak późno*⁴. Niektórzy wyrażali gorzkie zwątpienie co do możliwości porozumienia się Stanów Zjednoczonych i Rosji na temat Kosowa: *Kiedy Stalin prowadził twardą politykę wobec USA i jego satelitów, miał za sobą zwycięską w drugiej wojnie światowej armię i zwycięski naród. Kiedy Chruszczow rozmawiał z USA, stała za nim siła Układu Warszawskiego. Jelcyń ma za sobą klęskę w Budionowskiej, przegraną wojnę z Czeczenią i bezradność wobec losu Jugostawii*⁵.

Przeważały jednak poglądy krytyczne wobec akcji rosyjskich wojsk desantowych. Warto je zacytować, by uzmysłowić sobie, że wśród niektórych Rosjan pojawił się już napawający optymizmem sposób myślenia:

To był policzek wymierzony krajom NATO. Nie sprzyja to uregulowaniu problemu Kosowa. Być może mieliśmy do czynienia z improwizacją wojskowych, co też świadczy źle o Rosji.

Cieszy mnie spokojna reakcja NATO. A mogła przecież być ostrzejsza. Do czego by to wówczas doprowadziło?

Ten nachalny akt ze strony Rosji nie pomaga w uregulowaniu sytuacji w Kosowie.

*Rosja po raz któryś pokazała, że nie jest Europą tylko Azjopą. Zapomniała przy tym, że zawsze płaci ten, kto zamawia muzykę. Rosji przyjdzie jeszcze zapłacić za ten krok*⁶.

A więc spektakl przeznaczony na użytek własnych obywateli nie okazał się zbyt skuteczny, gdyż oni i tak nie byli entuzjastami obecności rosyjskiej w Kosowie. W sondażu przeprowadzonym przez Rosyjski Ośrodek Badania Opinii Publicznej pod koniec czerwca

⁴Radio Swoboda, 15 VI 1999.

⁵Tamże, 18 VI 1999.

⁶Tamże, 15 VI 1999.

wśród mieszkańców Moskwy aż 62% respondentów było przeciwnych wysyłaniu rosyjskich żołnierzy do Kosowa⁷. W sondzie radia Echo Moskwy na pytanie, czy należy wydawać pieniądze na rosyjski kontyngent pokojowy na Bałkanach, negatywnie odpowiedziało aż 82% ankietowanych⁸. Niektórzy złośliwcy mówili z ironią, że wprawdzie 200 chwatów (tytuł załadowy żołnierzy liczył prisztynski desant Rosjan) zablokowało lotnisko, ale największy kłopot z tego powodu dla Zachodu może polegać jedynie na tym, że zgodzi się on na pokrycie kosztów utrzymania rosyjskich „desantników”, bo Rosji nie bardzo stać na takie operacje. Rosjanie wprawdzie zagroździłi Brytyjczykom drogę do lotniska, ale wkrótce przyszli do nich błagać o wodę pitną, gdyż ich własna szybko się skończyła. Później rosyjski konwój z żywnością eskortowali także Brytyjczycy. W desancie rosyjskim do Prisztiny więcej było komizmu niż powagi.

W kilka dni po prisztynskiej akcji dzięki programowi „Wriemia” można było się zorientować, w jaki sposób Rosjanie przygotowują swych żołnierzy do wypełnienia misji pokojowej. Istotą sił pokojowych powinna być neutralność polityczna i dbałość o to, aby rozdzielać i godzić walczące uprzednio strony, nie pozwolić na nowe walki. Tymczasem ćwiczenia oddziałów rosyjskich, które miały być wysłane do Kosowa, były oparte na dawnych sowieckich zasadach, w których przeciwnik jest ściśle określony. Oficer rosyjski opowiadający przed kamerą o przebiegu technicznym tych ćwiczeń kilkakrotnie użył sformułowania „wróg”, a zapytany przez reportera, kto konkretnie jest u nich tym wrogiem, odruchowo powiedział szczerze: *Albańczycy*. Żołnierze rosyjskich „sił pokojowych” byli więc szkoleni tak, by czuli się sojusznikami jednej ze stron konfliktu – Serbów.

Tego samego dnia w polskich „Wiadomościach” polski korespondent Waldemar Milewicz rozmawiał w Kosowie ze starą siwą Serbką. Ziała nienawiścią do Albańczyków. *Dlaczego każecie nam żyć razem z nimi? – mówiła. – Jeśli tak ich kochacie, to zabierajcie ich sobie, zanieście ich na plecach do tej swojej Polski, żyjcie sobie z nimi*. A gdy korespondent delikatnie spytał, czy Albańczycy zrobili coś złego tej kobiecie, swą złość skierowała przeciw niemu: *A was, dziennikarzy z Zachodu, razem z politykami natowskimi, powinno się ZABIĆ!* To była normalna stara kobieta, która prawdopodobnie głęboko wierzy w Boga i chodzi do cerkwi. I uważa za coś oczywistego, że

⁷ „Gazeta Wyborcza”, 25 VI 1999.

⁸ Tamże, 23 VI 1999.

człowieka, który myśli inaczej niż ona, można i należy po prostu ZABIĆ. Taką mentalność ujawniła sprawa kosowska. Z taką mentalnością solidaryzowali się oficjalnie Rosjanie.

Dwie wojny

Niezależnie od czytania relacji prasowych rosyjskich i polskich, współczesną wojnę bałkańską oglądałem codziennie m.in. w dwóch głównych wieczornych wydaniach dzienników telewizyjnych: w polskich „Wiadomościach” i w rosyjskim programie „Wriemia”. Nie zawsze miałem pewność, czy jest to ta sama wojna, częściej odnosiłem wrażenie, jakbym patrzył na dwie różne wojny. Zamiana za pomocą pilota jednego kanału telewizyjnego na drugi dawała poczucie przeskoku od jednego sposobu myślenia, wartościowania i odczuwania do całkowicie innego. Być może granica między częstotliwościami fal była granicą między dwiema odrębnymi cywilizacjami, co do których nie jest pewne, czy kiedykolwiek będą mogły się zbliżyć do siebie i zrozumieć. Być może była to także granica między mentalnościami dwóch epok. Również ta wojna była przecież starciem mentalności dwóch epok: tej z początku XX w. i tej, która wydaje się właściwa stuleciu następnemu, jeśli oczywiście uda mu się osiągnąć przewagę moralną nad stuleciem mijającym.

Warto dziś przypomnieć pod tym kątem widzenia pierwszy wieczór tej wojny, środek 24 marca – oczekiwanie na atak. Polskie „Wiadomości” starały się przede wszystkim dostarczyć widzom jak najwięcej ważnych informacji, dając fachowy background historyczny konfliktu serbsko-albańskiego w Kosowie. Program miał charakter informacyjny, był skonstruowany logicznie i utrzymany w tonie wyważonym i spokojnym. Natomiast rosyjski program informacyjny „Wriemia” był chaotyczny i nerwowy, nie tyle informował, ile starał się działać na emocje widzów. Nie relacjonował przyczyn zbliżającego się ataku, traktując go w kategoriach agresji i naruszenia terytorium suwerennego państwa. Widzowie programu „Wriemia” nie dowiedzieli się niczego o czystkach etnicznych, uchodźcach albańskich i łamaniu praw człowieka w Kosowie. Określenie „prawa człowieka” nie pojawia się i w następnych dniach – jest obce mentalności, która tkwi głęboko w początkach wieku i ponad prawa człowieka przedkłada prawa ziemi, państwa, narodu i religii.

W wiadomościach rosyjskich nie podano historii konfliktu w Kosowie. Nie poinformowano rosyjskich widzów o tym, że do 24 marca, czyli do dnia rozpoczęcia nalotów, ponad 200 tys. Albańczyków z Kosowa zostało zmuszonych przez Serbów do ucieczki.

A jeśli tego się nie powiedziało, to znaczy, że ukrywa się przed odbiorcami programu zasadniczy powód akcji NATO. To znaczy, że i później będzie się pokazywać inną wojnę niż ta, którą zobaczą widzowie na Zachodzie. Skomentuje to wychodzący w Moskwie tygodnik „Itogi” (jedno z nielicznych, poza „Moskowskimi Nowostiami” rosyjskojęzycznych pism, które podawały rzetelne informacje; może dlatego, że „Itogi” są powiązane z tygodnikiem „Newsweek”): *Rosyjskie media na początku bombardowań zachowywały się tak, jakby kryzys na Bałkanach zaczął się od pierwszej zrzucanej bomby. Dziennikarze udawali, że nie istnieje żadna prehistoria*⁹.

Również w poprzednich miesiącach „Wriemia” nie opowiadały o tragicznym losie kosowskich Albańczyków. Kiedy w styczniu znaleziono w miejscowości Raczak ciała czterdziestu zamordowanych Albańczyków, program rosyjski podawał wersję jugosłowiańską, która mówiła, że byli to uzbrojeni terroryści z tzw. Armii Wyzwolenia Kosowa, którzy zginęli w walce. Jak pisałem wcześniej („PP” nr 7–8/1999), zanim specjalna komisja lekarzy fińskich skończyła badanie zwłok, „Wriemia” dwukrotnie podawały informację, że jeden z członków komisji po przeprowadzeniu autopsji potwierdził tę jugosłowiańską wersję. Komisja pracowała skrupulatnie i długo, oficjalny komunikat wydała dopiero w marcu, stwierdzając jednak, wbrew temu, co podawały wcześniej „Wriemia”, że zabici byli cywilami i zostali zamordowani strzałami z bliska (a więc była to egzekucja, a nie potyczka). Tej wiadomości rosyjski program „Wriemia” nigdy nie ogłosił. W pamięci widzów jako prawdziwa pozostała wersja skłamana, potwierdzająca obraz sytuacji, jak ją przedstawiała propaganda jugosłowiańska: w Kosowie z rąk serbskich giną tylko terroryści. Taki sposób „informowania” kształtował opinie Rosjan o ingerencji Zachodu w sprawę Kosowa.

Nigdy nie przedstawiono historii i przyczyn powstania Armii Wyzwolenia Kosowa, często natomiast mówiono o jej powiązaniu z mafią, handlarzami bronią i przemytem narkotyków, co zresztą nie jest pozbawione prawdy, ale ograniczanie się do tak jednostronnie negatywnego charakteryzowania jednego z ugrupowań albańskich było wyraźnie intencjonalne: chodziło o przedstawienie ich w oczach opinii rosyjskiej jako bandytów. Zresztą, wykorzystywano niejednokrotnie ten właśnie termin, obok innego – terroryści. Podobna charakterystyka i terminologia była używana podczas wojny rosyjskiej

⁹ G. Kowalskaja, *Rossija sierbskaja duszoju*, „Itogi”, 13 IV 1999, s. 40.

z Czeczenią. Rosjanie podążają tropem władz niemieckich z okresu II wojny światowej; one także bojowników ruchu oporu nie nazywały prawie nigdy partyzantami, natomiast nagminnie stosowały nazwę „bandyci”. Nazewnictwo miało wpłynąć na emocje ludzi, rodząc uczucie niechęci albo wręcz nienawiści. Pomagało to w utrwaleniu określonego obrazu: terroryści albańscy prowadzili wojnę o oderwanie Kosowa od Jugosławii, a ataki NATO miały im pomóc w zrealizowaniu tego planu. Celowo korespondenci rosyjscy z Brukseli (a może ich cenzorzy w Moskwie) pomijali wypowiedzi przedstawicieli NATO podkreślających niemal bez przerwy (przynajmniej do połowy kwietnia), że Sojusz widzi usytuowanie Kosowa tylko w ramach Federacyjnej Republiki Jugosławii. Takie manipulacje i tak różniły się korzystnie od praktyk niektórych rosyjskich gazet, które za prasą jugosłowiańską powtarzały, że NATO rozpoczęło bombardowania, ponieważ chce zająć Kosowo i zawładnąć jego bogatymi złożami mineralnymi.

Teatr

Od pierwszego dnia wojny w najważniejszym telewizyjnym programie informacyjnym („Wriemia”) propaganda przeważała nad informacją. W środę 24 marca, gdy bombardowania jeszcze się zaczęły, ale wiadomo było, że lada chwila amerykańskie bombowce wystartują z bazy w Aviano, jako drugi w kolejności materiał wieczoru pojawiła się wzmianka odczytana przez prowadzącego program: *W Nowym Jorku na konferencji prasowej przedstawiciel Jugosławii przy ONZ oświadczył, że Belgrad gotów jest znów usiąść do rozmów*. Sugestia była wyraźna i – podobnie jak inne elementy programu – musiała działać na emocje widzów: Miloszević jest skłonny do ugody, ale NATO nie chce rozmawiać, NATO nie chce rozwiązań politycznych, zachowuje się jak agresor, pragnie konfliktu zbrojnego, pragnie tylko wojny, lekceważy gesty pojednawcze drugiej strony.

Nikt w programie nie zwrócił uwagi na to, ile prób rozwiązań pokojowych konfliktu podejmował Zachód, jak długo dawał się zwoździć dyktatorowi i wierzył w jego obietnice, ile prowadzono na ten temat rozmów, ile razy prezydent Jugosławii zapewniał o zamiarze wycofania wojska z Kosowa i o gotowości do kompromisu, powstrzymując w ten sposób wolę działania Sojuszu, by następnie szybko wprowadzić do Kosowa dodatkowe oddziały wojska i policji, które dokonywały dalszych czystek etnicznych (po fiasku rozmów w Rambouillet przerzucono do Kosowa nowych 40 tys. żołnierzy serbskich).

O tych faktach widzowie rosyjscy nie zdołali się dowiedzieć z programu „Wriemia” ani pierwszego dnia, ani później.

Rzecz w tym – potwierdziła to kilkumiesięczna obserwacja tego programu – że najprawdopodobniej celem jego redaktorów wcale nie było wszechstronne informowanie o sytuacji w Kosowie i przebiegu wojny. W swych relacjach dostosowywali się raczej do przyjętej z góry wizji i starali się tak dobierać obrazy i komentarze słowne, aby utrzymać widza w niechęci do NATO, Stanów Zjednoczonych i Albańczyków, a w stosunku do Serbów budzić uczucia sympatii i solidarności. Odnosiło się wrażenie, że nie był to program informacyjny, przynajmniej w odniesieniu do wydarzeń na Bałkanach, ale program emocjonalny, dbający o właściwe proslowiańskie i proprawosławne rozdzielanie sympatii. Ale główny cel redaktorów był jeszcze inny. Przede wszystkim opowiadali oni o tym, jak na wydarzenia wokół Jugosławii reaguje Rosja i rosyjska scena polityczna.

Ton programowi z pierwszego dnia wojny nadały dwa tematy.

Pierwszym z nich było zaczynające program wystąpienie telewizyjne prezydenta Borysa Jelcyna, który powiedział m.in.: *Zwracam się do całego świata, zwracam się do ludzi, którzy przeżyli wojnę, zwracam się do tych, którzy doświadczyli takich bombardowań. Zwracam się do ich dzieci, zwracam się do wszystkich polityków. Spróbujmy, póki jeszcze pozostało ileś tam minut, przekonać Clintona, aby nie czynił tego dramatycznego, tragicznego kroku. To niebezpieczne dla Europy, to wojna w Europie, a być może coś więcej...* Wystąpienie miało charakter sentymentalny. Miało działać głównie na emocje. Odwoływało się do uczuć tych, w których pamięci lub wyobraźni wojna jest ciągle żywa, a właśnie w społeczeństwie rosyjskim wspomnienie wojny było celowo podsycane przez dziesiątki lat (w czasach sowieckich był to jeden ze sposobów wprowadzania w atmosferę życia w oblężonej twierdzy). Słowa Jelcyna były przede wszystkim przeznaczone dla odbiorców rosyjskich, miały poruszyć najczulsze struny ich dusz. To był spektakl na użytek własnej widowni. A ostatnie zdanie: *To niebezpieczne dla Europy, to wojna w Europie, a być może coś więcej...* – było nie tyle ostrzeżeniem dla Zachodu, ile sygnałem, który wywołał społeczny stan hysterii i przestachu bliską perspektywą III wojny światowej.

Drugim tematem nadającym ton programowi była decyzja rosyjskiego premiera (był nim wówczas Jewgienij Primakow), który lecąc z oficjalną wizytą do Waszyngtonu (aby rozmawiać o ratunku finansowym dla Rosji, czyli m.in. prosić o kolejną pożyczkę), zawrócił na

znak protestu samolot znad Atlantyku, odwołując wizytę, co było gestem wymownym i spektakularnym.

Na drugi dzień po rozpoczęciu nalotów na Jugosławię prezydent Borys Jelcyn, siedząc przed kamerami rosyjskiego programu „Wriemnia”, znów zatracił pokerową twarz, która przystoi w takich sytuacjach głowie wielkiego mocarstwa. Wyraźnie zirytowany (a irytacja jest oznaką bezsilności), zastrzegając się, że nie chciałby być *ordynarny*, długo szukał, nieco jękając się, odpowiednich słów do określenia akcji NATO, aż wreszcie z wyraźną satysfakcją i ironicznym uśmiechem, akcentując dobitnie każde słowo, powiedział: *To jest najordynarniejszy błąd Clintona*. Wypowiedź Jelcyna była kilkakrotnie powtarzana w kolejnych wydaniach programów informacyjnych.

Zarówno słowa Jelcyna, jak i decyzja Primakowa miały olbrzymi rezonans w Rosji i nie jest wykluczone, że to głównie one przyczyniły się do powstania nastroju hysterii antyamerykańskiej (demonstracje, obrzucanie kamieniami ambasady Stanów Zjednoczonych, awanturnicze wystąpienia polityków, apele o werbunek ochotników, którzy z bronią w ręku pojadą pomagać Serbom, ton radia, gazet i telewizji, szczególnie w pierwszych dniach interwencji). To był sygnał wyzwalający w Rosjanach potrzebę uzewnętrznienia swojego gniewu i fobii. *Zawróciwszy samolot nad Atlantykiem, premier Primakow wypuścić z butelki dzina – napisał jeden z rosyjskich dziennikarzy*¹⁰.

Rozpoczął się prawdziwy teatr. Przed kamerami zaczęli defilować przedstawiciele różnych ugrupowań politycznych potępiając NATO i jego akcję. Jurij Łużkow (mer Moskwy, lider ugrupowania „Otieczestwo”; 27 marca): *To nie jest tylko bombardowanie Jugosławii. To bombardowanie całego systemu bezpieczeństwa europejskiego*. Gienadij Ziuganow (szef partii komunistycznej; 27 marca): *Ameryka weszła na drogę hitleryzmu*. Władimir Żyrinowski (lider nacjonalistów, w oficerskim mundurze; 27 marca): *Jeśli coś takiego zdarza się w Europie – to już koniec. To zaczyna się wielka wojna*. Igor Siergiejew (minister obrony, 31 marca): *To, co się dzieje w Jugosławii, może się zdarzyć z każdym krajem Europy – i nie tylko Europy – który chce prowadzić samodzielną politykę*. Generał rosyjski o niezidentyfikowanym nazwisku (3 kwietnia): *NATO to organizacja przestępcza, która nie ma prawa istnieć*.

W ciągu kilku następnych dni nastroje aktorów sceny politycznej przedstawianej na telewizyjnym ekranie oscylowały między rozgorą-

¹⁰ A. Nadżarow, *Razworot s poworotom*, „Litieraturnaja Gazieta”, 31 III 1999.

czkowaniem antyamerykańskim a koniecznością szukania głównie w Ameryce pomocy finansowej (zadłużenie Rosji wynosi już 150 mld rubli, w tym prawie połowa to niespłacony dług ZSRR¹¹). *Wynoście się z Jugosławii, a nam przywieźcie pieniądze i żywność – tak można sformułować żądania Rosji wobec Ameryki – pisał wielkimi literami na okładce tygodnik „Moskowskije Nowosti”*¹².

Na ekranach telewizorów i w prasie pokazywano i opisywano szeroko reakcje ulicy. W reportażu filmowym z manifestacji pod ambasadą amerykańską w Moskwie widać było transparent z napisem *Clinton = Hitler*, w innym miejscu – portret Clintona ucharakteryzowanego na Hitlera. Stara kobieta trzymała w ręku napis (3 kwietnia): *Ręce precz od naszej Jugosławii. Od naszej!?* Przypomniła mi się reakcja pewnego radzieckiego pisarza, a konkretnie – czuwaskiego, który w grudniu 1981 r., na wiadomość o wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce, powiedział: *Polska znowu nasza*. Pragnienie posiadania wielkiego terytorium jest przemożne. Tygodnik „Itogi” opisywał jeszcze inne napisy w rękach Rosjan: *Zabić szeregowca Ryana! Śmierć Myszce Mickey! Pytani o swoją opinię na temat interwencji NATO w Jugosławii młodzi ludzie odpowiadali: Najpierw Amerykanie zlekceważyli ONZ, kiedy zaczęli bombardować Irak, a teraz napluli na Rosję. Amerykanie chcą pokazać, kto jest hegemonem świata. Chcą złamać ostatni nie poddający się im reżim w Europie. Umocnić swoje panowanie na świecie. Dawniej, kiedy istniał Układ Warszawski, ludzie czuli się o wiele spokojniejsi. Była przeciwwaga dla Ameryki. A teraz idzie człowiek czasem po ulicy i myśli: a jeśli nagle walną w nas bombami, a my nie jesteśmy w stanie nic zrobić*¹³.

Reakcje miały jednak charakter teatralny. To był ciągle ten sam teatr, to samo przedstawienie. Jak łatwo, z jaką lekkością wypowiadało pewne kwestie na scenie politycznej, przed kamerami telewizyjnymi. Szast prast i już przewodniczący rosyjskiej Dumy reaguje na wydarzenia w Jugosławii: *Wycelować nasze rakiety na Europę i Amerykę*. W telewizorze widzieliśmy, jak płonęły mu z podniecenia oczy. A nie był to demonstrant z ulicznego tłumu, tylko szef parlamentu mocarstwa. Podobną zapalczywość i pośpiech można było zauważyć, przyglądając się fragmentom obrad Dumy i słuchając głosów deputowanych w kulisach na temat wniosku Jugosławii o przyjęcie jej do

¹¹ „Itogi”, 6 IV 1999, s. 29.

¹² „Moskowskije Nowosti” nr 12/1999.

¹³ G. Kowalskaja, *Nostalgija po wieliczju*, „Itogi”, 6 IV 1999, s. 24.

Związku Białorusi i Rosji. To nie były obrady parlamentu nad ważną sprawą odbywane w trudnej sytuacji zewnętrznej. Przypominało to raczej zwykłe wiecowanie polityczne.

Okazało się przy tym, że w państwie, które jest federacją, a w pamięci ma jeszcze dawny Związek Republik Radzieckich i tęskni za taką kreacją wspólnotową, nie istnieją żadne procedury prawne w parlamencie, które regulowałyby zasady i „technologie” przyjmowania innego państwa do federacji! Więc podczas „dyskusji” chodziło tylko o to, by zademonstrować społeczeństwu określoną postawę ideową, nazywaną tu często *postawą patriotyczną*. Stosunkowo niedługo wybory! Najpierw do Dumy. A następnie wybory prezydenckie. Spektakl był konieczny, a 90% obywateli rosyjskich potępiło działania NATO (badania opinii publicznej przeprowadzone w dniach 27–30 kwietnia)¹⁴. Występując przeciwko NATO, politycy działali w przekonaniu, że zdobędą aplauz społeczny przed wyborami.

Inna rzecz, że z tego samego badania wynikało, iż ponad 70% respondentów stanowili przeciwnicy jakiegokolwiek wtrącania się wojskowego Rosji w konflikt bałkański, co by wskazywało, że syndrom strachu jest silniejszy od snów o potęgę. Wskazuje to na kompleks psychiczny, którym jest wielkie poczucie bezsilności. Takie poczucie musi prowadzić do kolejnych frustracji, które nie ułatwiają zbliżenia do Europy.

cdn.

¹⁴ „Itogi”, 13 IV 1999, s. 40.



Felicjan Paluszkiewicz SJ

Między posłuszeństwem a sumieniem

Sprawa ks. Władysława Gurgacza

Ks. Władysław Gurgacz jest przykładem nietypowego zaangażowania apostołskiego. Chorowity mistyk, kierując się ignacjańską zasadą: „Contemplata tradere”¹, świadomy własnego zagrożenia, przyłączył się do pozostających w beznadziejnej sytuacji ludzi z lasu, aby wspomagać ich moralnie.

Do zakonu wstąpił 4 VIII 1931 r. Teologię studiował w warunkach okupacyjnych. Rozpoczął ją w Starej Wsi w październiku 1940 r. Ze względu na czas wojny już 24 VIII 1942 r. na Jasnej Górze otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bpa Teodora Kubiny. Ponieważ uroczystość wypadła w dzień św. Bartłomieja Apostoła, ujrzał w tym zapowiedź przyszłego męczeństwa. Życie oddał wówczas Bogu w ofierze za Kościół i ojczyznę. Czas pokaże, że ofiara została przyjęta.

Po święceniach kontynuował studia w Warszawie. W lipcu 1944 r. pojechał do Starej Wsi, aby przygotować się do egzaminu z całości filozofii i teologii. Opuszczając Warszawę, uniknął losu współbraci wymordowanych przez Niemców 2 sierpnia.

Kompletnie wyczerpany uczył się przeważnie w łóżku. Nie przeszkadzało mu to jednak w przyfrontowej posłudze kapłańskiej umierającym żołnierzom. W Wielkim Poście 1945 r. urządził na willi w Starej Wsi rekolekcje półzamknięte dla mieszkańców pobliskiej Wólki.

Kiedy lekarze orzekli, iż Gurgacz powinien poddać się operacji dwunastnicy, 6 IV 1945 r. przyjechał do szpitala siostr służebniczek starowiejskich w Gorlicach. Ponieważ pobyt w szpitalu przedłużał się, wykorzystując czas, Gurgacz rozwinął działalność duszpasterską zarówno wśród chorych, jak i lekarzy. W szpitalu spotkał por. Zenona Sokołowskiego, który wskutek wybuchu miny doznał ciężkich obra-

¹Treści głęboko przemodlone przekazywać innym.

żeń. Stwierdzono zakażenie i nie widziano możliwości utrzymania rannego przy życiu. Gurgacz udzielił choremu sakramentów świętych i zalecił modlitwę do ks. Władysława Wiacka, świątobliwego jezuity zamordowanego przez Niemców w drugim dniu powstania warszawskiego. Chory niedługo opuścił szpital o własnych siłach. Funkcjonariusza Urzędu Bezpieczeństwa, Leona Jagielskiego, ciężko zraniono w głowę. Gurgacz pojednał go z Bogiem i zachęcił do odprawienia jakiejś nowenny. Wbrew rokowaniom lekarskim nastąpiło całkowite uzdrowienie i 16 II 1946 r. pacjent opuścił szpital. W tym czasie przebywało w szpitalu także wielu żołnierzy podziemia antykomunistycznego, których potajemnie operowano, a Gurgacz troszczył się o ich spokój wewnętrzny.

Z końcem stycznia 1947 r., na polecenie prowincjała, ks. Wojciecha Krupy, Gurgacz przeniósł się do domu jezuickiego w Zakopanem. Tam nastąpiło raptowne pogorszenie zdrowia: do bólu żołądka dołączyła się bezsenność oraz dolegliwości krążeniowe.

1 czerwca napisał list do prowincjała: *Pomimo marnego zdrowia potrafiłem dać cały szereg rekolekcji, konferencji, kazań itd. W pracach tych również nie było umiaru. Zdarzało się, że mówiłem po pięć kazań dziennie, a zawsze więcej, niż było przewidziane w programie. Stale zdawało mi się, że wszystko, co robię, jest niewystarczające. Byłem zachłanny na czas. Gdy czułem się zmęczony, żałowałem sobie chwili wypoczynku, przechadzki, lecz wybierałem inne lżejsze zajęcie: odwiedzałem chorych, czytałem książki lub załatwiałem korespondencję. Za mało sypiałem i nie starałem się przezwyciężyć braku apetytu. Ostatecznie doszło do takiego osłabienia, że po prostu w ostatnim tygodniu nie mogłem się utrzymać na nogach. Podtrzymywał mnie właściwie ten zapal, nadzieja pozwolenia na jakieś rekolekcje, kazania itd. Ciągnąłem nerwami i siłą woli.*

Jednocześnie sprawował kierownictwo duchowe przez korespondencję. Świadczy ona, że prostych żołnierzy z podziemia uczył dostrzegania wszędzie śladów przechodzącego Boga. 31 V 1947 r. napisał do Jana Matejaka: *Stań wieczorem przy oknie, odmawiając „Ojcze nasz” i wpatruj się w ogniste niebo. Tam Ojczyzna, tam Ojciec – a tu smutny padół płaczu. Na niebie gwiazdy pogasną, przesuwają się powoli błady księżyc – i znów pomyśl: – ile zmian zaszło od tej chwili, kiedy prawica Najwyższego zapaliła te gwiazdy? Ile twarzy zwracało się ku nim? Patrzyły na nie minione pokolenia, których żaden historyk nigdy nie odkryje w grobowcu zapomnienia. Patrzyli Twoi przodkowie, rodzice – i Ty na nie spoglądałeś w dzieciństwie, w rozkwicie młodości, w te noce, kiedy oparty o karabin mówiłeś swoje trzy zdro-*

*waśki albo marzyłeś o szczęściu. Niebo rysuje złote szlaki spadających gwiazd – to właśnie te marzenia o szczęściu i potędze, które się nigdy nie sprawdziły*².

Prowincjał, świadomy kontaktów Gurgacza z podziemiem niepodległościowym, w trosce o jego bezpieczeństwo przeniósł go do Krynicy, gdzie 9 IX 1947 r. mianował kapłanem służebniczek starowiejskich.

Działalność duszpasterska, zwłaszcza kazania, które głosił, ściągały licznych wiernych. Drażniło to przedstawicieli miejscowej władzy. Otrzymywał anonimowe telefony z pogrózkami, a dwukrotnie dokonano napadu na niego. Z początkiem listopada 1947 r. nietrzeźwy komendant milicji z pobliskiej wioski podbiegł i oddał w kierunku księdza kilka strzałów z rewolweru. Ponieważ chybił, doskoczył do księdza, chwycił za gardło i zaczął dusić. Napadnięty po szamotaniu wy dostał się z rąk oprawcy. O zajściu powiadomił miejscowy posterunek MO. W marcu 1948 r. dokonano drugiego zamachu na życie księdza. Wieczorem, gdy wracał z kościoła, pijany milicjant zastąpił mu drogę i wystrzelił w kierunku Gurgacza. Napastnika obezwładnił przechodzący obok żołnierz.

Z Urzędu Bezpieczeństwa doręczono wezwanie, aby ksiądz stawił się w sprawie złożenia zeznań dotyczących obydwu zająsć. Gurgacz nie poszedł, sądząc, że jest to pretekst, aby mieć okazję do wyrządzenia mu kolejnej przykrości. Dwa razy funkcjonariusze UB przychodzili do domu służebniczek, aby zobaczyć się z księdzem, ale on do nich nie wyszedł.

Namówiono Gurgacza, by wyjechał z Krynicy i ukrył się. Na krótko pojechał do Wróblika Królewskiego w powiecie Krosno i zatrzymał się u miejscowego proboszcza.

Kontakty z partyzantami nie ustały po opuszczeniu Gorlic. Podziemie niepodległościowe nadal korzystało z posługi duszpasterskiej Gurgacza, który doskonale rozumiał ich rozterki. Na terenie powiatów nowosądeckiego, brzozowskiego, gorlickiego i krośnieńskiego w drugiej połowie 1947 r. zawiązała się Polska Podziemna Armia Niepodległościowa (PPAN), mająca na celu m.in. nękanie miejscowych aktywistów partyjnych, którzy w swojej nadgorliwości szkodzili okolicznym mieszkańcom.

Przeszłość ludzi należących do organizacji była różna. Znajdowali się tam dawni żołnierze Armii Krajowej, którzy bali się wracać do rodzinnych domów, a także ludzie, którym do wstąpienia dopomogła

² D. Suchorowska, „...postawcie mi krzyż brzozowy”, Warszawa 1988, s. 111.

brutalna rzeczywistość, jaką przyniosła Armia Czerwona. Tragiczna była geneza decyzji Franciszka Mizgały. Jego sąsiadka miała zatarg z żołnierzami radzieckimi, którzy koniami wypasali jej koniczynie. Uzbrojona w grabie natarła na nich z krzykiem. Ponieważ nie mieli przy sobie broni, umknęli przed hardą kobietą. Postanowili jednak się zemścić. Wkrótce powrócili z bronią, a pomyliwszy chaty, wystrzelali rodzinę Mizgałów (z wyjątkiem nieobecnego Franciszka), nie oszczędzając nawet ciężarnej kobiety. Działo się to w 1945 r.³

Wiosną 1948 r. przywódca organizacji przybył do Krynicy z propozycją, aby Gurgacz został jej stałym kapłanem. Ksiądz wymawiał się, wytłumaczono mu jednak, że przebywającym w lesie młodym ludziom grozi demoralizacja i zaradzić będzie może jedynie obecność kapłana. Gurgacz udał się do prowincjała, który nakazał wycofanie się z jakiegokolwiek działalności podziemnej.

Gurgacza dręczyła obawa, że istotnie oddział mający być azyłem dla „spalonych”, pozostawiony bez opieki moralnej i nadzoru, może zejść na manowce⁴. Niepewny słuszności decyzji przełożonego w maju przyjechał do Warszawy, aby zasięgnąć rady profesorów teologii moralnej. Po rozmowie nabrał przekonania, że idzie właściwą drogą, a jedynie musi wpływać na to, aby partyzanci zaprzestali działalności, która w tym czasie nie miała już sensu.

Napisał list do Kurii Prymasowskiej w Warszawie, w której przedstawił jak gdyby sytuację osoby trzeciej: kapłan zakonny po otrzymaniu odpowiedzi odmownej od swojego przełożonego zapytuje, czy może mimo tego przystąpić do organizacji w charakterze kapłana. 27 VI 1948 r., w dniu swoich imienin, otrzymał odpowiedź:

1. *Należy zbadać, czy cała sprawa jest wynikiem wyobraźni i żądzy przygód zapalonych młodych głów, jeśli tak, należy jakiś czas z nimi pozostać, po to by nakłonić do powrotu do domu.*

2. *Najważniejsza rzecz – polecona jest roztropność samego petenta, ażeby zbadał, co to jest za organizacja, czy przypadkiem nie wywrotowa, niezgodna z duchem wiary katolickiej i zdrowymi dążeniami całego Narodu. W razie gdyby petent stwierdził szkodliwość organizacji, ma ją bezwzględnie opuścić (...) Jednak i w tym wypadku może do dwóch tygodni pozostać i używać wszystkich wysiłków, by błędnych ze złej drogi wyprowadzić.*

³Taż, *Gurgacz, Popiełuszko lat stalinowskich i współnicy jego losu*, Kraków 1987, s. 103.

⁴S. Socha, *Ksiądz Władysław Gurgacz – bohaterskie życie i niesprawiedliwa śmierć*, „Weteran”, nr 1/1994, s. 15.

3. *Może petent korzystać ze wszystkich dyspens udzielonych przez Ojca Świętego w 1939 r., w koniecznym czasie pozostawania w organizacji*⁵.

Wobec tego Gurgacz miał prawo odprawiania mszy św. i słuchania spowiedzi. Z treści listu wynikało, że dyspensy wydane na okres wojny nie zostały odwołane. Otrzymał również z kancelarii prymasa ornat podarowany kiedyś kard. Hlondowi przez Piusa XII.

Jako kapelan PPAŃ przybrał pseudonim „Sem”, ale powszechnie nazywano go po prostu „Ojcem”.

Zgodnie z otrzymanymi w Warszawie wskazówkami usiłował przekonać partyzantów, aby wracali do domu i rozpoczęli normalne życie. Zachęcał też, aby używali broni jedynie w ostateczności. Wprowadził do porządku dziennego poza mszą św. wiele innych nietypowych dla wojska praktyk religijnych. Wieczorem odmawiano wspólnie cząstkę różańca. Co miesiąc wszyscy przystępowali do spowiedzi. Oprócz opieki moralnej uznał za swój obowiązek dokształcanie religijne swoich żołnierzy.

W lipcu 1948 r. wśród mieszkańców Podhala i Podkarpacia rozszła się wieść, że w oddziale podziemnym, który wymierza sprawiedliwość aktywistom partyjnym krzywdzącym okoliczną ludność, jest jezuita Gurgacz. Organy ścigania za wskazanie miejsca jego pobytu wyznaczyły nagrodę – według jednym 500 000, według innych 1 000 000 zł.

Prowincjał wystąpił do Rzymu o dymisję Gurgacza, która nadeszła, ale której nigdy zainteresowanemu nie doręczono, nie miała przeto mocy wykonawczej. Autor hasła „Gurgacz” w „Encyklopedii wiedzy o jezuitach” napisał: *Dla ratowania zakonu przed represjami dymisjonowany fikcyjnie z zakonu 28 czerwca 1948 przez prowincjała Wojciecha Krupę*⁶.

Gdy na utrzymanie partyzantów nie wystarczało pieniądze, jakie otrzymywali od rodzin, organizowali napady na kasy przedsiębiorstw państwowych. 2 VII 1949 r. urządzono napad na urzędników wynoszących pieniądze z Banku Narodowego przy ul. Basztowej w Krakowie. Wszczęto alarm i rozpoczął się pościg. Oprócz biorących bezpośredni udział w akcji zgarnięto także księdza, który był obecny, aby w razie niebezpieczeństwa śmierci służyć potrzebującym rozgrzeszenia. Celem akcji było zdobycie większej sumy pieniędzy koniecznych

⁵ Tamże.

⁶ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, Kraków 1996, s. 882.

do uzyskania podrobionych dowodów tożsamości dla członków organizacji, aby rozproszywszy się na terenie całego kraju mogli powrócić do normalnego życia⁷.

Proces przed Rejonowym Sądem Wojskowym w Krakowie odbył się w dniach od 6 do 13 sierpnia. W skład sądu wchodził oficerowie Ludowego Wojska Polskiego: ppłk. Władysław Stasica, kpt. Ludwik Kiełtyka, por. Mieczysław Motyczko, ppor. Stanisław Mendyka, por. Eugeniusz Papadyn i prokurator mjr Henryk Ligęza⁸. Przez cztery dni sala rozpraw była wypełniona. W przemówieniu wygłoszonym na sali rozpraw, Gurgacz wyłożył swoje credo. Przebieg rozprawy zwięźle opisał ks. Tomasz Rostworowski: *Ojciec Gurgacz bronił się wspaniale. Adwokata nie chciał. Przeżegnawszy się, mówił, jakby wszystko postawił na jedną kartę: Polska jest w niewoli; rząd jest ekspozyturą Moskwy, a partia – kliką; wybory są sfalszowane; sejm nie odzwierciedla woli narodu, sądy są stronnice i nie ma sprawiedliwości*.

*Ta młodzież to nie bandyci – to oddział obrońców Ojczyzny, którzy w latach 1944–45 walczyli z okupantem, a którym nie dano szansy na ujawnienie się (jak tego dowodzą losy ich kolegów). Co mieli robić? Mogli jedynie czekać na zmianę sytuacji. Może ten proces wstrząśnie sumieniami! Urządzałem akcje na spółdzielnie. Tak. Było to jednak dysponowanie społecznymi pieniędzmi, które zostały użyte przez władze na utrzymanie tych samych partyzantów w więzieniach przez długie lata. Rozstrzelacie mnie. Wiem, że to mi grozi z rąk niesprawiedliwych sędziów. Moją krew ofiaruję za wolną Polskę...*⁹ Oświadczył przy tym, że nie boi się śmierci, ponieważ wierzy w zmartwychwstanie. Mowę zakończył parafrazą psalmu odmawianego w liturgii przedsoborowej u stopni ołtarza przed rozpoczęciem mszy św.: *Judicet me Deus et discernet causam meam*¹⁰. Wrażenie było ogromne. Obecni na sali zaczęli klaskać. Ks. Alojzy Hus, który był obecny na sali rozpraw, powiedział, że kiedyś ks. Gurgacz będzie miał pomnik za to, że chociaż przypłacił to życiem, głośno powiedział o tym, o czym myślał cały naród.

W więzieniu, oprócz zwyczajnej udręki wypływającej z pozbawienia wolności, dodatkową kaźnią była świadomość, że z jego powodu represjonowani są najbliżsi z rodziny, których pomawiano o współpracę z nim.

⁷ S. Socha, dz. cyt., s. 16.

⁸ Tamże.

⁹ T. Rostworowski, *Zaraz po wojnie*, Paryż 1986, s. 240.

¹⁰ „Niech osądzi mnie Bóg i rozegna sprawę moją” (por. Ps 42,1).

13 sierpnia, w ostatnim dniu rozprawy, około godz. 16.00 ogłoszono wyrok; Stefan Balicki, Władysław Gurgacz, Stanisław Szajna oraz Michał Żak zostali skazani na karę śmierci, Leon Nowakowski na 15 i Adam Legutko na 30 lat pozbawienia wolności. Księdzu orzeczono dwukrotną karę śmierci oraz 85 lat więzienia. W uzasadnieniu wyroku napisano: *Osk. ks. Gurgacz był kapłanem bandy, którą demoralizował swoimi kazaniami, wychowując ją w duchu wrogości do obecnego ustroju (...) Przyznał się na rozprawie do popełnienia wszystkich zarzucanych mu czynów i wyjaśnił, że nie poczuwa się do winy, ponieważ działał zgodnie z sumieniem (...) Z całą premedytacją dopuścił się zarzucanych mu czynów, niepoczucie się przez niego do winy świadczy o jego cynizmie moralnym i zdecydowanie wrogim nastawieniu do obecnego ustroju Ludowego Państwa Polskiego (...) Jako okoliczność szczególnie obciążającą Sąd poczytał ks. Gurgaczowi nadużycie autorytetu religii dla celów zbrodniczych¹¹.*

Po ogłoszeniu wyroku skazanych osadzono w więzieniu przy Montelupich. Przedtem siedzieli w gmachu UB przy ul. Wolności. Zostali umieszczeni w oddziale „kaesowskim” (kara śmierci), oddzielnym od reszty więzienia podwójną kratą.

Prokuratura i władze więzienne namawiały Gurgacza, aby zwrócił się do prezydenta z prośbą o ulaskawienie. Gurgacz jednak nie chciał. Oświadczył, że Bolesław Bierut został narzucony Polsce przez obce mocarstwo i do uzurpatora pisać nie będzie. Poprosił jedynie o kapłana, który przed śmiercią pojednałby go z Bogiem. Przywołano jakiegoś kapucyna, przed którym odbył długo trwającą spowiedź. Odtąd dnie i noce, jakie dzieliły go od wykonania wyroku, poświęcał na modlitewne refleksje nad życiem, które miał już za sobą.

14 IX 1949 r., w dniu, w którym Kościół obchodzi liturgiczne święto Podwyższenia Krzyża, został rozstrzelany w więzieniu przy Montelupich. Jeden z jezuitów, ks. Romuald Moskała, uwięziony w tym samym zakładzie karnym, posłał mu jeszcze przed śmiercią, przez Niemca protestanta, Komunię św.¹² Przed wyprowadzeniem na stracenie ksiądz prowadził z Matejakiem wymianę informacji alfabetem Morse’a, stukając w rurę. Ostatnią wiadomością, jaką przesłał, było oświadczenie: *Będę się modlił, byś wyszedł z więzienia. Na grobie moim wystawcie krzyż brzozy. Już mnie zabierają.* Niedługo po rozstrzelaniu księdza Matejak został ulaskawiony.

Po wyprowadzeniu ks. Gurgacza z celi na rozstrzelanie wraz z Balickim i Szajną pozostali w celi więźniowie zaczęli śpiewać „Pod

¹¹S. Socha, dz. cyt., s. 20.

¹²T. Rostworowski, dz. cyt., s. 240.

Twoją obronę". Strażnik nakazał milczenie, ale oni śpiewali dalej. Ks. Gurgacz na pytanie, jakie jest jego ostatnie życzenie, odpowiedział, że pragnie wysłuchać do końca pieśni śpiewanej przez więźniów z jego celi i prosi, by za ten śpiew nie zastosowano żadnych represji. Życzenie zostało spełnione. Krótko po godzinie 20.00, gdy przebrzmiały słowa pieśni skazańców, rozstrzelano księdza w obecności prokuratora, naczelnika więzienia, lekarza oraz Niemca, Ernesta von Bepke, odbywającego karę za zbrodnie popełnione w Auschwitz. Ten ostatni po egzekucji wynosił ciała do piwnicy. Dzięki niemu wiadomość o okolicznościach śmierci Gurgacza wydostała się poza mury więzienne. Strażnik więzienny strzelający z rewolweru w potylicę skazanych pierwszą kulę skierował do Gurgacza. Strzał był niecelny. Zraniony Gurgacz staniał się w konwulsjach po ziemi. Następne dwie kule zakończyły życie pozostałych skazanych. Dopiero czwartą kulą dobito Gurgacza. Po wykonaniu wyroku jego uczestnicy, aby stłamsić wyrzuty sumienia, obficie raczyli się alkoholem. Katem był kpr. Szymanik, który jeszcze w latach 1952–1953 pijany snuł się po więziennych korytarzach.

Ks. Józef Chromik zeznał, że gdy od 22 X 1949 r. do 22 X 1951 r. przebywał w więzieniu przy Montelupich, wśród więźniów głośno było o sprawie Gurgacza. Przekazywano sobie najróżniejsze wersje – prawdziwe i nieprawdziwe, opowiadano o jego ostatnich chwilach, o zachowaniu się jego i jego towarzyszy w ostatniej wędrówce więziennym korytarzem na śmierć. Jak zwykle w takich wypadkach prawda splotała się z fantazją i wytworzyła legendę¹³. Gurgacz spełniał rolę bohatera pozytywnego i był niedościgłym przykładem, jak należy reagować, doświadczając zniewolenia przez nieludzki system.

Jan Rosiński, który po wypadku, jakiemu uległ w 1952 r. w obozie w Jaworznie, został przewieziony do więziennego szpitala przy Montelupich w Krakowie, ze wzruszeniem dzieli się doświadczeniem, jakie przeżył, gdy w 1953 r. dostał się do magazynu, w którym przechowywano rzeczy po więźniach skazanych na karę śmierci. W jednym z worków znalazł brewiarz podpisany nazwiskiem ks. Gurgacza¹⁴.

20 II 1992 r. Sąd Wojewódzki w Krakowie Wydział III karny stwierdził nieważność wyroku Wojskowego Sądu Rejonowego w Krakowie z dnia 13 VIII 1949 r., sygn. Sr. 620/49 dotyczącego skazania Władysława Gurgacza i pozostałych żołnierzy PPAN.

¹³ D. Suchorowska, „...postawcie mi krzyż brzozy”, dz. cyt., s. 111.

¹⁴ J. Rosiński, *Miałem w rękę brewiarz ks. Gurgacza*, „Jaworzniacy”, nr 10/1996, s. 6.

Z niedzieli na niedzielę

XXIII niedziela zwykła

W czasach dialogu, a więc i tolerancji, słowa Jezusa o napominaniu czy też upominaniu mogą zabrzmieć dość dziwnie. Nie wolno napominać czy upominać, trzeba się jakoś wzajemnie znosić, szanować odmiennosć poglądów, również zachowań, w najgorszym wypadku trzeba jakoś ścierpieć to, co nam nie odpowiada w myśleniu i postępowaniu naszych bliźnich.

Podobny kłopot z różnicą w myśleniu i postępowaniu mamy w kontaktach z Bogiem.

Z konfliktu z bliźnimi i z Bogiem nie są oczywiście wyłączeni starsi Kościoła, przebiterzy, biskupi, papież. Mało tego, konflikty istnieją nie tylko pomiędzy pojedynczymi osobami, ale i pomiędzy Kościołami, religiami, światopoglądami.

Na czym więc w tym skłóconym świecie ma polegać ów dialog, o który raz żywiej, raz słabiej zabiegają zarówno chrześcijanie, jak i inni ludzie? Może właśnie na tym, że człowiek pozwala drugiemu i Bogu na powiedzenie sobie prawdy.

XXIV niedziela zwykła

Przebaczyć, jak może przebaczać człowiek, stworzenie przecież niedoskonałe, skoro nawet Ojciec niebieski tego, kto jest Jego dłużnikiem, odda w ręce *katom, dopóki mu całego długu nie odda*? A zatem Bóg nie przebacza, przeciwnie, dochodzi swego, żeby nie powiedzieć, iż się mści.

Tak można by sądzić, gdyby słowa dzisiejszej Ewangelii nie były czytane podczas mszy. Dzieje się jednak inaczej. Poszczególne fragmenty Biblii, które Kościół ofiarowuje na początku tygodnia jako duchowy pokarm, trzeba zawsze przyjmować w świetle mszy. Mówimy o nich, że są słowem Pana. Daje więc je nam Ktoś, kogo bardzo skrzywdziliśmy. Zabraliśmy Mu życie, wieszając Go na krzyżu. Jeśli tak, to co znaczą słowa o kacie i więzieniu? Groźba to, czy słowa pocieszenia dające nadzieję?

XXV niedziela zwykła

Wygląda na to, że Boża sprawiedliwość jest jawną niesprawiedliwością, skoro najęci do pracy pod wieczór otrzymują taką samą zapłatę, pensję, wynagrodzenie, jak ci, którzy trudzili się cały dzień.

Na dodatek w jednej z modlitw eucharystycznych czytamy, że Bóg swoją wszechmoc najpełniej objawia w łasce przebaczenia.

Kiedy więc nasze poczucie sprawiedliwości buntuje się przeciwko Bogu, temu buntowi warto uważnie się przypatrzeć. Być może rodzi się on ze strachu przed nowym wysiłkiem. Stanęliśmy bowiem przed wyborem. Być czy nie być jak Bóg, Ojciec niebieski, który *jest dobry*, bo jest sprawiedliwy, a Jego sprawiedliwość polega na tym, że przyjmuje na siebie ciosy, nie odparowuje ich, ale zatrzymuje na sobie i tym samym stawia tamę złu.

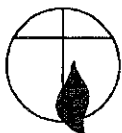
XXVI niedziela zwykła

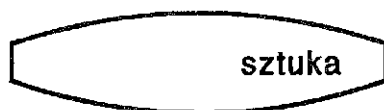
Stałość przekonań jest ze wszech miar pożądana i chwalebna. Tak samo wierność stałym i niezmiennym wartościom jest godna naśladowania. A jednak, kiedy się czyta Ewangelię przeznaczoną na dzień dzisiejszy, sprawa zaczyna wyglądać podejrzanie. To przecież wierność niezmiennym wartościom religijnym i narodowym przeszkodziła wielu współczesnym Jezusowi w rozpoznaniu w Nim tego, który przychodzi w imię Boże.

Rzecz ma się podobnie również dzisiaj. Przecież bywa, że wierność wartościom, jak też dogmatom, nie pozwala nam ani usłyszeć, ani zobaczyć tych, których Pan dzisiaj posyła, czy też mówiąc dokładniej, w których On sam przychodzi i działa. Przychodzi i działa w kulturze, gospodarce, polityce, jak też w Kościele.

Chrześcijaństwo przecież nie są ludźmi przeszłości i nie są powołani do konserwowania zastanego świata. Bóg nie zatrzymuje dla nas biegu historii, oczekuje przecież, że pozwolimy Mu na to, by i nas posłał na pole naszej epoki.

Wacław Oszajca SJ





TĘDY DO NOWOCZESNOŚCI

***Jan Lebenstein:
Etapy
Obrazy na płótnie
i papierze
z lat 1956–1993***

**Paryż – Lublin – Kraków –
Gdańsk – Warszawa
1998–1999 r.**

Jest to ostatnia wystawa wybitnego malarza osobiście przez niego skompletowana z dzieł stanowiących prawie wyłącznie jego własność promowana przez niego w Paryżu, Lublinie i Krakowie, gdzie zmarł 28 V 1999 r. i gdzie został pochowany. Już bez udziału artysty odbył się wernisaż w Gdańsku (17 czerwca) i tak będzie w Warszawie (11 października).

W wydany przez UMCS w Lublinie, polsko-francuskim katalogu wystawy znalazł się we wstępie wywiad przeprowadzony z Lebensteinem w Paryżu w październiku 1998 r. przez komisarza wystawy, Piotra Kłoczowskiego, zatytułowany „Tędy do współczesności”. Jest to jedna z ostatnich wypowiedzi malarza na temat własnej twórczości i jej miejsca w panoramie sztuki współczesnej. Wypowiedź ważka,

która w zespoleniu z pokazanymi pracami nabrała nieoczekiwane cech testamentu artystycznego. Tekst ten uzupełniła autoryzowana kronika życia artysty.

Jan Lebenstein urodził się 5 I 1930 r. w Brześciu Litewskim. Kolejna data w „Kronice” dotyczy wstąpienia 16-latką do Liceum Sztuk Plastycznych w Warszawie. W luce informacyjnej, jak można się domyślić, mieści się rozstrzygający dla przyszłej wizji dojrzałego artysty etap inicjacji, źródło obsesji i lęków, które stopniowo i nieśpiesznie zaczęły ujawniać w sposób przetworzony, zagadkowy i symboliczny. Własny język sztuki artysta tworzył długo i w opozycji do swoich mistrzów oraz sztuki zastanej i rozwijającej się na jego oczach.

Studia na ASP w Warszawie u Kazimierza Tomorowicza, Eugeniusza Eibischa i Artura Nachta-Samborskiego ukończył w 1954 r. jako ceniony... pejzażysta. Ten pierwszy etap wedut miejskich i widoków podwarszawskich miejscowości został na wystawie pominięty. Artysta zredukował także do minimum etap „Figur Osiowych”, pierwszej samodzielnej i oryginalnej grupy obrazów, które po raz pierwszy zaprezentował publicznie na wystawie indywidualnej w mieszkaniu zaprzyjaźnionego z nim Mirona Białoszewskiego przy ul. Tarczyńskiej. Na omawianej tu wystawie znalazły się tylko trzy z nich wykonane w 1961 r.: olejny obraz „Figura nr 107” oraz dwie rysowane tuszem na papierze. Płaskie, wertykalne, szkieletowe formy figur, rodzaj stell nagrobnych malowanych najczęściej ziemią (czernie, brązy,

ugry, ziemiste zielenie) lub rysowanymi tuszem, zwróciły uwagę tajemniczą treścią. Pokazywane na kolejnych wystawach zbiorowych w kraju i za granicą znalazły się w 1959 r. na Biennale Młodych w Paryżu, gdzie przyznano za nie artyście Grand Prix. Rzecz znamienna – kojarzyły się one wtedy krytykom ze sztuką abstrakcyjną.

Zainteresowanie krytyki francuskiej twórczością młodego Polaka zza żelaznej kurtyny otworzyło mu drogę do renomowanych galerii Europy Zachodniej i Ameryki, co pozwoliło artyście podjąć decyzję zamieszkania w Paryżu na stałe. Wybór ten nabrał z czasem cech wyboru politycznego w wyniku zbliżenia się i nawiązania przyjacielskich kontaktów z ludźmi związanymi z *Maison la fitte*: Pawłem Hertzem, Konstantym Jeleńskim, Czesławem Miłoszem, Gustawem Herlingiem-Grudzińskim czy ks. Józefem Sadzikim z *Centre du Dialogue*. Wyboru takich przyjaciół nie dokonywało się wtedy bezkarnie. W kraju na długie lata ustala się schemat myślenia o artyście jako autorze „Figur Osiowych”, od których definitywnie odszedł już w 1963 r.

Kolejne etapy jego poszukiwań to barokizujący okres *Bestiarium* oraz antykizujący ze scenami ludzi-zwierząt. Ich przerażającą siłę wyrazu Józef Czapski porównywał w 1972 r. do oddziaływania płócien Francisca Bacona. Krytyka paryska była zdezorientowana zwrotem artysty w kierunku sztuki przedstawieniowej, inspirowanej sztuką dawną, a właściwie manierycznymi odmianami stylów historycznych oraz,

idąc w głąb dziejów, sztuką archaiczną. Większość prac na wystawie pochodzi z tego intensywnego okresu między 1963 a 1993 r.

Wizyjna i okrutna sztuka *Lebensteina* ujawnia pokłady podświadomych lęków i fobii człowieka współczesnego, archaiczne korzenie popędów i pragnień bohaterów antycznych mitów i mitów współczesnych. Atrakcyjnym dziewczynom i kobietom w obrazach „*Pensjonariuszki Madame*” (1976), współczesnej *Wenus na plaży na tle Stambułu* w obrazie „*Bosfor*” (1978) czy „*Salome*” (1985) towarzyszą potworkowate zwierzęta i półludzkie bestie. Osobliwych i tajemniczych znaczeń nabiera w jego obrazach także antyczna architektura i rzeźba, np. w cyklu strefowych obrazów zainspirowanych *Altarzem Pergamońskim* z berlińskiego *Bode Museum* namalowanych w latach 1991–1993.

W autorskim wyborze *Lebensteina* zostały prawie pominięte cykle ilustracyjne stanowiące w jego twórczości duży i ważny dział: do Biblii, do poezji Eugenia Montale, Aleksandra Wata, Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego, „*Folwarku zwierzęcego*” Orwella. Po części dlatego, że przeszły one w sporej mierze do samodzielnych obrazów, gwaszów i pastelów. W tym ostatnim rodzaju malarstwa, w pracach takich jak „*Scena domowa I*” (1967), *Lebenstein* osiągnął prawdziwe mistrzostwo.

Źle widziany w kraju artysta miał utrudniony dostęp do tutejszych galerii. Dopiero w 1977 r. udało się Mariuszowi Hermasdorferowi zorganizować w Muzeum Narodowym we Wrocławiu pierwszą po latach wy-

stawę indywidualną wczesnych prac i nielicznych nowych gwaszy i grafik. W 1986 r. w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej wystawiło rysunki i gwasze Lebensteina o tematyce biblijnej, tj. ilustracje do wydanej przez Centre du Dialogue „Księgi Hioba” i „Apokalipsy” w tłumaczeniu Czesława Miłosza. W 1992 r. pierwszą wielką wystawę retrospektywną prac Jana Lebensteina z lat 1955–1991 zorganizowała w warszawskiej Zachęcie Barbara Majewska. Wystawa została pokazana także w Muzeum Narodowym w Krakowie i Wrocławiu. Obecna, skrócowa i kameralna, nosi piętno ostatniego spojrzenia artysty na swoje dzieło.

Krystyna Paluch-Staszkiel



POEZJA SZAREGO MIASTA

Chungking Express (Chongqing Senlin)

Hongkong, 1994
reżyseria – Wong Kar-Wai
wyk.: Brigitte Lin Ching-Hsia,
Takeshi Kaneshiro,
Tony Leung, Fae Wang i in.
97 min., Gutek Film

Upadłe anioły (Duoluo Tianshi Fallen Angels)

Hongkong, 1995
reżyseria – Wong Kar-Wai
wyk.: Leon Lai, Michele Reis,
Takeshi Kaneshiro
96 min., Gutek Film

Prezentowane na naszych ekranach filmy Wong Kar-Waia stanowią niecodzienne zjawisko we współczesnym kinie światowym. Ich pierwszym celem, choć bohaterami są przestępcy i policjanci, nie jest opowiadanie historii kryminalnych. Te, splatając się jedna z drugą i rwąc się w rozbitych i przemieszanych wątkach i scenach, tworzą przedziwny amalgamat wizualno-dźwiękowy, którego nadrzędnym celem, wydaje się, jest stworzenie pewnego ogólnego odczucia, wraże-

nia. I ono rzeczywiście jest tu najważniejsze.

Na „Chungking Express” składają się dwie opowieści, których bohaterami są policjanci: nr 223 i 663. Ich historie przechodzą płynnie jedna w drugą, a tym, co je łączy, jest mały bar Midnight Express. W „Upadłych aniołach” przez cały film przeplatają się dwie historie płatnego mordercy wykonującego zlecenia swej agentki i He Zhiwu, kryminalisty, który otwiera sklepy po ich zamknięciu przez właścicieli i nakłania spóźnionych przechodniów, by robili u niego zakupy. Rekonstrukcję chronologii zdarzeń utrudnia montaż zacierający granice między opowiadanymi historiami i mieszający teraźniejszość z retrospekcjami, a także ciągłe zmiany narratorów zza kadru.

Oba filmy stanowią w zasadzie pewną całość. Łączy je charakterystyczna, zgoła niesamowita stylizacja Kar-Waia. Akcja obu obrazów rozgrywa się w Hongkongu. Zawiódłby się jednak ten, kto spodziewałby się zobaczyć cuda współczesnej sztuki architektonicznej, szerokie ulice z bogato oświetlonymi wystawami sklepowymi, zapchane nowoczesnymi autami. Przedstawione wydarzenia rozgrywają się w ciemnych, wywołujących klaustrofobiczne odczucia wnętrzach, a także w wąskich uliczkach charakterystycznych dla ubogich dzielnic wielkiego miasta. Stłoczone sklepiki, stragany, bary szybkiej obsługi, obskurne pokoje filmowane szerokokątną kamerą pogłębiają wrażenie przygnębienia.

Pomimo bogactwa użytych środków wyrazu filmowego Kar-Wai nie

zamierza nas epatować formą dla formy. Stanowi ona tylko medium, które, jeśli mu się poddać, przenosi w świat odczuć i doznań ludzi żyjących w zatamizowanej społeczności wielkiej metropolii, gdzie – mimo otaczającego tłumu i licznych, lecz powierzchownych spotkań z innymi – każdy sam zmagą się ze swoją samotnością. Jej ukazaniu służą wszelkie zabiegi wizualne, na które składają się odpowiednio dobrane kąty widzenia kamery, spowolnione sekwencje, kolorystyka, jak również prościutkie rozmowy i wypowiedzi, niczym nie przypominające rozwlekłych, głębokich monologów i dialogów znanych z innych filmów. Może na tym polega siła wyrazu filmów Kar-Waia, że chce on przede wszystkim przemawiać bezpośrednio do wyobraźni i uczuć, a dopiero wtórnie do refleksji.

Policjanci 223 i 663 zostali porzuceni przez swoje kobiety. Pierwszy przesiaduje godzinami w barze; spragniony jakiegoś uczucia i ciepła wydzwania do wszystkich znajomych, by którąś z nich zaprosić na drinka. Lista wyczerpuje się na koleżance z czwartej klasy, z którą przed laty siedział w jednej ławce... Drugi, gdy wraca ze służby do domu, rozmawia z przedmiotami tak, jakby one także opłakiwały stratę ukochanej. Zadurzona w nim Faye, dziewczyna z baru, która nie potrafi okazać mu tego, co do niego czuje, dzień w dzień potajemnie, gdy właściciela nie ma, zakrada się do jego domu, by obcować z należąco do niego przedmiotami codziennego użytku. A gdy właściciel zaprasza ją na randkę, nie przychodzi... Prawdziwą perłą w sposób

czysto wizualny ukazującą osamotnienie i wewnętrzną niemożność porozumienia się z innymi jest scena z bohaterem przy barze, na tle którego przesuwają się rozmyte postaci przechodzących, co przypomina zdjęcia potężnej, odwiecznej góry, nad którą przesuwają się ulotne, zatracające kontury obłoki. Cóż mnie gorzej do was, obłoki...?

W tych scenach pełnych gorzkiego i gorzko-pogodnego liryzmu nie ma miejsca na żadne wartościowanie. Zadaniem kina – jak to ujął w jednym z wywiadów operator Christopher Doyle od lat współpracujący z Wong Kar-Waiem – jest *ekspresja wizualna emocjonalnego przeżycia*. Człowiek, niezależnie czy jest płatnym mordercą, handlarzem narkotyków czy policjantem, jest przede wszystkim poranioną przez życie istotą, która rozpaczliwie pragnie znaleźć kogoś bliskiego, by doznać życiodajnego ciepła. Wong Kar-Wai daje niektórym swoim bohaterom szansę. Czy potrafią ją wykorzystać, czy też ich zmagania z osamotnieniem zaczną się za jakiś czas od nowa...?

Jan Pniewski

książki

TOŻSAMOŚĆ POETY

Janusz Szuber

O chłopcu mieszącym powidła Wiersze wybrane 1968–1997

Wyd. Znak, Kraków 1999,
ss. 134

Janusz Szuber

Biedronka na śniegu

Wyd. a5, Kraków 1999, ss. 37

Och, cóż to za męka czytać wiersze Szubera. Zbigniew Herbert, zanim napisał do autora „Gorzkich prowincji” – *jest Pan poetą i nic na to nie można poradzić*, wyznał: *w czasie lektury Pana wierszy kość moja ogonowa drętwiała wielokrotnie*. W ten sposób Herbert też chyba wyraził – bezwiednie, a może przewrotnie – ów mozół przebijania się przez treści poezji Szubera, która – aby mogła czytelnika przekonać i zachwycić – musi wcześniej dogłębnie go umordować. Powinnam tu zrobić jeszcze jedno zwierzenie. Otóż, kiedy parę lat temu otrzymałam od autora „Srebrnopiórych ogrodów” kilka jego zbiorów wierszy równocześnie, ta gigantyczna

dawka poezji tak mnie zdeprymowała, że nie byłam zdolna zareagować twórczą, a więc zakończoną krytycznym omówieniem lekturą. I dopiero teraz, po przeczytaniu wyboru, w którym znalazły się utwory z całego dotychczasowego dorobku poety, a także po przeczytaniu jego najnowszego zbioru wierszy, odkryłam dla siebie istotę tej poezji – tajemnicę jej prowokacji i jej ukrytą duszę.

Na pierwszy rzut oka poezja Szubera robi wrażenie wyłącznie klasycyzującej, więcej – stylizowanej starannie na modłę zdyscyplinowanego klasycyzmu kulturowanego przez Czesława Miłosza i jego licznych giermków. Na drugim biegunie tego klasycyzmu znajduje się wórzec Herbertowski z jego absolutyzmem moralnym i pragnieniem uniwersalnego poznania. Może to wcale nie paradoks, że Szuber składa hołd nie tylko i niemiennie, ale przede wszystkim klimatem emocjonalnym i wewnętrzną logiką własnych wierszy obu swym poetyckim mistrzom. Z jednej strony, penetrując z upodobaniem, z pasją, w udręce i ekstazie, swoje *gorzkie prowincje*, owo *wtedy i tam*, a więc przede wszystkim obszary przeszłości historycznej, obyczajowej, kulturowej swojej rodzinnej ziemi sanockiej, w jej dotykającym, konkretnym, acz na zawsze utraconym kształcie, dokonuje magią poezji przeistoczenia tamtego świata w wieczne *niezniszczalne teraz*. I to jest Miłoszowskie dziedzictwo w tej poezji. Z drugiej strony istnieje w niej inne napięcie, napięcie między „ja” i „nie ja”, między kosmosem czującej, indywidualnej duszy z jej zachwytem

i bólem istnienia a nieskończonością tego obezwładniającego, niepokonanego uniwersum, które jednoczy jednostkę nie tylko z przeszłością i przyszłością, ale przede wszystkim z wielkim misterium transcendencji, a więc nieustającym wyzwaniem i powołaniem do przekraczania widzialnego i dotykającego ku sferze świętości rzeczy i zdarzeń, ku odpowiedzialności za los zbiorowy świata, ku nieśmiertelności możliwej do zdobycia jedynie przez ten pojedynczy, heroiczny, obsesyjny wysiłek przeciwstawienia się złu, małości i konformizmowi tzw. zwyczajnego życia. Ten właśnie akt absolutnej odwagi i absolutnego ryzyka dokonuje się wciąż w poezji Zbigniewa Herberta.

Zamierzenie dania odporu odkrytym już przez Platona iluzjom i innym jakże groźnym pułapkom doczesności podejmuje też w innym nieco sensie J. Szuber. On, koncentrując się w swoich wierszach – z imponującą konsekwencją – głównie na kwestii własnych procesów poznawczych, wyznacza sobie nie byle jakie zadanie. Bo też filozofowie wszechczasów i wszechorientacji nie zdołali rozstrzygnąć ostatecznie, czym jest NAPRAWDĘ nasze własne istnienie rzucone w wir wszechogarniającego nas i wszechpotężnego bytu. *Kim byłem?* – pyta więc poeta w wierszu „Patrząc na obłoki” („Biedronka na śniegu”) – „Świadomością bytującą w bycie. Sobą zdarzonym sobie?” *Takim a nie innym?* Takie pytania powracają co chwila w wierszach Szubera: *Kto? komu? kogo opowiada – / Jeżeli w miejsce swojego imienia wstawia wieloznaczne „ja”, / Uzur-*

pując sobie prawo „bycia jednym z nich”, / I każe temu „ja” oddychać gajami (...) („Do Piotra Matywieckiego” / „Biedronka na śniegu”). Wiersz ten kończy się wyznawczą pointą wyrażającą przekonanie poety, że *jeden dobry wers / Może służyć za prywatną drogę do zbawienia*.

W wierszach Szubera drażnienie problemu tożsamości poety raz po raz wkracza w wymiar metafizyczny. Bo nie chodzi mu tylko o dokonujące się w czasowo sprawdzalnej przestrzeni wiersza zabiegi zatrzymania, odwrócenia minionych doświadczeń i zdarzeń, o próbę spojrzenia na innych i siebie samego własnymi oczami też odmienionymi, poddanymi weryfikacji rozpoznać gromadzonych przez lata, chodzi nade wszystko o ten spazm niepewności, niepokoju, rozpaczyny wynikający z niejednoznaczności naszych obserwacji, konstatacji i ocen, z ułomności naszego zawsze częściowego poznania. Tak więc w wierszu „Entelechia”, („Paradne ubranko i inne wiersze”, 1995), wspominając własną młodość, poeta mówi: *Chciałbym zobaczyć dzisiejszego siebie / Twoimi oczami, chłopcze*. W wierszu „Uwiedziony” („Apokryfy i epitafia sanockie”, 1995) rozważa inny aspekt własnej „nieokreśloności”: *Świadomy swej przeciętności, właśnie z tej przeciętności / chciałbym wyciągnąć korzyści: skoro osobny, jedyny, a przecież / na różne sposoby powtarzalny w setkach egzemplarzy*. W wierszu „Próba dębu” („Apokryfy...”) jeszcze dobitniej podkreśla ten dylemat wieloznacznej tożsamości ludzkiej istoty: *wybierając cokolwiek, wybieram*

jedną / z możliwych wersji mnie samego. W wierszu „Jewgienij Bronisławowicz” („Apokryfy...”) poeta zadaje pytanie, w którym pojawia się odwrócony jak w zwierciadle znak pojedynczej tożsamości: *ile zostanie ze mnie / w pamięci tych, / którzy mnie znali*.

W klasyczną formułę wiersza wszędzie tu zostaje więc wpisany arcynowoczesny dylemat poznawczy. Już nie tylko czas i przestrzeń, „ja” i „nie ja” uczestniczą w powracających wciąż rozterkach poety. On dokonuje swych penetracji na terenie ontologii i logiki, psychologii i etyki, i wreszcie w obrębie samego języka przetwarzającego w końcu „imienny” sens poznania w mowę *beziemiennych liczb*: *Próbowałem dotrzeć do was, poszczególni, / w sztywnych kołnierzykach na początku wieku, / w czasie jakiejś majówki, w zajeździe / za miastem (...) //Próbowałem dotrzeć, Ale czy dotarłem? / Jedyny dla siebie, jeden z wielu / dla innych, zmuszony jestem / głosić chwałę beziemiennych liczb*. W innym miejscu moralny problem „posiadania” uzyskuje czysto gramatyczny wyraz: *Na ile „moje” jest naprawdę moje? / Jak drzazga pod paznokciem / Zaimek dzierżawczy*. W końcu pojawia się w postawie Szubera rodzaj świadomej kapitulacji, która nie jest, bynajmniej, jedynie oznaką ostatecznej bezradności, rezygnacją z wiary w wartości przyjęte przez poetę i raz na zawsze zaafirmowane: *chyba tak naprawdę / jedynie to się liczy / zobaczone dotknięte / powszednie powszechne / wspólne pojedyncze / wypetnione sobą / „jest jesteś jestem / jesteśmy” („Święto wiosny” / „Pan*

Dymiącego Zwierciadła", 1996/). A przecież jak echo najgłębszego rozpoznania powróci nie raz w tej poezji przeświadczenie, że jednak nie „ja”, ale „ten drugi” decyduje o sile i przejrzystości naszych racji i wyborów. Dar empatii ujawniony przez poetę w stopniu maksymalnym stanowi duchową gwarancję spontaniczności, niepowtarzalności jego poznawczego niepokoju: *Patrząc w lustro czystej, białej kartki / Widziałem zawsze czyjąś, nigdy swoją, twarz* („Do Anny”, / „Pan Dymiącego Zwierciadła”/). Dystans ironii, na jaki potrafi zdobyć się poeta wobec samego siebie, pozwala mu również ująć własne kłopoty z tożsamością w bardziej humorystyczną formułę: *Przedrzeźniacz. Jest przecież taki gatunek / Ptaków. Kto powiedział, że nie jestem jednym z nich?* („Prologomena do ornitologii” / „Śniąc siebie w obcym domu”, 1997/).

Przenikając słowem poezji losy bliższych i dalszych krewnych, przyjaciół i całkiem obcych ludzi z fotografii, z literatury, z innych dzieł sztuki, tworząc więc osobną, galicyjsko-kresową kosmologię, poeta śledzi jednocześnie swój własny los upostaciowany w innych biografiiach i innych motywacjach uczuciowych i moralnych, a przecież zawsze powtarzalny w zasadniczych rytmach biologii, psychologii, doczesności i wieczności. Tym sposobem uwaga, uważność, identyfikowana przez Simone Weil z postawą miłości, oznakowuje głębokim sensem ścieżki poznawcze Szubera: *Teraz wiem, / Że nieuwaga jest grzechem nie do wybaczenia / A każda drobina czasu ma wymiar ostateczny* („O chłopcu mieszkającym

powidła” / „Śniąc siebie w obcym domu”/).

Ten czysty, miłosny ton będący przejawem żywego wciąż niepokoju moralnego pojawia się też w zbiorze najnowszym. W wierszu „Smak metalu” poeta powie wprost, mając, jak sądzę, na myśli pierwszoosobowy podmiot: *Szukał miłości. Miłości do kogo czy miłości do czego*. Należy z szacunkiem popatrzeć na trudne zwycięstwo poety. Bowiem on nie tylko po augustiańsku pyta i błądzi, on też z największą pokorą dociera do sedna tej wiedzy, która kryje się na dnie każdego autentycznego poznania. Poznania okupionego bólem własnych ran i gorczą własnych pomyłek, ale też rozjaśnionego światłem najdonioślejszej mądrości: *Fakty. Nieustępliwa ciżba nagich faktów. / Ja, fakt moralny, poddany biologii. / Niebo idei otwarte nade mną. / A tu się liczy poszczególny kamyk, / On który w sobie sobą wypełniony. / I wiem, że deska, ta nie inna, / Może ratować od abstrakcji. / I tylko na niej rośnie moje, / Mnie dzierzawione, pojedyncze „jestem”*.

I właśnie tu, w tym namacalnym doznaniu „mnie” przez poszczególny kamyk istnienia, dokonuje się prawdziwe scalenie tożsamości poety w „ja-świat”, scalenie, które jest przecież celem wszelkich poznawczych wysiłków twórczych.

Adriana Szymańska

**MISJA KASZUBSKA
BOLESŁAWA FACA**

Bolesław Fac
Misja specjalna

POLNORD. Wyd. Oskar,
Gdańsk 1998, ss. 232

Niemal równocześnie ukazały się dwie książki nieco zapomnianego niestety gdańskiego prozaika – i poety – Bolesława Faca; o „Mrocznych uciechach wojny” (wydanych przez tę samą oficynę) obszernie, zajmująco i pochwalnie pisał Paweł Huelle w „Gazecie Wyborczej”, ja poświęcę uwagę drugiemu wydaniu powieści, która ukazała się w niesprzyjającym wszelkiej literaturze czasie i w związku z tym – a także skąpym nakładem i ograniczoną dystrybucją – nie spotkała się z należytych przyjęciem. Pewnie to i tak cud tudzież paradoks historii, że książka ta wyszła wkrótce po ogłoszeniu stanu wojennego (w pierwszej połowie roku 1982!), bo przecież w swym wątku symboliczno-politycznym stanowiła niejako jego antycypację, kończąc się napisanym przez autora w czasie pierwszej „Solidarności” zmiennym zdaniem: *Piątego września wojska napastnika wkroczyły do znanego kurortu nie napotykając żadnego oporu. Wszystkie urządzenia i budynki uzdrowiska zostały bez uszkodzeń, w całości, przejęte przez władze wojskowe...*

Pisząc o twórczości Faca, że dziś jest ona niebytnie pamiętana, mam na uwadze fakt, że dorobek prozatorski pisarza – podejmującego od lat w swoich utworach swoistą pole-

mikę z „gdańskimi” książkami Güntera Grassa – jest bogaty i różnorodny, a na ogół pomijany w krytycznych i publicystycznych syntezach współczesnej prozy. Twórczość ta od początku fascynowała się lokalną problematyką etniczną i legendą kaszubską, czyniąc je (zwłaszcza w późniejszych powieściach) punktem wyjścia artystycznej paroli o uniwersalnym przesłaniu. Pierwsze dwie powieści, „Ucieczka niedaleko” (1963) i „Na pamięć” (1976), wracały do dramatycznego okresu dzieciństwa spowitego w wojenne przejścia i trudnych lat młodości bohatera – w którego portret wpisywał się, jak można było sądzić, sam autor. W centrum uwagi narratora stawały tu najbardziej pasjonujące Faca – aż do nasyconych w większym stopniu autobiografizmem odpowiednich wątków retrospektywy „Misji specjalnej” – złożone, nasycone wzajemnymi uprzedzeniami i resentymentami, pełne tragicznych akcentów kwestie koegzystencji Polaków i Niemców na ziemi pomorskiej, a także implikacje etyczne bytowania na „etnicznym pograniczu”. W wojennych okolicznościach, nabrzmiałym czasie wyzwania Pomorza, w powieści „Na pamięć” los łączy węzeł najsilniejszego uczucia parę bohaterów – dwoje młodych ludzi, którzy w okolicznościach przedwojennych mieliby zapewne nikłą szansę w ogóle poznać siebie, ponieważ on jest Polakiem, a ona Niemką; oboje się ukrywają – ale on przed Niemcami, ona przed Rosjanami. Postanawiają być razem, jak najdłużej, i oczywiście szybko się okazuje, że długo nie można, w końcu Ingrid musi wyje-

chać z oswobodzonej Polski, a jej niedoszły mąż musi zostać – z trwałym, bardzo dotkliwym poczuciem winy, w najmniejszym stopniu niezawinionej przez siebie. Potem, w następnej powieści Faca („Na widoku”, 1979), piętno tej winy po polskiej stronie będzie usiłował zmazać – czy choćby pojąć jego przesłanki – Mestwin, wyprawiający się na rekonesans do rozwijających się gospodarczo i kulturowo zachodnich Niemiec. I w tej powieści przewodnim tematem dociekań narratora pozostają stosunki pomiędzy dwoma sąsiadującymi narodami, ich historia i jej wpływ na kształtowanie indywidualnych losów po obu stronach.

„Rzeźnia Maksa Heroda” (1981, powieść nagrodzona wówczas na ogólnopolskim konkursie literackim) wracała na stronę polską – wpisując interesujący autora wątek kaszubski w tło polityczne: narodzin pierwszej „Solidarności” (w którą sam autor był zresztą osobiście, jako ówczesny pracownik Stoczni Gdańskiej, mocno i pięknie zaangażowany). Powieść nie była na szczęście zamierzona jako książka polityczna, dzięki czemu nie poszła szybko do lamusa. Wpisany w jej treść wątek solidarności stoczniowców gdańskich, oddających wbrew władzom hołd pamięci ofiar wypadków grudnia 1970, stanowi jeden z elementów spoistej struktury ideowo-fabularnej. Najbardziej chodzi tu o zwierciadło losu młodego Kaszuba ze wsi pod Gdańskiem, zatrudnionego w Stoczni i wmieszanego w dziejące się ponad jego głową – i na razie świadomością – konflikty polityczne. Maks, jako nuworysz w zakładzie, zostaje pozyskany

przez kolegów do akcji zbierania składek na wieńce dla zamordowanych w grudniu 1970 stoczniowców – i nie zdaje sobie sprawy z politycznego aspektu swoich zajęć pozazawodowych, traktując je jak normalną ludzką przysługę. W ten sposób mimo wcześniejszych pochwał przeznaczonych za swoją pracę staje się podejrzanym obywatelem i niewdzięcznym pracownikiem Stoczni, która mu dała chleb, przechodzi czyściciel śledztw, namów do współpracy z SB – co umacnia tylko jego wolę trwania w opozycji. „Rzeźnia Maksa Heroda” opowiada o tym, jak rozdziła się gdańska SOLIDARNOŚĆ.

W „Misji specjalnej” retrospektywny przegląd sporów etnicznych na pomorskim „pograniczu” – dyskursu postaw, militarnych zaognień i pokojowych znaków, resentymenów i prób nawiązywania dialogu między przedstawicielami obu nacji – jest punktem wyjścia niekonwencjonalnej, rozbudowanej, wielowątkowej partytury prozatorskiej. Akcja wyposaża dodatkowo tę problematykę w aktualne (naówczas, w Polsce końca lat 70. i początków buntu „solidarnościowego”) akcenty. Bohater powieści, lekarz o nazwisku Sztum zatrudniony w „kurorcie”, przez Profesora, szefa sanatorium, zostaje wydelegowany do dość mgławicowo z początku prezentującej się „misji specjalnej”. Ma on mianowicie obserwować „dziwne zdarzenia” zachodzące od pewnego czasu w „kurorcie” i wyjaśnić obecność tajemniczych nowych „kuracjuszy” narzucanych Profesorowi siłą przez „górze”. Po pewnym czasie sprawa jeszcze bardziej się komplikuje, bo znika sam Profesor

i Sztum prowadzi już na własną rękę „misję”, która kończy się wraz z cytowanym wyżej finałem o wprowadzeniu wojsk do „kurortu”. Rola fundamentu ideowo-estetycznego pełni w powieści wpisany w nią na różnych poziomach narracji ów podstawowy dyskurs historyczno-polityczny prowadzony przez narratora, którego nadal interesują zagadnienia tożsamości oraz psychologii społeczeństw „granicznych”, rozdartych między skłócone z sobą projekty dziejowe i elementy różnych kultur, a cechujących się obecnością takich odwiecznych wiernych sobie enklaw plemiennych, jak Kaszubi. Powieść jest skomplikowana, złożona, nie stroni od klisz fabularnych, aluzji, cytatów i świadomych zapożyczeń literackich, miesza fabułę z esejem, quasi-dokumentem – jakby w myśl dopiero pączkujących wtedy w Polsce tendencji prozy sylwicznej.

Mieczysław Orski

WOJSKO A SPOŁECZEŃSTWO W II RP

Jan Kęsik
Naród pod bronią
Spółeczeństwo
w programie
polskiej myśli wojskowej
1918–1939

Wyd. Uniwersytetu
Wrocławskiego,
Wrocław 1998, ss. 200

Studium wrocławskiego historyka podejmuje problem słabo zbadany, a chyba nawet i niedoceniany w dotychczasowej historiografii poświęconej Polsce międzywojennej. Obficie wydawane, zwłaszcza w ostatnich latach, prace poświęcone przedwojennej armii skupiają się najczęściej na analizie militarnej i organizacyjnej funkcjonowania wojska. Wypada zatem zgodzić się z autorem, że zbadanie tego problemu pozwoliło wyjaśnić wiele niuansów niebagatelnej przecież roli armii w społeczeństwie oraz w życiu politycznym owego czasu. Jednak autor słusznie zastrzega się, że *książka nie pretenduje do przedstawienia wszystkich aspektów dotyczących relacji między armią a społeczeństwem II Rzeczypospolitej. Podstawą przyjętych rozważań była polska polityka wojskowa tego okresu i wynikający z niej zakres kontaktów wojska z tym, co – ujmując enigmatycznie – działo się poza koszarami* (s. 9).

Autor skonstruował swą książkę w kluczu problemowo-chronologicz-

nym, co jednak pociąga za sobą nieuniknione powtórzenia. Rozpoczyna on rozważania do przedstawienia miejsca tytułowego hasła w całości polskiej polityki wojskowej okresu międzywojennego, by następnie pokazać relację między armią a społeczeństwem w okresie przed majem 1926 r., potem zaś w warunkach systemu sanacyjnego w latach 1926–1935, a kończy na czasach po śmierci Piłsudskiego, 1935–1939, kiedy to armia zyskiwała coraz większy wpływ na politykę państwa. Osobno wyeksponowano w pracy część poświęconą realizacji tytułowego hasła bezpośrednio w armii, w czasie służby czynnej obywateli.

Autor wykorzystał w pracy bogaty zasób źródeł, przede wszystkim archiwalnych – zarówno wytworzonych przez instytucje wojskowe, jak i państwowe oraz organizacje społeczne. Źródła drukowane odgrywają w pracy drugorzędne znaczenie.

Kęsik pokazuje w swoim studium próby przygotowania społeczeństwa do przyszłej wojny podejmowane przez czynniki wojskowe i cywilne II RP. Przygotowanie to rozpatrywano nie tylko w aspekcie wyszkolenia wojskowego, ale może bardziej od strony przygotowania morale do obrony ojczyzny, co mieściło się przecież w świadomości politycznej oraz wychowaniu patriotycznym, narodowym, a później państwowym. Zderzono się tutaj z realiami państwa polskiego – biednego, rozdieranego konfliktami etnicznymi i politycznymi, o zagrożonym położeniu międzynarodowym – w efekcie nie można było zrealizować w tej materii postulowanego przez armię

planu optimum, tzn. przeszkolenia i przygotowania wszystkich rezerw ludzkich. Powodowało to konieczność koncentrowania uwagi na pewnych wybranych obszarach i grupach wiekowych społeczeństwa (zwłaszcza ludzi młodych). Autor pokazuje, iż proces przygotowania społeczeństwa do wojny nie był wolny od rozlicznych konfliktów i sporów programowych oraz kompetencyjnych, głównie między armią a administracją cywilną różnych szczebli oraz organizacjami społecznymi o charakterze paramilitarnym. Generalnie przedmiotem sporu było ogólne kierownictwo nad przygotowaniem określonych grup społecznych do wojny. Pewne uporządkowanie przyniósł niewątpliwie okres rządów Piłsudskiego, ale zwierzchnictwo ogólne wojska, a nie jak wcześniej cywili, nad procesem szkolenia i przygotowania społeczeństwa do wojny (szerzyło się wtedy powszechnie przekonanie, że coraz bliższej) przyniósł dopiero okres po śmierci Marszałka, czas znacznego wzrostu roli armii w życiu politycznym i w aparacie państwowym. Autor szczególnie wiele uwagi poświęca sporom dotyczącym kierowania wojskowym przeszkoleniem młodzieży, zwłaszcza szkolnej, co przez długi czas było przedmiotem sporów i wojen podjazdowych Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP) i armii. Zwycięstwo wojskowych w tej kwestii przypieczętował dopiero okres po 1935 r. Szkoda, że autor nie sięgnął do periodyku MWRiOP „Oświata i Wychowanie”, gdzie sporo miejsca zajmowały problemy poświęcone

wychowaniu wojskowemu i obronnemu w szkołach różnych typów. Ba, nawet w 1937 r. cały numer 9–10 tego pisma został poświęcony sprawie przysposobienia wojskowego na terenie szkół. Wydaje się również, że autor niepotrzebnie zmarginalizował kwestie związane z relacją mniejszości narodowe a program „Naród pod bronią”, choć trzeba się zgodzić, iż w zasadzie był on adresowany do społeczeństwa polskiego. Ale problem mniejszości narodowych był problemem całego państwa, a także armii, w której był zwłaszcza eksponowany podczas służby czynnej poborowych niepolskiej narodowości, kiedy pełniła ona ważną funkcję integracyjną i jednak polonizacyjną. Co prawda temat ten doczekał się przynajmniej w części swojego ujęcia (ostatnio ukazała się praca T.A. Kowalskiego, „Mniejszości narodowe w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej Polskiej”, Toruń 1998), ale moim zdaniem zbyt mało uwagi poświęca mu autor książki. Pewne zastrzeżenia można również mieć do zakreslenia pojęcia wychowania państwowego, lansowanego przez obóz rządzący po 1926 r., którego ważną częścią było przecież wychowanie wojskowe i obronne. Zarówno przed wojną, jak i dzisiaj próba precyzyjnego sformułowania tego zjawiska stanowi przedmiot rozlicznych kontrowersji. Jedno, zdaje się, nie ulega wątpliwości. Używając ulubionego zwrotu autora – tak czy inaczej – skuteczności procesów wychowawczych związanych z wychowaniem patriotyczno-obronnym okresu międzywojennego dowodziły lata ofiarnej walki społeczeństwa polskiego,

a zwłaszcza młodego pokolenia w II wojnie światowej. Ta bowiem generacja została ukształtowana i wychowana już w okresie Polski międzywojennej.

Książka Jana Kęsika to praca wartościowa, oparta na gruntownej kwerendzie źródłowej, podejmująca temat ważny, a słabo znany i doceniany przez historyków II RP. Ukazuje ona również potrzebne i dzisiaj – w III RP – zachowania i wzorce, które winny być formowane w społeczeństwie. To próba spojrzenia na problem armii i jej rolę w polskim społeczeństwie ze strony bardzo skomplikowanej i pewnie niezbyt wdzięcznej dla historyka, ale nie mniej znaczącej od aspektów militarnych. Studium pokazuje również wiele nowych płaszczyzn badań nad dziejami II RP. Praca jest napisana w sposób przystępny i wartko, dodatkowo jej atrakcyjność podnoszą nie publikowane dotychczas fotografie związane z tematem. Zachęcam zatem do lektury.

Jarosław Macała

Z życia Kościoła

Działalność Rady Konferencji Biskupów Europy

W dniach 17–21 czerwca w Jassach w Rumunii odbyło się spotkanie delegatów episkopatów krajowych ds. imigracji, w którym wzięło udział 10 biskupów, 20 kapłanów oraz kilka osób świeckich. Spotkanie zostało zorganizowane przez Radę Konferencji Biskupów Europy (CCEE). Obradom przewodniczył delegat CCEE ds. imigrantów abp Fernand Franck z Luksemburga. Polskę reprezentował biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej Ryszard Karpiński.

W dniach 19–23 czerwca w odnowionym po zniszczeniach wojennych Dubrowniku w Chorwacji odbyło się 27. Spotkanie Sekretarzy Generalnych Krajowych Konferencji Episkopatów z Europy skupionych w Radzie Konferencji Biskupów Europy.

Posiedzenie CCEE ds. imigrantów

Delegaci episkopatów krajowych ds. imigracji starali się znaleźć odpowiedź na dwa pytania: Czy emigracja jest szansą dla Kościoła? Czy pomaga wiernym w zrozumieniu powszechności Kościoła i własnej tożsamości? Zdaniem bpa R. Karpińskiego udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na te pytania jest bardzo trudne ze względu na złożoność sytuacji emigrantów i zróżnicowane przyczyny emigracji. Niektóre Kościoły lokalne wiele zawdzięczają przybyśsom z zewnątrz. Zjawisko emigracji jest zatem swoistym wyzwaniem dla Kościoła zarówno w krajach przyjmujących imigrantów, jak i w państwach, z których oni pochodzą. Dlatego wyzwanie to zobowiązuje do życia wiarą na co dzień w odmiennym od własnego środowisku kulturowym i wyznaniowym. Zauważono, że coraz częściej ludzie mieszkający w krajach o dawnych tradycjach chrześcijańskich, np. we Francji, Niemczech czy we Włoszech, stają wobec wyznawców innych religii, takich jak islam czy buddyzm. Bp R. Karpiński zauważył, że zjawisko imigracji obejmuje coraz większą liczbę państw, a Polska nie jest wyjątkiem: *Od wielu lat nasi rodacy emigrowali w poszukiwaniu chleba lub wolności, a do naszych wrót wciąż z tych samych powodów pukają cudzoziemcy. Zatem jest wyzwaniem dla naszego Kościoła, aby odnosić się do nich w duchu chrześcijańskiej miłości.*

Uczestników konferencji gościł w swojej rezydencji w Jassach prawosławny metropolita Mołdawii i Bukowiny Daniel, który następnie złożył rewizytę. Z wielkim uznaniem i zadowoleniem mówił on o wizycie papieża w Rumunii. Natomiast w nawiązaniu do głównej tematyki konferencji stwierdził, że Rumuński Kościół Prawosławny dopiero rozpoczyna pracę duszpasterską wśród imigrantów i musi się jeszcze wiele nauczyć od Kościoła katolickiego, który w tej dziedzinie ma już bogate doświadczenie.

Konferencji codziennie towarzyszyła msza, której w pierwszym dniu przewodniczył nuncjusz apostolski w Rumunii abp Jean-Claude Périsset, a w ostatnim miejscowy biskup Petru Gherghel. Bp R. Karpiński przewodniczył dwóm spotkaniom grupy roboczej języka niemieckiego i jednej liturgii.

Konferencje CCEE ds. imigrantów odbywają się co cztery lata. Poprzednie obradowały w Dubrowniku i Monachium. Stanowią one kontynuację spotkań organizowanych przez Komitet ds. Migracji Europejskiej, który działa w ramach Międzynarodowej Komisji Katolickiej ds. Migracji.

Spotkanie sekretarzy generalnych episkopatów Europy

Głównymi tematami 27. Spotkania Sekretarzy Generalnych Krajowych Konferencji Episkopatów Europy były: sytuacja na Bałkanach i rola Kościołów w rozpoczętym procesie pokojowym w Kosowie oraz przygotowania Kościołów w poszczególnych krajach europejskich do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Uczestniczący w obradach zastępca sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski ks. prałat Lucjan Skolik zauważył, iż z wielkim zainteresowaniem wysłuchano relacji świadków wydarzeń na Bałkanach, zwłaszcza bpa Hila Kabashi, administratora apostolskiego Południa Albanii. *Widać, jak sprawa przywracania pokoju w Jugosławii leży biskupom na sercu, jak boleśnie wszyscy to przeżywają.*

W części obrad poświęconej Jubileuszowi Roku 2000 dominowała problematyka ekumeniczna. Sekretarz generalny CCEE ks. prałat Aldo Giordano wygłosił referat na temat ekumenizmu w świetle ostatniego VIII zebrania Światowej Rady Kościołów, które odbyło się w Harare w grudniu 1998 r. Sekretarz generalny Konferencji Biskupów Szwajcarii Roland-Bernhard Trauffer oraz delegat z Rumunii ze swej perspektywy starali się naświetlić stosunek Kościołów do współczesnej kultury europejskiej. Mówiono też o stanowisku Kościołów chrześcijańskich Europy wobec niektórych palących problemów społecznych,

a także o relacjach między chrześcijaństwem a islamem. Po raz pierwszy w spotkaniu wzięli udział członkowie najmłodszych konferencji episkopatów – z Białorusi i Rosji. CCEE skupia 34 konferencje krajowe episkopatów katolickich. Jej przewodniczącym jest metropolita Pragi kard. Miroslav Vlk.

Episkopaty Europy o dialogu z prawosławiem

Uczestnicy 27. Spotkania Sekretarzy Generalnych podkreślili potrzebę wzmożenia dialogu z prawosławiem oraz pogłębienia duchowego wymiaru integracji europejskiej. Dialog katolicko-prawosławny zdaniem uczestników spotkania może zaowocować naprawieniem błędów z przeszłości oraz zapewnieniem pokoju. Podkreślili oni, że od dobrych stosunków między Kościołami na Bałkanach zależeć będzie w dużej mierze pokój w tym regionie świata. Sekretarze generalni wezwali władze polityczne i wojskowe w Europie Zachodniej, by nie obciążali całego narodu serbskiego odpowiedzialnością za zbrodnie popełnione w Kosowie, lecz przy rozdziale pomocy charytatywnej uwzględnili również mieszkańców Serbii. Dokument podpisany przez sekretarza generalnego CCEE ks. prał. Giordano stwierdza, że w dziedzinie ekumenicznej istnieją *pewne znaki nadziei* w stosunkach z prawosławiem, choć droga do pełnej jedności jest jeszcze daleka.

Nawiązując do procesu integracji europejskiej, uczestnicy spotkania zwrócili uwagę, że nie należy skupiać się wyłącznie na gospodarce. Jest ona wprawdzie ważna, ale potrzebuje *wymiaru duchowego jako warunku zrastania się narodów i ludzi ze Wschodu i Zachodu.* Kościoły stają również przed wyzwaniem, by *swoją samoświadomością i samokrytyką oddziaływać na tę nową kulturę starego kontynentu.*

Marek Blaza SJ

