



znaki czasu

KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY

BDC



21 00291058

znaki czasu

KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY

znaki
czasu

KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY

CENTRUM WARSZAWY
W. A. 100-000

7/3 - 1987

znaki
CZASU

**KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY**

**CENTRE DU DIALOGUE
MONTMORENCY**

Redakcja: Andrzej MICEWSKI (redaktor naczelny;
adres: Dietrichgasse 51/18; 1030 Wiedeń)
Ks. Zenon MODZELEWSKI SAC (Paryż)
Danuta SZUMSKA (Paryż)
Ks. Stanisław TUREK ZP (Rzym)

Opracowanie graficzne: Ks. Witold URBANOWICZ SAC

Administracja: Ks. Tadeusz PUTON SAC

Editeur: Association Centre du Dialogue — Montmorency

Adres redakcji i administracji: 25, rue Surcouf, 75007 Paris,
tel.: 45.51.42.85 oraz 45.55.81.03

WARUNKI PRENUMERATY

Prenumerata roczna
pocztą zwykłą FF 200
pocztą lotniczą FF 260

Cena pojedynczego egzemplarza FF 55

(Poza Francją prosimy o wpłaty
równowartości w lokalnych walutach)

*
**

Jan Paweł II, Papież-Pielgrzym był po raz trzeci w swym kraju ojczystym. Religijno-duszpasterskie i społeczno-narodowe znaczenie III Pielgrzymki chcemy ocenić z pewnej perspektywy czasowej, by pokusić się o bardziej syntetyczną analizę. Dla świeckich środków społecznego przekazu najważniejszy był fakt, że Papież po raz trzeci odwiedził kraj „realnego socjalizmu”, kierowany zasadami ateistycznego państwa ideologicznego. Nie przecząc precendensowej roli tych wizyt w warunkach podzielonego świata, największą wagę przywiązujemy nie do ich znaczenia politycznego. Najważniejsze jest dla nas duchowe i religijne oddziaływanie Ojca Świętego. Społeczeństwo polskie przeżywa głęboki kryzys gospodarczy, społeczny i polityczny. Przez sześć lat nie może się z niego podnieść, bo zapowiadane reformy są stale połowiczne i przeprowadzane niekonsekwentnie. W tym stanie rzeczy w społeczeństwie występuje wiele zagrożeń moralnych i obyczajowych. Stan ducha Polaków nie jest najlepszy. Postaramy się w następnych numerach naszego kwartalnika, a więc już z pewnej perspektywy, pokusić się o ocenę przede wszystkim duchowego i moralnego wpływu Papieża na swych rodaków. Polska jest silna wiarą i tradycją kultury chrześcijańskiej. Ocena Pielgrzymki Ojca Świętego z tego punktu widzenia ma w naszym przekonaniu największe znaczenie. Ale też będzie najtrudniejsza.

Odkładamy ją do następnych numerów pisma, by z całą pokorą ale także z maksymalnym obiektywizmem podjąć ją, gdy zarysuje się już obraz wolny od aktualnych emocji, związany natomiast z istotą posługi Papieża-Pielgrzyma.

REDAKTOR

Marek Jurek

AVE CRUX!

Refleksje nad trzecim posłaniem Jana Pawła II do narodu (1)

Ostatnia pielgrzymka Ojca Świętego do Polski była podróżą inną niż poprzednie. Różnicy tej nie wyraża tylko zwykły, mierzony latami upływ czasu. Tym, którzy wątpiliby o niezbędności każdego z tych spotkań, uświadomić wystarczy, że społeczeństwo, do którego przybywał Papież, było właściwie za każdym razem inne, bo ukształtowane przez odmienne doświadczenia, dla których, wskutek szczególnego przyspieszenia historii, trudno byłoby znaleźć rzeczywiste precedensy. Papież, jak w każdej ze swych apostolskich podróży, przybywał do Polski umocnić wiarę lokalnego Kościoła, ale za każdym razem wiara Polaków innego wymagała umocnienia. Spotkania z Ojcem Świętym dla ogromnej rzeszy Polaków były formą rekolekcji osobistych; tutaj często drobne fragmenty papieskiego nauczania pozwalały trafić na ślad odpowiedzi na najbardziej osobiste pytania lub odejść — choćby na krótko — od życiowej, codziennej rutyny. Oprócz tych przeżyć indywidualnych, każda z pielgrzymek Papieża zawierała orędzie do całego narodu, zawsze będące reakcją na jego duchową sytuację i związane z problemami, którymi w danym momencie żyje.

Pierwsza pielgrzymka do Polski: pielgrzymka Wiary, nazywana niekiedy bierzmowaniem narodu. Pielgrzymka, której droga prowadziła przez historyczne stolice państwa — Warszawę, Gniezno, Kraków — i przez Częstochowę — stolicę Królowej Korony Polskiej. Jan Paweł II przybywał do społeczeństwa doświadczającego zaniku poczucia historii, powstałego na tle zerwania historycznej ciągłości, będącego przedmiotem laicyzacji polityki marksistowskiego państwa, które stara się zepchnąć religię do rzędu spraw prywatnych, do społeczeństwa nie posiadającego jasnej świadomości zbiorowych zadań i aspiracji. Temu społeczeństwu, wykorzenianemu ze swego dziedzictwa, Jan Paweł II przypomniał, że jest ono narodem.

„Wiadomo, że nie jest to wspólnota jedyna — mówił Ojciec Święty na Placu Zwycięstwa — jest to jednakże wspólnota szczególna, najbliższej chyba związana z rodziną, najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka”. Papież apelował o wiarę, o uznanie poza rzeczywistością dostępną bezpośrednio poznaniu innej — jeszcze bardziej prawdziwej — duchowej. Z wielkim naciskiem prosił szczególnie młodzież — w Warszawie, w Gnieźnie, w Krakowie — „abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię „Polska”, raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością — taką, jaką zaszczerpia w nas Chrystus na chrzcie świętym — abyście nigdy nie zwątpili i nie znużyli się, i nie zniechęcili — abyście nie podcinali sami tych korzeni, z których wyrastamy”. Te prośby wzmocnił osobistym świadectwem — mówiąc, w jak wielkim stopniu właśnie to dziedzictwo i ta kultura jego, Papieża ukształtowały (Gniezno, spotkanie z młodzieżą).

Druga pielgrzymka była już inna. Ojciec Święty nie przyjeżdżał tym razem do społeczeństwa pozbawionego świadomości swoich praw i poczucia wspólnoty. Tym razem więc narodowi dotkniętemu poczuciem krzywdy, żyjącego w atmosferze walki, konfrontacji politycznej i moralnej zarazem, przynosił słowa otuchy i postanie Nadziei. Papież wyraźnie opowiedział się po stronie wartości, którymi żył naród, przekazał wyrazy troski i solidarności więzionym i represjonowanym, ale jednocześnie zajął własne, niezależne stanowisko wobec spraw i dylematów, przed którymi stali Polacy. To nie walka ani bezsilne manifestowanie wyznawanych wartości czy udział w globalnych konfliktach ideowych jest przeznaczeniem narodu. Na Stadionie Dziesięciolecia Jan Paweł II mówił: „głęboko przeżywam całe doświadczenie polskie ostatnich lat (począwszy od sierpnia 1980 roku). Jest ono zresztą ważne dla wielu społeczeństw Europy i świata — i nie brak wszędzie ludzi, którzy zdają sobie z tego sprawę. Nie brak również takich, którzy zwłaszcza od grudnia 1981 roku świadczą pomoc mojemu Narodowi, za co i ja również jestem wszystkim wdzięczny.

Jednakże Naród nade wszystko musi żyć o własnych siłach i rozwijać się o własnych siłach. Sam musi odnieść to zwycięstwo, które Opatrzność Boża zadaje mu na tym etapie dziejów. Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że nie chodzi o zwycięstwo militarne, jak przed trzystu laty — ale o zwycięstwo natury moralnej. To ono właśnie stanowi istotę wielokrotnie proklamowanej odnowy. Chodzi tu o dojrzały ład życia narodowego i państwowego, w którym będą respektowane podstawowe prawa człowieka. Tylko zwycięstwo moralne może wyprowadzić społeczeństwo z rozbicia i przywrócić mu jedność. Taki ład może być zarazem zwycięstwem rządzonych i rządzących. Trzeba do niego dochodzić drogą wzajemnego dialogu i porozumienia, jedyną drogą, która pozwala Narodowi żyć pełnią praw obywatelskich i posiadać struktury społeczne odpowiadające

jego słusznym wymogom; wyzwoli to poparcie, którego państwo potrzebuje, aby mogło spełnić swoje zadania, i przez które Naród rzeczywiście wyrazi swoją suwerenność”.

Ta lekcja narodowego realizmu, ujętego w sposób chrześcijański, pozwalała w myśleniu o sprawach Polski wyjść poza powszechnie przyjętą dychotomię wąskiego pragmatyzmu i maksymalistycznego idealizmu, przywracając myśleniu o sprawach publicznych najlepiej pojęte poczucie odpowiedzialności. Papieską teologią historii narodu uzupełnia oryginalna koncepcja państwa, oparta na treściowym, a nie na formalnym kryterium jego wartości, dzięki czemu z kolei stawało się możliwe wzniesienie ponad sytuacyjne uwikłania i spojrzenie na przyszłość z perspektywy prawdziwego dobra publicznego. „Państwo jest istotnie suwerenne, jeśli rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnemu społeczeństwa i jeśli pozwala Narodowi realizować właściwą mu podmiotowość, właściwą mu tożsamość. To pociąga za sobą między innymi stwarzanie odpowiednich warunków rozwoju w zakresie kultury, ekonomii i innych dziedzin życia społecznej wspólnoty. Suwerenność państwa jest głęboko związana z jego zdolnością promowania wolności Narodu, czyli stwarzania warunków, które mu pozwolą wyrazić całą swoją własną tożsamość historyczną i kulturalną, to znaczy pozwolą mu być suwerennym poprzez Państwo”. Na zakończenie tej właśnie pielgrzymki Ojciec Święty mówiąc o obecnej państwowości polskiej użył określenia „państwo polskie, Polska Rzeczpospolita Ludowa”. Druga pielgrzymka była pielgrzymką Nadziei, ale nadzieja, jaką niosła, była nie tyle obietnicą zaspokojenia wszelkich żywionych przez Polaków aspiracji, co wezwaniem do odczytania kształtu „zwycięstwa, które Opatrzność Boża zadaje (narodowi) na tym etapie dziejów”.

Przypomnienie treści poprzednich pielgrzymek Papieża do Polski wydaje się niezbędne przed podjęciem próby namysłu nad przesłaniem pielgrzymki ostatniej. We wszystkich trzech bowiem dokonuje się rozwijanie tych samych myśli o Polsce i o polskim Kościele, którym zmieniające się okoliczności historyczne i pojawiające się wraz z nimi problemy pozwalają się uszczegółowić.

Ta ciągłość nauczania papieskigo wcale nie była oczywistą koniecznością; w hipotezach snutych przed ostatnią pielgrzymką spodziewano się, że może przynieść apel o większą dozę indywidualizmu w naszym życiu, rehabilitować indywidualną przedsiębiorczość gospodarczą czy kulturalne aspiracje jednostek. Istotnie, trzecia pielgrzymka przyniosła apel o „indywidualizm”, ale jednocześnie miała charakter nie mniej społeczny niż poprzednie. Ten paradoks jeszcze raz potwierdza, że logika myślenia religijnego jest inna od tej, która zawarta jest w pojęciach i przeciwstawieniach kultury współczesnej. Jego rozwiązanie zawierało się w samej teologicznej esencji pielgrzymki, w idei Kongresu Eucharystycznego.

Papież przypomniał, że Eucharystia, sakrament najbardziej wspólnotowy, spoiwo niewidzialnej jedności Kościoła, jest jednocześnie związana z Krzyżem i cierpieniem, a więc doświadczeniem najbardziej indywidualnym. Dzięki Eucharystii ofiara Pana Jezusa — centralny punkt dziejów — staje się treścią dziejów, trwa nieustannie i trwać będzie do wypełnienia czasów. Od tej ciągle ponawiającej się ofiary nieodłączne są losy Kościoła, wszystkie jego ofiary łączą się z ofiarą Chrystusa. Ofiary zaś nie można wykreślić z chrześcijańskiej wizji życia. Ta ewolucja papieskiego nauczania dla Polaków przypomina drogę duchową św. Franciszka; od chrześcijaństwa radości i samospelnienia do cierpienia i krzyża.

Przyjęcie takich prawd wymaga dojrzałości, ale do podjęcia samego problemu zmusza po prostu przeznaczenie. Papież przybywał do Polski w czasach duchowego kryzysu, utraty wiary w przyszłość i w sens doświadczeń obecnej chwili. Przed czterema laty, mimo porażki narodowych nadziei, wierzone albo w chwilowość tego stanu rzeczy, albo w możliwość przetrwania pewnych postaw społecznych, żyjących w ramach równoległego społeczeństwa opartego na innych zasadach niż te, które obowiązują w świecie oficjalnym, albo wreszcie żywiono się poczuciem moralnej wyższości nad silniejszym przeciwnikiem. Obecnie tamten nastrój należy do przeszłości, a to, co najpowszechniej doświadczane, to brak realnych przesłanek zmiany, poczucie bezsilności, prawdziwych skutków — moralnych, ekonomicznych, społecznych — fiaska sierpniowych nadziei. W takiej sytuacji najbardziej potrzebnym słowem prawdy towarzyszyć musi próba otuchy, pocieszenia. Dlatego Ojciec Święty tak mocno przypomniał, że „w Krzyżu jest Ci dana, o Chryste, «wszelka władza», taka władza, jakiej nikt inny nie ma w dziejach świata”...

Ofiara bowiem zawiera w sobie wielką siłę, poświęcenie jednostki ma moc tworzenia wspólnoty. „Miłość jest większa niż to wszystko, co ty, człowieku, możesz pomyśleć. Miłość pozwoliła «Ojcu posłać Syna na świat», aby nikt z nas nie zginął. Natomiast Syn «zginął» na Krzyżu: dał Życie. I zmartwychwstał: «do końca... umiował» (homilia za Zaspie w Gdańsku).

Wyrazem tych myśli były również tegoroczne „polskie” beatyfikacje. Przed czterema laty Papież beatyfikował w Polsce ludzi owocnej pracy — założycieli bądź reformatorów zakonów, ludzi, którzy mogli składać w potrzebie ofiarę krwi i wolności, ale i później odnaleźli drogę nowej służby i którym dane było — częściowo choćby — oglądać efekty swoich działań. Tegoroczne beatyfikacje miały inny charakter: Papież wyniósł na ołtarze męczenników.

Błędna byłaby jednak interpretacja przypisująca Ojcu Świętemu dysponowanie rodaków na ofiarę krwi. Poprzez Eucharystię Jan Paweł II ukazywał powszechność ofiary, jej nieodłączność od chrześcijańskiej wizji życia, a najcieplej chyba zabrzmiały słowa, które

Papież poświęcił królowej Jadwidze, która Kościołowi i ojczyźnie złożyła ofiarę ze swojej dziewczęcej miłości do księcia Wilhelma, „tej miłości pięknej, żywionej od dziecka — miłości, do której po ludzku (miała) prawo, która mogła stać się (jej) życiową drogą i powołaniem... A jednak...”.

Problem poświęcenia Papież widzi w najszerszym kontekście społecznym. Wiąże się on z całym zagadnieniem kryzysu kultury zachodniej, a szczególnie jej chrześcijańskich korzeni. Człowiek współczesny staje przed bardzo wyraźnym wyborem formy własnego życia. Może je realizować w historycznie ukształtowanych wspólnotach, i przede wszystkim w rodzinie, lub może żyć obok tych wspólnot, traktując je co najwyżej jako wsparcie pewnych psychicznych potrzeb lub po prostu interesów. W pierwszym wypadku normą staje się dobro wspólne (odniesione do różnych społeczności), w drugim — szczęście („samorealizacja”) z mniejszą lub większą dozą hedonizmu.

Ojciec Święty, który wcześniej pokrzepiał wiarę Polaków we własną wartość ukazując związek współczesnych pokoleń z dziedzictwem ukształtowanej w więzi z religią kultury narodowej, tym razem zdecydował się również przedstawić rodakom bardzo ostrą krytykę rozwijających się obecnie tendencji społecznych. Padło oskarżenie wobec szerzącego się permissywizmu i relatywizmu moralnego. W rzadkim w polskich homiliach Papieża tonie demaskacji, Ojciec Święty powiedział, iż domaganie się „prawa do życia, do szczęścia i samorealizacji” jest po prostu często obroną „obwarowanego prawami egoizmu”.

Papież bardzo zdecydowanie wystąpił w obronie tradycyjnego ethosu życia rodzinnego, powtarzając zasady, które spowodowały już tyle kontrowersji i zarzutów w świecie zachodnim. Ojciec Święty przypomniał o różnicy w społecznej roli kobiety i mężczyzny, o potrzebie realizacji tych różnych zadań również w małżeństwie, o pierwszeństwie macierzyństwa przed obowiązkami zawodowymi kobiety, a jednocześnie o szczególnej odpowiedzialności mężczyzny — ojca i głowy rodziny. I tutaj jednak dominował raczej ton przestrogi niż potępienia. Gdyż w Polsce „zło zagrażające rodzinie nadal nazywane jest złem, grzech nadal nazywany jest grzechem, wynaturzenie — wynaturzeniem; ...nie zwykło się tutaj konstruować teorii dla usprawiedliwienia zła”.

Podjęcie tej problematyki bynajmniej nie wiązało się z zachętą do zamknięcia się w partykularzu życia prywatnego. Rodzina bowiem jest zawsze częścią społeczeństwa, które od niej się zaczyna i którego kształt kulturowy w największym stopniu uzależniony jest od panującego w nim kształtu życia rodzinnego. Stąd problem obrony rodziny dotyczy nie tylko jej aktualnie dominującego modelu, ale i zachowania chrześcijańskiej wizji życia rodzinnego, opartej na wspólnocie

wartości, a nie jedynie na więzi ekonomicznej. Jak trafnie zauważył Maritain — taka rodzina (mieszcząńska, jak ją nazywa) jest karykaturą rodziny chrześcijańskiej. Ta powinna być bowiem nie tylko pierwszą szkołą przystosowania do społeczeństwa, więc często konformizmu, ale szkołą trwałych wartości społecznych, a więc również barierą przed wpływem zewnętrznym, gdy godzi w te wartości lub im zaprzecza. Wtedy może być oparciem dla człowieka przed światem, gdy sprzeciwia się on temu, co jest głęboką, indywidualną prawdą jednostki. Na tym też polega szczególna waga zagadnienia rodziny w Polsce współczesnej.

Wielkim apelem o siłę budowania własnych przekonań i odwagę ich wyznawania było spotkanie Ojca Świętego z młodzieżą na Westerplatte. „Każdy z Was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje «Westerplatte»”. Jan Paweł II prosił młodzież, „by żyć na co dzień, odważnie, także w sytuacji obiektywnie trudnej, aby dochować wierności sumieniu, w studiach, w pracy zawodowej, by nie ulec modnemu dziś konformizmowi, by nie milczeć, gdy drugiemu dzieje się krzywda, ale mieć odwagę wyrażania sprzeciwu słusznego, podjęcia obrony”.

Zagadnienia ogólnospołeczne najmocniej doszły do głosu w homiliach wygłoszonych przez Papieża w Gdyni i Gdańsku. Ojciec Święty podjął tutaj problem dziedzictwa „Solidarności”. Jan Paweł II związał je z katolicką nauką społeczną, dla której solidarność jest naczelną zasadą. Papież przeciwstawił postawę solidarności postawie walki, konfrontacji, ukazując jednocześnie uniwersalny wymiar tego dylematu. „Solidarność musi iść przed walką. Wówczas Ludzkość może przetrwać. I może przetrwać i rozwijać się każdy naród w wielkiej ludzkiej rodzinie” (Gdynia 11 VI), „Solidarność — to znaczy jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciwko drugiemu. Jedni — przeciw drugim. [...] Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki przed programem solidarności. Inaczej — rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze: gdy się mówi: naprzód «walka» (choćby w znaczeniu walki klas), to bardzo łatwo — drugi, czy drudzy pozostają na «polu społecznym» przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia — z którymi wspólnie należy obmyślać: jak «dźwigać brzemiona». «Jeden drugiego brzemiona noście»” (Ga 6,2).

Idea solidarności jest w myśli papieskiej nieodłącznie związana z zasadą dialogu, z próbami rozwiązywania nierozwiązalnych, zdawałoby się, konfliktów. Nie oznaczać to powinno rezygnacji z dążenia do sprawiedliwości. Będąc w Irlandii, Ojciec Święty prosił młodzież, by wyrzekła się przemocy, zaznaczając jednocześnie, że nie chciałby,

aby wyrzekła się poszukiwania sprawiedliwości; przeciwnie, chodzi właśnie o szukanie sprawiedliwości, której zaprzeczeniem jest ślepa przemoc.

Dla tak pojętej idei solidarności wielkie znaczenie ma dziedzictwo polskiego Związku „Solidarność”. Wielki ruch społeczny, który dążył do reformy państwa unikając przemocy, stawiając zasadę uczestnictwa w życiu publicznym przed kwestią formy władzy, wynikający nie tyle z doktryn politycznych, co z uprawnień pracy do kształtowania wielkiego organizmu pracy, jakim jest naród, może być modelem nowego sposobu dążenia do sprawiedliwości i rekonstrukcji więzi społecznych. Dla nas, Polaków, jest najżywszym doświadczeniem historii najnowszej.

Papieskie nauczanie o solidarności musiało wzbudzić kontrowersje ze strony czynników oficjalnych. Nie jest naszym zadaniem rozważanie pielgrzymki Ojca Świętego z tej perspektywy, co wymagałoby przyjęcia całkiem innych niż stosowane tutaj, kryteriów. Stwierdzić natomiast trzeba, że niezależnie od subiektywnych reakcji, ostatecznie wypowiedzi Ojca Świętego były kontynuacją jego wielokrotnych apeli o dialog i porozumienie w Polsce. Celom tym na pewno nie służy traktowanie okresu posierpniowego jako przeszkody, którą można w rozwoju historii wyminąć. „Solidarność” jest fragmentem historii Polski, którego nie można po prostu wymazać. Jako zjawisko historyczne należy w swej formie zewnętrznej do przeszłości, ale jako takie właśnie żyje również w tradycji i w wyobraźni społeczeństwa. Wiąże się z określonymi wartościami, potrzebami, przeżyciami. Bez uwzględnienia tego faktu trudno w ogóle mówić o porozumieniu narodowym w Polsce. Nauczanie Jana Pawła II sięga zaś przeżyć moralnych, które były udziałem milionów Polaków w tym ruchu, a nie — przenikających jego górną warstwę — kontrowersji politycznych.

Dialog pozostawał cały czas w polu widzenia Papieża. Ojciec Święty nie omijał trudności tego problemu, wypowiadając się również o klimacie moralnym, jaki musi dialogowi towarzyszyć. Konflikty polityczne na ogół utrwała nie tylko zła wola, ale doknięte poczucie sprawiedliwości, które nie zawsze samo musi rodzić sprawiedliwość. Tutaj nauka o solidarności łączyła się z pierwszą zasadą głoszonej przez Jana Pawła II cywilizacji miłości. „Ład sprawiedliwości jest podstawowy, ale nie ostateczny. W Królestwie Bożym sprawiedliwość jest dopełniona. Jest «przewyższona» miłością. Jest to miłość przegarniająca człowieka, podnosząca go, choćby nawet był marnotrawnym synem. Nie ma pełnej sprawiedliwości bez miłości”.

Idea ta, tak odległa z pozoru od wymagań praktycznych życia publicznego, jest przecież rozwinięciem i pogłębieniem klasycznej zasady etyki obywatelskiej: nakazu poświęcenia własnych, osobistych roszczeń na rzecz wspólnego dobra. To nie jest oddawanie przeciwnikowi miłości należnej własnej wspólnotcie, gdyż prawdziwe dobro

własnej społeczności zawsze mieści się w porządku dobra powszechnego, do którego szukania wzywa cywilizacyjna idea Jana Pawła II.

*
**

Ojciec Święty wielokrotnie w ciągu swej pielgrzymki mówił o powrocie do ducha porozumień sierpniowych. Ale powrót ten nie może polegać na odwróceniu biegu historii i stopniowym cofnięciu się do tamtej, pełnej nadziei, a wolnej od późniejszych doświadczeń, atmosfery. Historii nie można cofnąć, ale można czerpać z niej doświadczenia, wiedzę o wzajemnych zależnościach faktów. Powrót do sierpniowych idei możliwy jest na tej drodze, po której Polska do nich szła, w której tak ważną rolę odegrała mądra odwaga i świadectwo całego Kościoła. Zapewne dlatego tak ważną rolę w nauczaniu Papieża odgrywa ofiara.

Ofiara ma bowiem moc tworzenia historii, jest źródłem realnej siły. Jest przede wszystkim świadectwem siły moralnej, wierności, stałości przekonań, niezmienności zasadniczych wartości, nieusuwalności postaw; gdy towarzyszy jej chrześcijański stosunek do przeciwnika, może jego samego wyzwolić z resentymentu i błędnego koła psychologii walki. Kościół w Polsce powojennej szedł właśnie tą drogą ofiary, nie ułatwiał swym wiernym moralnych wyborów, ale i nie dążył do satysfakcji tryumfu nad marksistowską władzą; przeciwnie, w okresach kryzysów i w sprawach o rzeczywiście zasadniczym znaczeniu dla polskiej racji stanu dawał najlepsze przykłady ducha publicznego i troski o państwo. Dzięki temu osiągnął tak wyjątkową w świecie komunistycznym pozycję. „Dziś wyciszyły się głosy, które kwestionowały trwałość pracy ewangelizacyjnej Kościoła w narodzie — mówił Ksiądz Prymas witając Ojca Świętego. — Ludzie szczerze wierzący coraz śmielej mogą poruszać się w niektórych dziedzinach życia publicznego, byle by im starczyło odwagi”. Droga, którą Kościół doszedł do tego miejsca, prowadziła przez więzienie Prymasa i biskupów, przez poświęcenie złożone choćby z kariery zawodowej przez setki katolików, przez utrzymanie związku Kościoła z aspiracjami społecznymi narodu, co przed kapłanami i świeckimi stawało jeszcze trudniejsze zadania niż te, które i tak wynikały z konieczności obrony wolności religii.

Na tej drodze, gdzie dokonywała się emancypacja Kościoła, dokonywała się również stopniowa emancypacja postaw politycznych i ideowych społeczeństwa. Proces ten trwa ciągle, ale i tutaj najskuteczniejszą i najwłaściwszą metodą jest świadectwo przez ofiarę. Nie szukanie okazji do ofiar i ich ujawniania, ale niezauważalne często, uporczywe trwanie przy zasadach, bronienie ducha publicznego nawet wtedy, gdy lekceważą go ci, których do kierowania

się nim zobowiązuje urząd i własne deklaracje, pielęgnowanie własnego ethosu społecznego. Kultura ma służyć trwaniu i przetrwaniu narodu, mówił Jan Paweł II na spotkaniu z artystami i intelektualistami w Warszawie. Nasuwają się tutaj znane słowa Norwida, najczęściej chyba cytowanego przez Papieża pisarza, o Kościele, który na Anglię przez boleść irlandzką, a na Rosję przez boleść polską działa.

Znaczenie polskiego doświadczenia wykracza poza nasze granice. Współistnienie katolickiego narodu o kulturze zachodniej z marksitowską władzą i powolny, ale skuteczny, proces realizacji jego aspiracji to eksperyment, który dla krajów znajdujących się w sytuacji podobnej jak nasz, ma znaczenie całkiem praktyczne. Od przyszłości polskiego katolicyzmu zależy więc pośrednio sytuacja Kościoła w naszej części Europy. Słowa, które Papież poświęcił narodom, z którymi wiąże nas historia, jeszcze bardziej tę odpowiedzialność nam uświadamiają.

*
**

Inna Polska: przez kilka ostatnich lat takie słowa dźwięczały tajoną dumą i optymizmem. Wielokrotnie w tym czasie zadziwialiśmy świat i zaskakiwaliśmy samych siebie. Podczas trzeciej pielgrzymki Jana Pawła II Polska znów była inna, ale tym razem dawało to mniej powodów do satysfakcji. Papieża nie wszędzie witał już las uniesionych w geście zwycięstwa rąk, a wierni, którzy przybyli słuchać Ojca Świętego nie mieli tego co poprzednio poczucia swobody. Inna była atmosfera na ulicach, inna rola Służby Porządkowej, inne zachowanie milicji. Inaczej brzmiały oficjalne deklaracje władz.

Najbliższa przyszłość przyniesie prawdopodobnie okres trudniejszy niż te, które mamy z sobą. Byłby on z pewnością jednak znacznie trudniejszy, gdyby nie pomagająca nam przeniknąć sens „tego etapu dziejów” nauka trzeciej pielgrzymki Jana Pawła II.

Marek JUREK

DROGA KOŚCIOŁA W POLSCE LUDOWEJ

Wykład Józefa kard. Glempa, Prymasa Polski podczas Wielkich Konferencji Katolickich w Brukseli, 24 lutego 1987 r.

Eminencjo,
Ekscelencje,
Panie,
Panowie!

Świadomy zaszczytu, jaki mnie spotkał, z wielką radością i głębokim wzruszeniem wyraziłem zgodę na zabranie głosu w ramach *Grandes Conférences Catholiques* w Brukseli.

Pragnę na wstępie wyrazić mój głęboki szacunek dla narodu belgijskiego. W imieniu Kościoła katolickiego w Polsce pozdrawiam w szczególny sposób Kościół katolicki w Belgii, jak również wszystkie Kościoły chrześcijańskie tego Kraju.

Wasza Ojczyzna jest nam znana nie tylko dzięki pomocy materialnej, a przede wszystkim medycznej, z której korzystaliśmy w ostatnich latach kryzysu. Uprzywilejowane stosunki między naszymi krajami mają bardzo bogatą historię. W ciągu burzliwych okresów XIX i XX wieku nasze walki o wolność i o prawa Kościoła wytworzyły między naszymi narodami więzy o szczególnym charakterze.

Po zakończeniu pierwszej i drugiej wojny światowej wielu Polaków znalazło pracę w Belgii i dołączyło do emigrantów poprzednich pokoleń. A i w ostatnich latach Belgia przyjęła ponownie wielu naszych rodaków. Wynikły stąd między mieszkańcami obydwu naszych krajów rozliczne powiązania, aż do związków rodzinnych włącznie.

W Kościele w Polsce widoczny był niegdyś silny wpływ osobowości kardynała Merciera, Kongresów Katolickich oraz prężnego rozwoju myśli kościelnej na Uniwersytecie w Lowanium.

Jako alumn Seminarium Duchownego w Gnieźnie miałem możliwość słuchać wykładów profesorów, absolwentów Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium, księży Pacyny i Zientarskiego oraz

nieżyjącego już, przyszłego biskupa w Pelplinie, księdza Kowalskiego. Ponadto w Rzymie byłem uczniem ojca Gommaara Michielsa, pochodzącego z rejonu Kempen, który studiował także w Lowanium. Związał się on początkowo z Polską jako wykładowca w Lublinie. Był to jeden z najwybitniejszych specjalistów w zakresie prawa kanonicznego. Czy trzeba jeszcze przypominać więzy przyjaźni i współpracy, jakie istnieją między Uniwersytetem Katolickim w Lublinie, założonym na wzór Lowanium przez jednego z uczniów Kardynała Merciera, oraz Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie a Uniwersytetami Katolickimi z Leuven i Louvain-la-Neuve?

Na zakończenie dodam jeszcze, że mój wielki poprzednik, kardynał Mieczysław Ledóchowski, zmarły w 1902 roku, nim został mianowany arcybiskupem gnieźnieńskim, był nuncjuszem apostolskim w Brukseli (1862-1866).

Niech te słowa o wzajemnych związkach na płaszczyźnie kościelnej pozwolą nam lepiej zrozumieć zagadnienie, które zamierzam rozważać: „Droga Kościoła w Polsce Ludowej”.

I. WSTĘP

Mówiąc o drodze, którą przeszedł Kościół w Polsce na przestrzeni ostatnich 42 lat, nie zamierzam przedstawić jego najnowszych dziejów. Pragnę natomiast zwrócić uwagę na istotne punkty, które — moim zdaniem — charakteryzują życie i rozwój Kościoła w Polsce pod rządami ideologii i struktur komunistycznych.

Trzeba najpierw powiedzieć kilka słów na temat systemu władzy komunistycznej w Polsce, następnie wyróżnić etapy ze względu na odmienne stanowiska tejże władzy względem religii i Kościoła katolickiego, a w końcu ukazać pryncypia nauki Kościoła, wokół których skoncentrowała się — z jednej strony — walka o narzucenie narodowi ideologii marksistowskiej, oraz — z drugiej strony — obrona wiary. Ważne jest również ukazanie stanowiska Episkopatu w obliczu pewnej strategii, podlegającej nieustannej zmianie, stosowanej przez władzę w stosunku do Kościoła katolickiego. Określając obecne stanowisko Kościoła w Polsce wobec rzeczywistości społeczno-politycznej w naszym kraju, można będzie ukazać także perspektywy, jakie otwierają się przed Kościołem, który pragnie pełnić misję powierzoną mu przez Jezusa Chrystusa.

Chciałbym jeszcze poczynić uwagę na temat uwarunkowań, które utrudniają wymianę myśli między osobami żyjącymi w odmiennych systemach społeczno-politycznych. Myślę tu o mentalności i o postawach, jakie przejawiają ludzie ze Wschodu i z Zachodu, a więc z kręgów wpływów marksizmu i kapitalizmu. Skądinąd niełatwo jest ustalić linię podziału, ponieważ wpływy obu systemów przekraczają granice geograficzne.

Postawa Polaków w porównaniu z mentalnością Zachodu ulega zmianie w zależności od pokolenia. Sądzę, że należy liczyć pokolenia, przyjmując za podstawę lata uczęszczania do szkoły. Ci, którzy ukończyli szkołę średnią przed rokiem 1940, różnią się od tych, którzy zdawali maturę w latach 1945-1956, a to samo odnosi się do dalszych pokoleń. Wymienione tu drugie pokolenie pamięta lata wojny, przeżyło euforię pierwszych lat powojennych, zauroczenie rewolucją. Ono zasmakowało także stalinizmu, choćby przez studium „Krótkiej historii WKPB”. Pozwoliło to zwieść, ale zachowało świadomość zmian dokonujących się wewnątrz systemu. Pokolenie następne, po roku 1956, nie przeżyło w sposób równie dramatyczny zmian i rozczarowań. Przywykło ono do „mowy-trawy”, do kolejek przed sklepami, ale zaczęło snuć marzenia: żeby tak mieć małego fiata, własny mały domek, pojechać na wakacje za granicę... Raziła niesprawiedliwość, zakłamanie, ale przynajmniej można dopiero doczekać się protestu robotników w 1980-1981 roku, aby zdać sobie sprawę z rozmiarów choroby społecznej.

Charakteryzując wobec słuchaczy z Zachodu mentalność Polaków okresu powojennego, należy powiedzieć również co nieco na temat ich nastawienia do Kościoła. Moim zdaniem jako najbardziej znamieny przykład może służyć grupa społeczna w Polsce zwana inteligencją.

Przed drugą wojną światową inteligencja zajmowała w stosunku do Kościoła stanowisko najczęściej nieprzychylnie, obojętne albo oportunistyczne. W tej grupie nie brakło również elementów życzliwych dla komunizmu. Po wojnie drugie pokolenie inteligencji poddało się dość łatwo ideologii marskistowskiej. Włączyło się do partii, nie odgrywając w niej zresztą przewodniej roli. Rozczarowanie miało przyjść później. Liczni protestowali przeciw metodom stosowanym w systemie. Później ci właśnie zwolennicy ideologii marksistowskiej wstępowali do „Solidarności”. Inni woleli pozostać na uboczu, zwracając tylko legitymacje partyjne. Pełni rozgoryczenia uznawali własne życie, a przynajmniej znaczną jego część, za stracone. Dotyczy to przede wszystkim inteligencji twórczej, która nie znała Kościoła, albo też znała go jedynie od strony tradycji ludowej. Takie to refleksje przychodzą na myśl, kiedy czyta się eseje Jacka Trznadla, stanowiące zbiór licznych świadectw pt. „Hańba domowa”. Sam tytuł, zapożyczony od wielkiego poety polskiego Cypriana K. Norwida, jest trudny do przetłumaczenia na francuski i przywodzi na myśl *Temps du mepris* — André Malraux. Dosłownie można by przetłumaczyć to przez *La honte nationale, La honte de la famille*.

Niewielka liczba intelektualistów, uznająca w sumieniu wartości ewangeliczne, szukała schronienia w stowarzyszeniu „PAX”. „PAX” jest stowarzyszeniem katolików, które cieszy się licznymi przywilejami pozwalającymi rozwijać różnorodną działalność na polu

gospodarczym, politycznym, a zwłaszcza w dziedzinie wydawniczej. Stowarzyszenie to ma kilka tysięcy członków. Istnieją jeszcze inne, podobne ugrupowania, posiadające mniejszą liczbę członków. Polska liczy 37 milionów mieszkańców i prawie tyłuż katolików. W tym kontekście poszukiwanie pokoju na tonie „PAX-u” nie odbywa się bez konfliktów sumienia. Życiorysy pewnych osobistości, które rozmiłowane w niezależności przeszły przez „PAX”, mogły o tym zaświadczyć.

Wielu młodych ludzi wchodzących do inteligencji, wybrało kapłaństwo, aby ocalić autentyczność własnego sumienia. W okresie ciężkich ataków na Kościół wzrastała liczba powołań kapłańskich. Młodzi kapłani stali się głównie nauczycielami ludu i przygotowywali „Wielką Nowennę” przed jubileuszem millennium chrześcijaństwa w Polsce (1966). Programy duszpasterskie przeprowadzone przez kardynała Wyszyńskiego miały wielkie znaczenie dla życia Kościoła w Polsce.

Na tle tych procesów ujawniła się dziś nowa postawa inteligencji w stosunku do Kościoła. Wyraża się ona w szacunku dla jego pogłębionego życia duchowego oraz jego roli w kształtowaniu postawy patriotycznej.

Ten z konieczności krótki i uproszczony zarys sytuacji powojennej, ujawniający pewną liczbę postaw, a także nową falę materializmu marksistowskiego, wydaje mi się potrzebny, ażeby na Zachodzie można było lepiej zrozumieć „drogę Kościoła” w Polsce.

Chciałbym jeszcze prosić o dobre zrozumienie jednej sprawy. Nie należy brać dosłownie popularnego powiedzenia, które głosi: „Polak jest jak rzodkiewka, czerwony z zewnątrz, a biały wewnątrz”. To dowcipne powiedzenie nie jest całkowicie słuszne i dlatego może wprowadzić w błąd. Nie jest prawdą, że komunizm nie pozostawił żadnego śladu na polskiej duszy. Ślady te nie są widoczne. Kościół mógłby powiedzieć o tym co nieco, ponieważ bacznie obserwuje życie moralne społeczeństwa, zastanawia się więc nad tym czy innym aspektem życia konfrontując je z zasadami Ewangelii. Jednak nie jest to miejsce ani pora, by ten ciekawy wątek rozwijać.

II. IDEOLOGIA KOMUNISTYCZNA W POLSCE LUDOWEJ

Komunizm, oparty na strukturze państwa radzieckiego, przyszedł do Polski etapami. Najpierw w 1944 roku, gdy Armia Czerwona wkroczyła do wschodniej części kraju, wyraził się Manifestem Lipcowym (22 lipca 1944 r.). Następnie w toku ostatniej ofensywy tejże armii, zakończonej zwycięskim wkroczeniem do Berlina, to znaczy: między miesiącami styczniem i majem 1945 r. Fakt, że Polska znalazła się w strefie radzieckich wpływów polityczno-wojskowych nie oznaczał bynajmniej, że przyjmuje ona autentycznie rewolucyjną ideologię leninowsko-stalinowską. Wręcz przeciwnie, życie

społeczno-prawne wróciło do norm przedwojennych, co prawda pod kontrolą nowej władzy. Podobnie i Kościół, rozbity przez hitlerowców restytuował swój powojenny stan i styl działania. Polacy wysiedleni z obszarów wschodnich osiedlili się na Ziemiach Zachodnich i Północnych, najczęściej opuszczonych. Natychmiast powstały tam ośrodki parafialne, a od sierpnia 1945 roku — jednostki administracji Kościoła katolickiego, odpowiedniki diecezji. Należy przypomnieć, że poza Warmią i Dolnym Śląskiem (z Wrocławiem) terytoria te, poprzednio protestanckie, nie posiadały tak rozbudowanej struktury Kościoła katolickiego, która odpowiadałaby potrzebom nowo przybyłych katolików.

Konkordat z roku 1925 został jednostronnie zerwany przez władzę Polski Ludowej (12.IX.1945), a to dawało Stolicy Apostolskiej zupełną niezależność w mianowaniu biskupów. Dzięki temu ks. Stefan Wyszyński mógł zostać najpierw biskupem lubelskim, a następnie prymasem Polski bez opinii władz cywilnych. Respektowane były małżeństwa religijne, nauczanie religii odbywało się w szkołach. Nie był to jednak okres spokojny. Ideologia leninowsko-stalinowska opierająca się na bazie zorganizowanego państwa radzieckiego liczyła zaledwie 30 lat. Przygotowywała się do gwałtownego natarcia, do wprowadzenia w praktyce zasad rewolucyjnych. Od roku 1948 rozpoczął się w Polsce okres „stalinowski”, w którym ludzie reprezentujący ideologię zaczęli zachowywać się po prostu niegodnie. Wolni od wszelkiej odpowiedzialności, bezkarni, ukazali całą niedojrzałość systemu, który dopiero teraz frontalnie zaatakował całą polską cywilizację, a przede wszystkim Kościół jako najbardziej zwartą i niezależną instytucję. Dalszymi dziedzinami ataków była kultura i rolnictwo indywidualne. Chyba zbyt często jest opisywanie tego smutnego okresu, który zwany „stalinowskim” trwał w Polsce jeszcze po śmierci Stalina (5.III.1953) aż do października 1956. Z. Kawecki, współczesny teoretyk polityki wyznaniowej, tak scharakteryzuje tamten okres hańby: „W polityce wyznaniowej tego okresu można jednak zauważyć tendencje do nadmiernego przyspieszenia procesów przemian, do nieliczenia się z aktualnym stanem świadomości społecznej, w wyniku czego podejmowano niekiedy działania budzące sprzeciw znacznej części społeczeństwa, np. w przypadku internowania kard. Wyszyńskiego oraz sposobu sekularyzacji szkolnictwa” (Z. Kawecki, *Polityka wyznaniowa... Argumenty* 7/86). Dzisiejsza interpretacja tamtych wydarzeń w oficjalnych środkach przekazu jest bardzo pouczająca dla Kościoła. Wynika z niej, że to nie było zło wyrządzone kulturze, Kościołowi, rolnictwu, lecz „zbytne przyspieszanie”, akcydentalny, błąd w słusznym procesie przemian.

Zresztą do dziś obowiązuje teza, że zasady polityki wyznaniowej w Polsce Ludowej są nie zmienione. Zmieniały się sposoby realizacji, ale zasady są trwałe.

Gomułka, który w pewnym okresie uchodził za bohatera narodowego, chciał szczerze — w powyższym sensie — unormować stosunki między Kościołem a Państwem. Tego samego pragnął, i to z większą pewnością skuteczności, następny pierwszy sekretarz KC PZPR — E. Gierek. Jeden i drugi mieli potem ogromny żal do Kościoła, że nie rozumie sytuacji historycznej i nie dostrzega dobrej woli komunistów, którzy oczyścili się ze stalinizmu i wyznają teraz ideologię marksistowsko-leninowską. Żal do Kościoła katolickiego w Polsce jest tym większy, że zgodnie z dyrektywami ideologicznymi obowiązującymi w krajach socjalistycznych nie trzeba teraz zagadnień wyznaniowych regulować według jednego wzorca, lecz każdy kraj ma szukać własnego rozwiązania, uwzględniając właściwości narodu, tradycję, pozycję Kościoła itd.

Jak z powyższego wynika, Kościół w Polsce, gdy komunizm strukturalny osiąga 70 lat swego istnienia, mając w pamięci „niezmienną zasad polityki wyznaniowej”, staje przed trudnymi problemami czekającymi ciągle na rozwiązanie. Zagadnienie to należy widzieć także na tle innych państw socjalistycznych, gdzie sprawy Kościołów są zasadniczo jednostronnie regulowane, a przynajmniej nie stanowią istotnych dla państwa problemów.

III. KILKA SZCZEGÓLNIE TRUDNYCH PRZYCZYN WYZNANIOWYCH

Obecnie chciałbym zwrócić uwagę na trzy podstawowe prawdy, wyznawane przez ludzi wierzących: istnienie Boga i uznawanie Go w życiu: istnienie Kościoła jako swego rodzaju organizacji wiary; prawo do przekazywania wiary w wychowaniu.

Na ogół współcześni komuniści nie podejmują zagadnienia, czy Bóg istnieje, czy nie. Twierdzą także, że problem Boga, a zwłaszcza Jego negacja, nie stanowi pierwszorzędного zagadnienia państwowej ideologii komunistycznej. Zagadnienie Boga da się zakwalifikować jako drugorzędne dzięki zabiegowi taktycznemu, który absolutyzuje „światopogląd naukowy”. Naukowe jest to, co jest sprawdzalne, a więc materia i jej wytwory. Wszystko, co jest poza materią, a więc i Bóg, nie może być przyjęte, chyba przez ludzi mających urojenia na tym tle, co jest dziedzictwem okresów ciemnoty.

Oddalenie Boga jest jednak pozorne. Bóg, obojętnie jak się Go będzie pojmować: czy jako Byt-Stwórcę, czy jako wartość będącą projekcją cywilizacji zachodniej, czy jako czczy wymysł człowieka, zawsze pozostaje Bogiem, który określa postawę społeczności wobec rzeczywistości politycznej; po prostu człowiek będzie nad sobą uznawał jeszcze inną zwierzchność niż ziemską, co więcej, będzie uznawał, że Bóg może charakteryzować postawę człowieka wobec władzy, aby uniknąć problemów natury obywatela. Można sobie

wierzyć w Boga, byleby tylko tego nie okazywać. Zasada prywatności ostatecznie staje się hasłem pozornym z dwóch powodów. Po pierwsze, dla Partii, która uważa, że tylko „światopogląd naukowy” zapewni krajowi rozwój, nie jest obojętne, czy członek Partii, a także obywatel, wierzy w Boga czy nie, a wtedy nie jest to już sprawa prywatna. Po drugie wierzący, będący członkami Kościoła, ujawniają fakt swej wiary publicznie.

Przytaczam tu ogólnie zasady ideologii odnoszące się do Boga, by podkreślić, że te obostrzenia ideologiczne nie dotyczą Polski w całej rozciągłości. Publiczne wyznawanie Boga jest faktem. Architektura najnowsza eksponuje sakralność świątyń, nikt obecnie nie kwestionuje figur i krzyży przydrożnych, do kościoła może chodzić każdy — o ile mu starczy chęci, a czasem i odwagi, odbywają się procesje, pielgrzymki i wielkie nabożeństwa w miejscach publicznych — za zgodą władz cywilnych.

Zasada „prywatności religii” utrzymana została w odniesieniu do budynków państwowych, a więc urzędów, szkół i szpitali. Nie odbywa się to bez sporów. Problem jest poważniejszy, gdyż chodzi tu nie tylko o poszanowanie zasady o świeckim charakterze państwa i szkoły. Istota sporu sprowadza się do uznania uprawnienia obywateli do stanowienia o zasadach i formach wychowania, natomiast interpretacja tej konstytucyjnej zasady odmawia tego prawa.

Niemniej analizując postawę ideologii wobec prawdy o Bogu wyznawanej przez wiernych widzimy, że na przestrzeni ostatnich 40 lat w tym miejscu dodadzą: „na tym etapie rozwoju świadomości historycznej”.

Drugim problemem, z którym boryka się ideologia marksistowsko-leninowska, są Kościoły, szczególnie zaś Kościół katolicki. W marksistowskiej teorii państwa trudny jest do pomyślenia niezależny organizm społeczny, zwłaszcza o charakterze międzynarodowym. A takim jest właśnie Kościół katolicki. O ile wiem, Lenin tego zagadnienia nie wyłożył. Z tego, co wiem, wysuwam wniosek, że wskazania odnośnie do położenia Kościołów nie prawosławnych w państwie socjalistycznym dał Stalin. Idzie tu o taką pragmatykę w traktowaniu Kościoła, w której on zostałby podporządkowany polityce partii, stawałby się coraz bardziej Kościołem narodowym, a ostatecznie zerwał łączność z Rzymem. Oczywiście ta drastyczna forma nie miała szans powodzenia w Polsce. Niemniej były próby takiego eksponowania Kościoła polsko-katolickiego oderwanego od jedności z Kościołem rzymskim, by mógł przejąć rolę tego ostatniego. W tym celu przewodniczącemu tego Kościoła władze cywilne nadały tytuł „prymasa”. Temu też miały służyć organizacje księży uzależnionych od władzy oraz stowarzyszenia katolików świeckich, popierających politykę partii. To wszystko działo się w okresie, gdy każdy absurd mógł stać się „wolą klasy panującej”.

Dzisiaj jest inaczej. Nikt nie kwestionuje autentyczności struktur Kościoła Powszechnego. Natomiast problem stawiany jest tak: jak może Kościół katolicki wpisać się w rzeczywistość państwa, gdzie panuje realny socjalizm? To już nie absurd, ale problem historyczny. W Polsce wyraża się on 40-letnim okresem upartego dialogu, w którym zawsze ważyły się racja stanu i dobro Kościoła.

Uznanie autonomii Kościoła w jego własnym systemie prawa dokonało się już w akcie porozumienia między Rządem Polskim a Episkopatem dnia 14.IV.1950. Nie brakło jednak potem aktów naruszających tę autonomię. Dziś powszechnie przyznaje się, że Kościół nie może być traktowany jako stowarzyszenie prywatne. Składa się na to szacunek w społeczeństwie, tysiącletnia tradycja, krzepiące oddziaływanie Kościoła w trudnych okresach życia narodu, jak to było w okresie rozbiorów Polski, prześladowań, okupacji hitlerowskiej. Prawnicy wyliczają kilka faktów, które wypuklają pozycję Kościoła katolickiego w Polsce: wspomniane porozumienie z roku 1950, stałe robocze kontakty między Sekretariatem Episkopatu Polski a Urzędem do Spraw Wyznań, kilkadziesiąt spotkań najpierw „Komisji Mieszanej”, a obecnie „Komisji Wspólnej”, prace podkomisji mieszanych: do spraw szkolnictwa wyższego, do spraw nauczania, do spraw prasy katolickiej. Episkopat występuje do władz w ważnych sprawach narodowych i zajmuje stanowisko wobec projektów ustaw sejmowych. Osobną instytucję stanowią okresowe spotkania Prymasa Polski z szefem Państwa.

Trzecią trudną sprawą jest wychowanie katolickie. I znów mamy tu do czynienia z 40-letnią historią sporów i zmagania. Pryncypia komunistyczne nakładają obowiązek propagowania światopoglądu naukowego i równocześnie, pod sankcjami prawnymi, zakazują propagandy, czyli nauczania religijnego, co czyni z jednej strony zasadę wolności sumienia i wyznania jednostronnym przywilejem, a z drugiej — obowiązek apostołowania w misji Kościoła wywołuje nieuchronnie walki i konflikty. Problem ten w Polsce nie jest do końca rozwiązany, warto jednak zauważyć szereg zagadnień rozwiązanych pozytywnie. Religijne nauczanie Kościoła, o ile nie wkracza na teren państwowy, zasadniczo nie doznaje kontroli ani ograniczeń. Dotyczy to katechizacji wszystkich stopni, wychowania seksualnego, pracy duszpasterskiej, kazań, sympozjów, konferencji itd. Wyjątek od tej zasady stanowi Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, która jest uczelnią państwową i kształci teologów tak świeckich jak i duchownych. Jako ograniczenie nauczania Kościoła należy uznać ograniczenie nakładów czasopism kościelnych oraz cenzurę pism. Cenzura dotyczy — zasadniczo — politycznego wydźwięku tekstu, a nie treści religijnej.

Do najbardziej dyskutowanych spraw w tej dziedzinie należy ogólny profil dydaktyczno-wychowawczy w szkołach, zwłaszcza

średnich, co zostało spowodowane przez wprowadzenie nowego przedmiotu nauczania tzw. „religioznastwa” wykładanego zgodnie z ideologią marksistowską. Katolicy uważają, że jest to pewna forma ateizacji, władze państwowe replikują, że idzie tu o światopogląd naukowy itd., czyli podstawowa kontrowersja między światopoglądem materialistycznym, który propaguje państwo, a Kościołem — rozgrywa się na odcinku szkolnym.

Drugim ważnym przedmiotem dyskusji jest uznanie przez państwo papieskich fakultetów teologicznych z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie na czele. Załatwianie tych kwestii postępuje opornie, choć powszechnie wiadomo, że uregulowanie statusu tych uczelni stanowi element szerzej pojętej normalizacji stosunków między państwem a Kościołem.

IV. POSTAWY EPISKOPATU

Przedstawiając powyżej ewolucję układów między Kościołem a państwem w Polsce na przykładzie wybranych zagadnień, trudno nie wspomnieć o autorach tych zmian, przynajmniej po stronie kościelnej.

Powrót kardynała Hłonda, Prymasa Polski, po drugiej wojnie światowej i podjęcie przez niego pracy duszpasterskiej w Polsce Ludowej przebiegały bez większych dramatów. Przybył on do Polski jak tylko mógł najwcześniej — w lipcu 1945. Przystąpił od razu do organizowania życia religijnego w wyniszczonej przez wojnę Polsce, szczególnie na Ziemiach Zachodnich i Północnych. W roku 1946 został przez Stolicę Apostolską przeniesiony ze stolicy poznańskiej na warszawską zatrzymując niezmienną stolicę prymasowską w Gnieźnie. Znał doskonale Kościół i widział potrzeby reformy poprzez Sobór. Po wojnie raczej stronił od polityki. Ufnie patrzył w przyszłość widząc możliwość dotarcia się systemu indywidualistycznego i kolektywnego. Przetrzymał ciężkie ataki kierowane przeciwko Ojcu Świętemu, a pośrednio w roku 1948, przeciwko sobie samemu. Na łożu śmierci przepowiedział zwycięstwo za pośrednictwem Maryi i zaproponował Stolicy Apostolskiej na swego następcę mało znanego w owym czasie biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego.

Obejmując władzę biskupią w archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej na początku 1949 r. arcybiskup Wyszyński wiedział, że wchodzi w okres niezwykłej próby między dwoma systemami. Tak społeczeństwo, jak i duchowieństwo, do tej duchowej próby nie było przygotowane. Panowało powszechne oczekiwanie na zmianę sytuacji, tj. na ustąpienie wpływów radzieckich w Polsce. Oczekiwanie to było szkodliwe dla pracy Kościoła, przedłużało bowiem stan tymczasowości. Tymczasem agresywna ofensywa ideologii powodowała

szybkie załamywanie się wielu ludzi, także kapłanów. Zaczęły się odbywać procesy pokazowe księży, biskupów, świeckich katolików.

Zasługą o niezwyklej doniosłości prymasa Wyszyńskiego było to, że wbrew oczekiwaniom i propagandzie zagranicznej stwierdzał, że należy się liczyć z długotrwałą obecnością komunizmu w Polsce. Dla obrony Kościoła nie widział innych środków nad te, jakich dostarczała wiara: wzmocnienie duchowieństwa, zaufanie Matce Bożej, odnowa życia według zasad ewangelicznych, oparcie się o szlachetne tradycje narodowe. Cały ten program doznał tak intelektualnego jak i moralnego pogłębienia i dojrzałości w czasie ponad trzyletniego internowania. Wypuszczony na wolność w roku 1956 rozwinął swoje plany duszpasterskie, które zaowocowały w jakże potrzebnych dla duszy polskiej modlitwach, a jednocześnie manifestacjach religijnych: Ślubach Jasnogórskich (1956), Wielkiej Nowennie (1957-1965), obchodach Millennium (1966) oraz w nawiedzeniu przez kopię Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej każdej parafii, poczynając od roku 1957.

Kardynał Wyszyński, Prymas Polski, był człowiekiem, któremu przyszło podjąć trudny dialog. Rozmawiał z Bolesławem Bierutem, z Władysławem Gomułą, z Józefem Cyrankiewiczem, z Edwardem Gierkiem. Przede wszystkim bronił praw ludzi wierzących i Kościoła. Krytykował zło społeczne tkwiące w systemie. Przestrzegał racji stanu. Przewodniczył mądrze we wprowadzaniu odnowy soborowej w Polsce. Witął przedstawicieli Stolicy Apostolskiej, którzy doprowadzili do utworzenia zespołu do stałych kontaktów między Polską Ludową a Stolicą Apostolską. Uczestniczył w konklawe wybierającym Jana Pawła II i towarzyszył mu podczas I wizyty w Polsce w roku 1979.

Kardynał Wyszyński z wielkim zatroskaniem przeżywał robotniczy zryw w roku 1980. Z przedstawicielami „Solidarności” dzielił się osobistymi doświadczeniami, jakie wyniósł z duszpasterstwa syndykalnego we Włocławku przed wojną. Ostrzegał przed pochopnością i brakiem rozwagi. Bóg mu zaoszczędził ciężkich godzin stanu wojennego, okresu nie tylko cierpień, ale i wielkiego chaosu pojęć, niepewnej informacji, podnieceń, oskarżeń.

V. PERSPEKTYWY DLA MISJI KOŚCIOŁA DZIŚ

Komunizm o strukturach państwowych liczy 70 lat. Oddala się od rewolucyjnych źródeł i dziś mnoży wezwania o pokój. Jego ekspansja w świecie idzie innym rytmem. System dał rewolucję, zmiany, ale nie dobrobyt. Zanika kolonializm, kapitalizm wypracował formy obrony robotników, a bezrobotnym zapewnia egzystencję. Kapitalizm, stawiający na konsumizm, wprowadził świeckość życia publicznego w nie mniejszym stopniu niż socjalizm. Zetknięcie się

komunizmu z trzecim światem, z problemami ekonomicznymi o zasięgu globalnym spowodowało, że hasła rewolucyjne wymawia się pokorniej.

Coraz wyraźniej mówi się o trwałym istnieniu Kościoła w państwie socjalistycznym. Nie można tego podbudować cytatami doktrynalnymi. Argument muszą dać wierzący przez fakt społecznie wyznawanej wiary. Wymowa faktów z czasem brana jest pod uwagę w dialektycznym myśleniu.

Nadto: budzi się świadomość „solidarności rodziny ludzkiej”, a więc przekraczania barier, podziałów, a spotkania się na bazie tego, co łączy: natury ludzkiej. Prawa ludzi do wolności i sprawiedliwości wracają do ludzi w ustroju socjalistycznym z inną siłą. Trzeba na serio zatroszczyć się o egzystencję. Katolicy także patrzą na ziemię i dla poprawnego życia w społeczeństwie widzą przede wszystkim potrzebę zwycięstwa zasad moralnych. W tym punkcie — z konieczności — spotyka się wiara i ideologia ku budowaniu.

Pozostaje ideologiczny spór, który przeciwnicy Kościoła nazywają walką. Dobrze, że to określają tak zdecydowanie. Kościół chętnie podejmuje walkę o dobro i o prawdę, walkę w sferze ducha, która pozwala nie zasnąć i nie tracić swej tożsamości.

Walka toczy się jednak nie przeciwko człowiekowi. Otwartość Kościoła na ludzi i na wartości świata jest otwartością misyjną, apostołską. Kościół w Polsce nie zamyka drzwi przed ludźmi innych postaw. Oni mają prawo i możliwość postaw. Oni mają prawo i możliwość nawrócenia się, wejścia w misterium Kościoła, wejścia w niezwykłą dziedzinę miłości i łaski. Drogą do tej dziedziny jest wiara w Jezusa Chrystusa. Tej perspektywy Kościół w Polsce nigdy nie traci z oczu.

+ *Józef Kardynał GLEMP*
Prymas Polski

Stanisław Grygiel

„JESTEM posłał mnie do was” (Wj 3,14)

Ostatnie herezje i indyferentyzm

Kościół znajduje się zawsze w sytuacji trudnej. Mówimy o jego kłopotach nie po to, żeby biadolić, ale — żeby, zrozumiałwszy je, dostrzec siebie w Bogu, ku któremu idziemy. Na drodze zaś nigdy nie jest tak jak w domu u Ojca.

Kościół przeżywa obecnie jeden z trudnych etapów swojej drogi. Obiecane przygasło na horyzoncie, pożądanie rzeczy dusi nadzieję, pycha immanencji śmieje się z wiary, woła dominacji każe nazywać się miłością. Przywidywano ten etap od dawna. W 1671 r. Leibniz pisał do Arnaulda, że „wkrótce wielu ludzi będzie tylko zewnętrznymi chrześcijanami; złe i energiczne umysły będą pracowały nad tym, żeby zniszczyć wiarę, a ateizm i naturalizm będą ostatnimi herezjami”. Ale herezja jeszcze nie jest tym stanem, w którym porzuca się „wszelką nadzieję”. F. de Lamennais przytaczając wyżej cytowane słowa Leibniza w „*Essai sur l'indifférence en matière de religion*” mówi o produkcji ateizmu, jakim jest indyferentyzm; nim ateizm się kończy.

Indyferentyzm nie stanowi żadnej doktryny, niczego nie neguje ani niczego nie twierdzi. Utożsamia się po prostu z niedbałością o to, co najważniejsze dla człowieka — z niedbałością o prawdę. Brak troski o prawdę rzeczy i o prawdę człowieka, wypełniony obojętnością „na utratę swego istnienia i na grozę wiekuistych niedoli, to nie jest naturalne”, zwracał uwagę Pascal.¹ Indyferentyzm pozostaje w sprzeczności z naturą człowieka.

Troskę o prawdę, owo *in-tueri*,² zniszczył racjonalizm troszczący się o konstruowanie coraz wygodniejszego świata z doraźnie skutecznymi funkcjami i równań.

Opowiedziawszy się za racjonalizmem żyjemy w świecie nienaturalnej troski o wygodne funkcjonowanie; tłumi ona naturalną troskę o prawdę oraz Pamięć o Obiecanem. Dobro oderwane od prawdy

zostało zredukowane do wygodnych efektów funkcji, a my określając się przez „obcych bogów”, a nie przez Tego, którego jesteśmy Pamięcią, przestajemy istnieć *in se*, a zaczynamy istnieć coraz bardziej *in allis*. Uwikłani w sieć przypadków sami stajemy się jednym z nich: to, czym jesteśmy, przytrafia się nam w dialektycznej grze bodźców i reakcji. Każda dialektyka bazuje na braku tożsamości bytów. Dzięki temu brakowi można nimi grać równocześnie na „nie” i na „tak”, w zależności od koniunktury sytuacji. Dialektyka pogłębia brak świadomości, że jesteśmy bytami historycznymi, mającymi swój Początek i Koniec. Zamienia ją w świadomość formalnych zmian, że raz jestem „nie”, drugi raz „tak”, ale nigdy nie jestem sobą. Dialektyka odbiera człowiekowi Pamięć siebie samego. W dialektycznej szamotaninie coraz bardziej przestaje on wiedzieć, czym jest wolność i praca, a czym niewola i produkowanie cegły pod faraonским dyktatem, czym jest miłość, a czym wola dominowania, czym wygoda, a czym godność. Człowiek pozbawiony Pamięci nie wychodzi z terażniejszości, już nie mówię przez akt wiary w Obiecane, jak wychodzili Abraham i Mojżesz, ale ani nawet nie przez kulturotwórcze myślenie poznawcze. Muzy sztuki i nauk to dzieci Pamięci (Mnemosyne); z Pamięci tego, co Obiecane, a ku czemu wychodzimy przez wiarę, rodzi się największa sztuka i najgłębsze poznanie prawdy. Jeśli dziś Pamięć ta została rozbita i jeśli dominuje pamięć jedynie formalnych zmian, nie należy się dziwić, że sztuka zmarniała w formalizmie widzenia rzeczy a nauka w formalizmie myślenia kalkulującego nimi. To prawda, że człowiek żyje *arte et ratione*, ale — kiedy żyje nimi *in memoria et in fide*.

W człowieku, który traci Pamięć siebie, *agere* ustępuje miejsca dla *facere*, bo, *agere sequitur esse*, a jeśli *esse* idzie w zapomnienie, to i *agere* idzie tam za nim. Nasza tożsamość staje się wówczas zależna od *facere*, które wyrwane z podmiotu osadza się w takim albo innym systemie funkcjonowania. Problem naszej tożsamości zostaje zredukowany do wyniku walki o dogodniejszą pozycję w systemowej dialektyce „pan-niewolnik”. *Homo faber* musi zamieszkiwać świat zredukowany do terażniejszości oraz do formalizmu mającego jej dać sens. Na tym redukowaniu i na tym przymuszaniu osoby ludzkiej do terażniejszości polega *laicyzacja*. Laicyzacja to produkt myśli zmęczonej brakiem prawdy oraz woli wycieńczonej brakiem dobra. Myśli, której podrobiono prawdę, oraz woli, której skradziono dobro, pozostało jedynie ślepo reagować na przypadki. W świecie przypadków nie ma miejsca ani na wiarę, ani na nadzieję.

Człowiek odcięty od Obiecanej Ziemi Ocalenia brakiem wiary i nadziei przestaje działać (*agere*), a zaczyna w sposób szaleńczy konstruować (*facere*) szukając ratunku w rezultatach tego rodzaju aktywności. Myśl niewspaniało-myślna i wola nie-wola, zamknięta w terażniejszości tracą zdolność dialogu z Transcendencją;

z Początkiem i Końcem. Uciekając od Niej, zginają ludzi ku ziemi (*curvae in terras animae*, pisał któryś z rzymskich autorów o swoich współczesnych).

Ludzie zlaicyzowani to *zbirowisko materiału dla ideologii i dla siły*. Świat zlaicyzowany, nie wskazując na transcendencję człowieka, a nakazując tłumowi widzieć całość prawdy osoby ludzkiej w jej immanencji, stanowi *radykałne kłamstwo*. Dzieli człowieka w samej jego istocie; odrywa go od tego, czego jest Pamięcią. Człowiek bez Pamięci w pewnym momencie przestaje być ineteresujący; wstąpiwszy „do szeregu” jako jedna z nieskończonej ilości takich samych rzeczy, może już służyć za cegłę do budowy faraonskich piramid...

Europa nie chce pamiętać

Bezpośrednie wyzwanie rzuca dziś Kościołowi to, co się nazywa Europą, albo inaczej: tzw. świat zachodni.

W Liście do Przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy (2.I.1986) Jan Paweł II zwraca uwagę swoim współbraciom na szczególne znaczenie, jakie Europa posiada dla historii Kościoła oraz dla rozkrzewiania się wiary w świecie. Żeby więc, powiedzmy, *agere* Europy nie zgaśło, trzeba na nowo odkryć w jej kulturze to *esse*, które pozwoliło wierze zapuścić korzenie w człowieku europejskim tak głęboko i tak owocnie. Janowi Pawłowi II nie chodzi o budowanie jakiejś nowej Europy, ale o to, żeby ona odstoniła się sobie samej. Z pomocą Kościoła winna ona nasłuchiwać wezwania Boga i szukać zrozumienia Jego zamysłu, czyli zrozumienia siebie samej oraz swojego przeznaczenia w obecnym kryzysie domagającym się osądu i decyzji. W tym celu Europa musi *wzmocnić się kulturowo*, to znaczy musi zacząć *uprawiać wartości*, które otwierają człowieka dla tego, co nadchodzi. Tylko wtedy odezwie się w niej głos sumień.

Europa osłabiona kulturowo i religijnie, zredukowana do ekonomiczno-politycznych wartości, dzieli się coraz bardziej według logiki właściwej tymże wartościom. Kształtowana przez technologiczne i technokratyczne kalkulowanie, produkuje rzeczy *in infinitum* utrzymując ludzi w przypadkowej jedności z jednej strony ekonomicznego, z drugiej politycznego totalitaryzmu. Na miejsce prawdy stawia wyniki głosowania, tzw. wolę większości, albo wolę oligarchicznej grupy. I nie wiadomo, która z tych dwóch form negacji prawdy bardziej gwałci osobę ludzką. Kalkulująca myśl nie pojmuje świadectw dawanych prawdzie przez osoby, niejednokrotnie wbrew całym społeczeństwom; zapatrzona w doraźne powodzenie nie widzi, iż historia uczy także, że świadectwa zwyciężają „po wiekach”, mimo że „za życia” ludzi, którzy je dają, nie odnoszą one sukcesów.

Myślą oderwaną od prawdy a wolą pozbawioną dobra można manipulować demokratycznie, oligarchicznie, lecz zawsze po tyrańsku. Wyliczam te sposoby niszczenia człowieka za Arystotelesem.

Brak osobowego świadectwa, codziennie dawanego prawdzie, zdradza, że jednostki nie umieją rządzić się sobą. Scalane siłą w przypadkową jedność, nawet jeżeli resztkami myśli wspomną sobie jeszcze o prawdzie tego, co jest, to brak im osobowej mocy, żeby móc połączyć swoje myślenie ze swoim indywidualnym i społecznym życiem. Nie panują nad sobą. W konsekwencji rządzą nimi „trafy” (Norwid). W przypadkowej jedności wszystko staje się przypadkowe, bo wszyscy i wszystko istnieje *in alio*, które także jest przypadkowe. Przekładkowe staje się życie małżeńskie i rodzinne, owszem, tutaj znajdujemy tej przypadkowości najwięcej. Jakże może kogoś stać na dawanie świadectwa prawdzie w społeczeństwie, jeżeli nie stać go na nie we własnym małżeństwie i we własnej rodzinie?

Europa straciła wspólny język. Straciła go na skutek rozwiązania swojej kulturowej i religijnej tożsamości w sposób scjentystyczny, jakby to był zwykły techniczny problem. Rozwiązuje go według ekonomiczno-politycznych kryteriów, obcych oczywistości prawdy. Wytworzyła sobie język wiotki, bo niepokrewny prawdzie. Wyrasta on nie z doświadczenia tego, co jest, lecz z wykalkulowanej platońskiej *doxa*, do jakiej Europa sprowadza rzeczywistość. Język słaby, nieprzekonywujący musi sprzymierzać się z siłami zdolnymi do gwałtu. W jego słowach nie ma prawdy, która wzywa do heroizmu, nie ma w nich ludzkiego losu, nie ma w nich dramatu wolności. Język *pozbawiony myśli* rozбивa się na wiele języków (wieża Babel); każdy funkcjonuje w innym systemie. Wspólny jest im tylko formalizm.

Tymi słówkami języka — bo jak inaczej nazwać takie języki? — rządzą jednakowe formalne reguły matematycznie poprawnego funkcjonowania. Tylko one pozostają tym, którzy zrezygnowawszy z poznania (*episteme*) tego, co jest, zamykają się w jaskini skazując się na konstruowanie opinii i hipotez (*doxa*).

Skuteczność konstrukcji „niewolników” wprawia niejednokrotnie w kompleks tych, którzy zawierzyli prawdzie i żyją nadzieją, każącą im czekać na jej konsekwencje. Zdarza się, że nawet ci, którzy wyszli z jaskini immanencji do Boga zupełnie innego od bogów, porażeni skutecznością hipotetycznego kalkulowania przenoszą się do jaskini, gdzie usiłują zrekonstruować swoją wiarę. Ale wiara w jaskini może być tylko *cieniem* na murze, jedną z wielu hipotez-opinii. Wiara w jaskini może być tylko *doxą*. Ostoi się tak długo, jak długo pozwolą jej formalne reguły poprawnego funkcjonowania rządzące hipotezami — owymi cieniami na murze jaskini.

Myślę, że w ten sposób wiara w człowieka oraz wiara w Boga z aktu, w którym wszelki akt poznania znajduje sens i wręcz uzasadnienie, a nawet możliwość bycia, z aktu, w którym poczyna się *Exodus*

z niewoli mniemań ku wolności z prawdy i z dobra, przeradza się w Europie w hipotezę szukającą uzasadnienia i sensu w innych aktualnie obowiązujących hipotezach. Przeradza się w fideistyczny akt opcji, stanowiący także integralny element *doxy*.

Utrata wspólnego języka odślania utratę *daru jedności*, tej jedności, jaką jest sama osoba ludzka, żyjąca wiarą, nadzieją i miłością, oraz tej, jaką jest wspólnota osób. Daru jedności nie znajdziemy wśród niewolników w jaskini skupiających swoją uwagę na cieniach hipotez. Każdemu bowiem inny cień przesłania rzeczywistość.

Jedność przychodzi do tych, którzy *in principio* swojego istnienia zdobywają się na akt akceptacji tego, co jest, tak, jak ono jest. Jedność przychodzi do ludzi *wolnych od prze(d)sądów*, którymi są właśnie opinie-hipotezy rzucane apriorycznie na ekran oddzielający niewolników od rzeczywistości. Nie ma jedności bez wolności. Tylko ludzie wolni spotykają się w prawdzie tego, co jest, wymierzając jej sprawiedliwość. Ludzie wolni spotykają się w swoim sprawiedliwym *agere*. Niewolnicy mogą się spotkać jedynie w chwilowej zbieżności swoich opinii ze względu na wspólny aktualnie kierujący nimi interes. Mogą się spotkać w swoim *facere*, ale tylko *przypadkowo*, to znaczy poprzez przypadkową zbieżność rzeczy, w których przebywają. Istnieć *in aliis* znaczy przestać być podmiotem, a przestać być podmiotem znaczy stać się niezdolnym do przyjęcia jakiegokolwiek daru.

Jedność przychodzi do ludzi od strony prawdy jako dar, którego autorem może być tylko ten, kto prawdę tę myśli stwórczo. Jedność daje Bóg. Sami nigdy jej nie zrealizujemy. Możemy ją natomiast zniszczyć.

Jedność jako dar zawsze będzie naszym zadaniem. Zawsze możemy ją tylko otrzymywać. Prawda bowiem utożsamia się z danym *factum* będącym równocześnie *faciendum*. Idąc ku niej (*agere*) otrzymujemy ją. Właśnie tego nie rozumieją niewolnicy w jaskini; usiłując skonstruować prawdę rzeczy (*facere*) rzucają na nie cienie-hipotezy. Zastaniają nimi to, co jest. Niewolnik to ten, kto stracił zdolność przyjmowania daru, co jest równoznaczne także z utratą zdolności bycia darem.

Ludzie wolni od prze(d)sądów, przebywający — wiarą, nadzieją i miłością — w prawdzie tego, co jest, mówią jednym językiem: językiem ojczystego domu odślaniającym stwórczą Myśl Ojca. Zapominają ten język, kiedy emigrują z prawdy zbyt leniwi, zbyt zniewoleni, żeby móc jej sprostać.

Europa nigdy nie była, bo być nie mogła, spełnioną jednością. Ale był czas, kiedy ją przyjmowała. Dziś natomiast skazawszy się na konstruowanie hipotez, m.in. o sobie, skazała się także i na konstruowanie jedności dla siebie. Jaka hipoteza, taka i jedność! Jesteśmy świadkami konstruowania jedności Europy już nie tylko wbrew jej kulturze, ale także wbrew geografii. Mamy do czynienia z „jedno-

ściami” współników w interesach, co nazywa się realizmem politycznym.

Kto broni dzisiaj człowieka? Ten, kto wzmacnia jego myśl, tak żeby on mógł wyjść ze świata hipotetycznych mniemań i wiązać się coraz mocniej z prawdą tego, co jest. Broni człowieka, kto budzi jego Pamięć Obietnicy ocalenia. Bronią więc człowieka *poeci*, którzy w tym „żałowym czasie” (F. Hölderlin, *Chleb i wino*) usiłują

*Piorun ojca, Jego samego
Uchwycić własną ręką, i wręczyć ludowi
Dar nieba, spowity w poezję*

(F. Hölderlin, *Jak w dzień święta*)

Bronią człowieka przede wszystkim *święci*, którzy razem z poetami budzą w ludziach przebywających w różnych kulturach osobową tożsamość. Bronią człowieka *sprawiedliwi*, którymi Abraham chciał zastąpić niesprawiedliwe miasta.

„Nawróciwszy się utwierdzaj swoich braci!” (Łk 22,32)

Jan Paweł II został posłany, żeby umacniać braci w wierze. Do jego zadania należy więc także budzenie Pamięci w ludziach oraz obrona ich prawa do tego, czego są Pamięcią: prawa do Początku i do Końca, albo inaczej: prawa do *agere*, które *sequitur esse* człowieka *stwarzane i wskrzeszane z martwych*.

W nauczaniu Jan Paweł II wychodzi od doświadczenia człowieka, które interpretuje w perspektywie Początku i Końca. Widzenie osoby ludzkiej w świetle Początku i Końca stanowi *fundamentalną zasadę* jego myślenia o człowieku. Tylko poprzez nią wolno dotykać osobę ludzką! Kto zbliża się do człowieka poza tą zasadą, zbliża się do *sacrum* w butach opinii i kalkulacji. Profanuje ziemię świętą, na której rośnie Gorejący Krzew Tożsamości „jestem!” człowieka. W każdym z tych Krzewów goreje „Jestem!” Boga danej osoby. W konsekwencji obrona praw człowieka utożsamia się z obroną praw Boga; prawa człowieka mają bosko-ludzki charakter. Może właśnie dlatego ludzki, że boski. Zobowiązują Boga i człowieka do *wzajemnego objawiania się sobie*.

Objawiać się w języku łacińskim znaczy także *ap-parere*; stąd *apparitio*. Słowo *ap-parere* powstało ze słów *parere* oraz *ad*. Mówi więc ono o ukazaniu się kogoś komuś, o jakimś ukierunkowanym działaniu (*actio recta*), o byciu kogoś dla innych *rozumiałym* i *posłusznym* (*parere alicui*). Nawiązuje do greckiego *par-ousia*. Staję się dla kogoś *rozumiały*, kiedy odślaniam mu stanowiącą mnie prawdę. Jestem wówczas *posłuszny* prawdzie, a moje działanie (*agere*) objawiające moją prawdę jest działaniem *słusznym*.

Pierwotna relacja tego rodzaju bycia *rozumiałym* i *posłusznym* ma miejsce pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Przy czym „w tym

przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłowal” (1 J 4,10). Być zrozumiałym i posłusznym znaczy *być darem*. I tego bycia darem zarówno ze strony Boga jak i ze strony człowieka broni Jan Paweł II.

Mówiąc o byciu posłusznym prawdzie i o byciu zrozumiałym przez to posłuszeństwo dotykamy istoty *dialogu*. W dialogu stajemy się zrozumiałymi dla innych oraz dla siebie samych słuchając stanowiącej nas prawdy, tej, której jesteśmy Pamięcią. Słuchając jej uważnie będąc jej posłuszny, człowiek staje się coraz bardziej *podmiotem*. Podmiotowość człowieka i prawda tworzą jeden z centralnych motywów nauczania Jana Pawła II.

Dialog posłuszeństwa i zrozumiałności uwalnia człowieka od wszystkiego, co jest przedmiotem; *ab-solvit eum*. W tym sensie bycie posłusznym prawdzie — ostatecznie myślącemu ją Bogu — oraz bycie zrozumiałym dla innych utożsamia się z byciem *ab-solutus*; Jan Paweł II broni człowieka jako właśnie takiej *absolutnej* rzeczywistości. Ale, jak łatwo zauważyć, jego antropocentryzm posiada teistyczną naturę.

Kiedy człowiek jest *ab-solutus*, jest *wolny*. Nie słucha przedmiotowych konieczności, nie opiera na nich swojej zrozumiałności, lecz odpowiada Komuś dalszemu od najdalszej z nich, *obecnemu* tu i teraz *w nim samym*.

Broniąc wolności człowieka Jan Paweł II wchodzi w konflikt z ekonomiczno-politycznymi siłami, które odmawiają osobie prawa do odpowiadania w wierze, w nadziei i w miłości objawieniu się Boga oraz objawieniu się innym osobom. Siły te ideologizują swoje hipotezy skonstruowane na temat człowieka, redukują go do jakiegoś przedmiotu i na nim opierają zrozumiałność jego osoby. Każą człowiekowi być posłusznym strukturze tegoż przedmiotu, a ostatecznie temu, kto go posiada. Obrona wolności, przypomina Papież, nie polega na przeciwstawianiu ideologiom jakiejś innej, szczególnej ideologii, ale na wyprowadzaniu człowieka przez wiarę ze świata jakiegokolwiek ideologii i na prowadzeniu go w stronę obietnicy według tego, jakie jest ludzkie serce oraz ta Miłość, jaką Bóg obdarzył nas w swoim Synu.

Jan Paweł II mówi stanowcze „nie!” wszelkim totalitaryzmom, także i tym, jakie mogą pojawić się w teologii. Nikt nie jest właścicielem osoby ludzkiej, nawet Bóg nie traktuje jej tak, jak traktuje się przedmiot. Dzięki temu człowiek tworzy i usprawiedliwia historię, a nie historia — człowieka. Historii nie produkuje jakiś mechanizm „dziejowych praw”; ona jest dokonywaniem się Początku w osobach ludzkich. Początek i Koniec stanowią *horyzont historii*. One są „*Ośrodkiem historii i wszechświata*”, a ponieważ ten ośrodek znajduje się w Chrystusie, historia ani wszechświat nie mogą połączyć człowieka.

Gdzie ginie wolność, tam zaraz pojawia się dialektyka niewolników, z których jedni funkcjonują jako hipoteza „pana”, a inni jako hipoteza „niewolnika”. Jan Paweł II ma ich wszystkich przeciwko sobie. Każdy następca Piotra musi mieć odwagę, której nie wytłumaczy się inaczej jak tylko darem Ducha Świętego.

Konieczność odwagi dla obrony wolności widział doskonale Perykles (czy raczej Tukidydes); w mowie do Ateńczyków wygłoszonej nad zwłokami poległych w pierwszej bitwie wojny peloponeskiej zwrócił im uwagę, że szczęście przychodzi do ludzi wolnych, a wolność polega na wspaniałomyślnej odwadze, pozwalającej nie cofać się nawet przed ryzykiem śmierci na wojnie.

Istotę i źródło tej wspaniałomyślnej odwagi Jan Paweł II widzi w Chrystusie. „Otwórzcie drzwi Zbawicielowi!” wzywa współbraci. „Nie bójcie się!” Właśnie wtedy, kiedy łodzią miotały fale, apostołowie usłyszeli słowa: „Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się!” (Mt 14,27).

Żeby chrześcijanin był chrześcijaninem

Obecny pontyfikat charakteryzuje podstawowa troska, żeby chrześcijanie byli chrześcijanami, to znaczy — żeby trwali w jedności z żywym Chrystusem, a nie z jakąś choćby bardzo wzruszającą o Nim opinią. Będąc z Chrystusem osoba ludzka umieszcza się w centrum świata oraz historii: „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest Ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości” (*Redemptor hominis*). Bez tego „Ośrodka” historia i wszechświat wpadają w chaos, w którym ludzie, zredukowani do sytuacji egipskiej, ulegają ekonomiczno-politycznym działaniom faraonów. Wykorzeni z prawdy, grzęzną w doświadczeniu braków i potrzeb, które każą im „kłaniać się Okolicznościom”, a „Prawdom [...] [żeby] za drzwiami stały”.³

Chrystus wchodzi w tożsamość człowieka. Jan Paweł II przypomina stale Europejczykom, że Jezus wszedł także w ich kulturową tożsamość, i to tak dalece, że bez Niego już nigdy nie rozumieją siebie. „Europa nie mogłaby odejść od chrześcijaństwa, tak jak odchodzi się od towarzysza podróży, kiedy ten stanie się obcy, bo człowiek nie może porzucić swoich racji życia i spodziewania się bez popadnięcia w dramatyczny kryzys”, mówił Papież do biskupów podczas V Sympozjum Rady Konferencji Biskupich Europy, w dniu 5.X.1982 r. Nie może ich porzucić, ponieważ „słowo tam, gdzie ono — chociażby pośród wszelkiego rodzaju przeciwności — wejdzie w głębię świadomości jakiegoś narodu i zostanie przezeń przyjęte, określa na zawsze jego samoświadomość oraz świadomość jego historii. Słuchając słowa Bożego naród rozpoznaje swoją prawdziwą

tożsamość”. Tak mówił Jan Paweł II do Łotyszów w czerwcu 1986 r. z okazji 800-lecia chrześcijaństwa w ich kraju.

Piotr — ten wieczny Piotr — jest postacią *fascynującą*. Niejako z urzędu zna on prawdę człowieka sięgającą wyżyn samego Boga — Jego stwórczo-zbawczej Miłości. To on wyznał i wyznaje: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego! „Ty słowa żywota masz!” A równocześnie Piotr znał — i ciągle zna — swoją słabość; umiał i umie nad nią płakać (por. Mt 26,75). Norwid powiedziałby, że

„Czar jego słów i wzięcie urzeka,
Nie znastwem ludzi, jakby ziarna w plewie,
Lecz — znajomością *siebie... i Człowieka!*”

(*Szlachcic*)

Piotr wie, *kim* jest Krzew Gorejący i *czym* on się staje, kiedy przestaje płonąć. Jego świadomości, że Bóg jest wielki, towarzyszy świadomość własnej małości. Ale właśnie po wyznaniu Piotra: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny”, Chrystus powiedział mu: „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił” (Łk 5, 8—10).

Wierzymy w Chrystusa, w którego uwierzył Piotr. *Credimus in quem credidit Petrus*, pisał św. Augustyn.⁴ Wiarygodność naszej wiary jest ze wspólnoty z jego wiarą. Wiarygodność naszej „znajomości *siebie i Człowieka*” bierze się ze wspólnoty z nim.

Tajemnica osoby Piotra! W niej ujawnia się tajemnica i wielkość każdej osoby. Podstawowy akt człowieka, akt objawienia się w miłości, w nadziei i w wierze, stanowi tak dalece osobową rzeczywistość, że nie może on być poddany żadnej *nieosobowej weryfikacji*. Weryfikować go może tylko jednoosobowe wyznanie wiary w Osobę Boską Boga-Człowieka. Wiara, nadzieja i miłość nie produkują prawd, nie można ich więc weryfikować z pomocą przedmiotów.

W tajemnicy osoby Piotra odśłania się chrześcijaninowi jeszcze wyraźniej komunionalny charakter osoby ludzkiej. Jej *agere* będzie zawsze komunionalne, albo go nie będzie wcale, bo takim jest jej *esse*, podczas gdy *facere* może mieć miejsce w samotności. Poznanie prawdy dokonuje się w *agere*, jest więc i ono aktem komunionalnym. Dostrzegł tę prawdę osoby ludzkiej Platon. W sławnym Liście VII pisał, że poznanie zasad staje się naszym udziałem nagle, ale po długim życiu we wspólnocie z innymi. Sokrates powiedział swoim sędziom, że nie zdoła przekonać ich o prawdzie swoich słów, ponieważ za mało z nim przebywali.

Jeśli tak mają się rzeczy z osobą ludzką, to chrześcijanin musi pozostawać we wspólnocie z Piotrem, żeby ocalić się jako osoba. W przeciwnym razie będzie wierzył w samotności skazując się na przedmiotowe weryfikacje swojej wiary, nadziei i miłości. Tym gorzej, jeśli weryfikacje te będą miały teologiczny charakter.

„Cała rzecz jest, mnie się tak zdało wyczytać, że prorokujemy i *con-templujemy* nie przez Kościół (*con-templ-templum-atio* — *z-kościelanie*), to jest bez włożenia rąk, to jest nie przez mediację posłuszeństwa — *mais immédiatement par la nature de nos souffrances et de verve poétique* — stąd zdaje mi się to pomieszanie języka anielskiego dobrych ze złem, z fałszem podchwytyjącym pychę osobistą. Byłoby, oj, byłoby mi o czym mówić, nad czym płakać, za co pokutować!”⁵

Wzmacniając wiarę człowieka Jan Paweł II wzmacnia równocześnie jego myśl, która zmarniała. Nie stawia bowiem pytań o rzeczy zasadnicze. W konsekwencji robi wiele hałasu o nic. Szumi kalkulacjami. Nie pyta o zasady, nie troszczy się o prawdę. Wola zaś pozbawiona prawdy gubi się w kompromisach, w grze o równowagę interesów i sił. Ulega „znerwicowaniu”. Człowiek zamieszawszy w tym szumie gier przestaje pracować.

Heroizm i godność

Myślenie troszczące się o prawdę z natury rzeczy jest *myśleniem heroicznym*; domaga się ono heroizmu od całego człowieka, ponieważ prawda będąc tym, co już jest *factum*, jest zarazem tym, co jeszcze jest *faciendum*. Pytający o prawdę dalej aniżeli tylko do ...stosu (jak mawiał Erazm z Rotterdamu) „to taki jeden, nie tyle elegant, ile oberwaniec, który o nic innego nie dba, tylko o prawdę. A jednak trzeba odpowiedzieć temu człowiekowi”,⁶ mimo że uważa się go za naiwnego, a może nawet za wręcz nie wychowanego.

Mocą swojego posłania Jan Paweł II musi ryzykować, że w „dobrze myślącym” towarzystwie ludzi „poważnych”, redukujących wszystko do egipskiego czosnku i cebuli, będzie traktowany jak ten „nie tylko elegant, ile oberwaniec”, który dba tylko o prawdę osoby ludzkiej i prawdę wszechświata. Stoi on wobec nielada zadania. Mając wzmacniać naszą wiarę, musi przywrócić wpierw naszą myśl rzeczywistości, z którą związek decyduje o byciu albo nie byciu samej myśli. Heroiczne myślenie bowiem nie stanowi właściwości czystego rozumu, lecz — osoby. Człowiek bowiem, a nie ta czy inna jego część, poznaje prawdę. Prawda dotknięta przez część człowieka ucieknie od niego, on sam zaś zostanie z czymś w rodzaju półprawdy, niebezpieczniejszej od kłamstwa. Półprawdy i kłamstwo nie wymagają heroizmu. Bez heroizmu człowiek nie sprostą temu, co jest, podczas gdy półprawdom i kłamstwu nie sprostą bez tchórzostwa.

Nie zdobywając się na heroizm człowiek traci *godność*. Bo godność jest z prawdy i z dążenia do niej.

Człowiek zachodni, pełny formalnie poprawnej *doxa*, pogrążony w wątpliwościach, ani sam nie *jest prowadzony do prawdy*, ani tym bardziej on nikogo do niej *nie prowadzi*. Po grecku powiedzielibyśmy,

że człowiek taki nie *agei* do prawdy. Prawda jest mu zadana, stanowi więc jego *przyszłość*. Dlatego słowo *agei* przybiera formę czasu przeszłego, *akso*, i poprzez nią określa człowieka zmierzającego w stronę przyszłości, do której przynależy: *aksios*. W języku łacińskim przetłumaczono to słowo jako *dignus*, czyli *godny*. Obecna w człowieku prawda, ku której on zmierza, stanowi *oś* jego istnienia, czyli po grecku *akson*, a po łacinie *axis*. Człowiek istniejący wokół osi-*akson* przebywa w ładzie, staje się dla siebie oraz dla innych *oczywistością* dającą punkt odniesienia i punkt wyjścia. Staje się pewnością, co Grecy wyrażali słowem *aksioma* a Rzymianie *dignitas*. Właśnie z tego zawierzenia prawdzie wyrasta *godność* osoby ludzkiej; być prowadzonym przez prawdę i samemu do niej prowadzić!

Prawda zatem, której człowiek zawierza, musi być osobowej natury. Pierwsze zdanie encykliki *Redemptor hominis* wyznające wiarę w Chrystusa jako tego, który jest „Ośrodkiem wszechświata i historii”, już powiedziało, że pontyfikat Jana Pawła II będzie takim wyznaniem wiary w Boga-Człowieka, żeby w Kościele mogła jak najpełniej dojść do głosu *godność* osoby ludzkiej.

Powiedzieliśmy, że Jan Paweł II wzmacniając naszą wiarę musi wzmacniać także naszą myśl. A więc prowadząc nas do prawdy, jaką jest dla nas Chrystus, musi nas także prowadzić do prawdy najzwyklejszych rzeczy — do prawdy chleba, do prawdy kwiatu, do prawdy powietrza i wody... Musi nas uczyć odkrywać w nich na sposób Biedaczyny z Asyżu ich podmiotową prawdę. Indyferentyzm, jakim skończył się ateizm, dotyczy ostatecznych prawd stanowiących o losie człowieka, dotyczy jednak także prawd stanowiących o każdym bycie, o tym kwiecie, o tym chlebie, o tej wodzie... Człowiek indyferentny w nikim ani w niczym nie widzi prawdy czyniącej go w większej lub mniejszej mierze podmiotem. A dzieje się tak dlatego, że ten człowiek nie odnosi ani siebie, ani żadnego innego bytu do nieprzedmiotowej Transcendencji. Z żadnym więc nie pozostaje w komunii; zatrzymuje się przy nich jak przedmiot przy przedmiotach. Nie myśli ani siebie, ani innych, jeśli wolno tak powiedzieć, ku Transcendencji. Nie *agei* ku przyszłości Prawdy. Innymi słowy: nie myśli *aksio-logicznie*. Nie myśli heroicznie, ponieważ nie myśli *godnie*.

Wyznanie wiary w Chrystusa przez Jana Pawła II strzeże bosko-ludzkiej prawdy osoby ludzkiej; jest nieustannym *in-tueri* wchodzącym wewnątrz człowieka poprzez Chrystusa, który jeden wie, co znajduje się wewnątrz nas wszystkich. W tej perspektywie widzimy w nim, następcy Piotra, szczególne *aksioma* — *dignitas*. „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę, ale Ja proszę za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci” (Łk 22, 31—32). Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II tak stanowczo broni nie tylko wiary, ale i samej teologii przed sprowadzaniem ich do *doxa* z jaskini niewolników. Wolność

osoby nie polega na myśleniu czegokolwiek, ale na myśleniu *aksjologicznym*. Już nie mówię teolog, ale nawet filozof musi stąd wyciągnąć wnioski dla siebie.

Praca osoby ludzkiej

Mocą swego postania, mocą nieustannego *in-tueri* strzegącego prawdy człowieka Jan Paweł II buduje *ethos wolności*. Budujemy go z nim. W łączności z jego pracą nasza praca nabiera mocy w stosunku do faraonów. Nie można już używać jej jako narzędzia zniewalania człowieka, ponieważ w jej *facere* zbyt wielka jest obecność komunionalnego *agere*.

Pracować w ethosie aksjologicznej wolności znaczy nieustannie nawracać ku jego „Ośrodkowi”; nie zatrzymywać się przy niczym, lecz wszystko prowadzić ku osobowej Transcendencji. Kto tego nie robi, nie pracuje, lecz jedynie wytwarza przedmioty, zatrzymując siebie samego w ich immanencji. Wszelka zaś immanencja zamknięta w sobie to *obscenum*, a słowa, które w nim grzęzną, stają się zwyczajną pornografią.

Jan Paweł II broni prawdy pracy przed zniszczeniem, jakim jej grożą filozofie tzw. *praxis*. *Praxis* zamknięta w sobie, czyli jakieś praktyczne *obscenum*, pozbawione *ortodoxii* właściwej ethosowi aksjologicznej wolności, zamienia się w faraonską *ortokrację*. Faraon tak zniszczył pracę Żydów, że mógł nią karać ich i używać jej jako narzędzia trzymania ich w poddaństwie. „Pracy można [...] używać *przeciwko człowiekowi*. [...] można go karać obozowym systemem pracy [...], można z pracy czynić środek ucisku człowieka [...], można wreszcie na różne sposoby wyzyskiwać pracę ludzką, czyli człowieka pracy”.⁷ Swoją encykliką *Laborem exercens* Jan Paweł II dokonał wielkiego aktu obrony pracy ludzkiej oraz człowieka przed zniewoleniem go przez formalizm produkującego *facere* oraz przez siły umiejące korzystać z tego formalizmu.

„Praca jest to oryginalność”, pisał Norwid. „Praca jest tak dalece samodzielnością, iż najemnik ulicę brukujący, jeśli tylko tak jak drudzy ręką rusza, a nie wkłada w robotę swego oryginalnego akcentu... to próżniak... i doświadczony dozorca pracy oddała go (...). Jakkolwiek postawisz taką pracę piramidy, o których też ledwo że wiemy, co są — jednakowoż nie postawisz taką pracą na nogi chromego narodu ani Laonidasowej falangi”.⁸ Źródło oryginalności pracy znajduje się w *esse*, do którego *facere* ma dostęp jedynie poprzez *agere*. *Agere* jest tworzeniem *poetyckim*, *facere* — o ile w nim uczestniczy.

Praca osoby pozbawiona swojej istoty, przeżarta świadomością, że wszystko może być „tak”, ale równocześnie — że może być i „nie-tak”, zamyka człowieka w *dialektycznej bezmyślności, właściwej*

wszelkiemu zatrzymaniu się w immanencji. Z tego względu dialektyczna bezmyślność to zasada pornograficznego obscenum. W niej człowiek rozpróżniacza się i zastępuje pracę formalizmem niejednokrotnie bardzo precyzyjnego funkcjonowania, a ratuje się przyjemnością.

Praca, owo nieustanne aksio-logiczne istnienie ku „Ośrodkowi”, owa wierność prawdzie, domaga się od człowieka wzmocnienia wpiery swojej myśli. Człowiek

„Wyrobić musi wpiery: *umysłu stałość.*

sił bez niej, ciągu bez niej nie ma — nie ma zysku”.

(C. K. Norwid, *Co począć?*)

Bez stałości umysłu kultura degeneruje się w to, co kiedyś nazwałem „produkturą”, w której nauczysz człowieka,

„By jednym krokiem się przerzucił

Z historii jatek krwawych do warsztatów,

Nauczysz, by tak się śmiał, jak zasmucał,

Wybawisz naród... lecz automatów!

— Będą tam, zamiast rozwinięcia rzeczy,

Takie, owakie *fazy* gorączkowe —

Po tej, co *twierdzi*, ta druga, co *przeży*:

Obydwie warte tyle, ile nowe!

I wszystkie razem w tym tylko zdradliwe,

Że każdej naprzód zmierzona jest trwałość,

I wszystkie zawsze w końcu nieszcześnie”.

(C. K. Norwid, *Praca I*)

Sprawiedliwość i wojna

Broniąc wolności człowieka, jego pracy, Jan Paweł II broni *sprawiedliwości*.

Człowiek wyzyskuje człowieka dezorganizując stosunek pomiędzy *agere* a *facere* stanowiący o jego pracy. W ten sposób wraz z *agere* ulega zniszczeniu *esse* osoby ludzkiej. Człowiek pozbawiony swojego *esse* oraz właściwego mu *agere* zostaje osadzony w systemie, w którym funkcjonuje według przyjętej tam logiki określonych interesów: jest przypadkiem tkwiącym w przypadku, o którym decydują nie wiadomo jakie siły. Zredukowanie osoby ludzkiej do *haberi* i *habere*, do *posiadania* w ramach *bycia* *posiadającym* stanowi *radykalną niesprawiedliwość*.

Radykalna niesprawiedliwość wynika z odcięcia osoby ludzkiej od Transcendencji, jaką jest Bóg. Człowiek bowiem jest podmiotem w tej mierze, w jakiej się z Nim utożsamia. Im bardziej odsuwa się od Niego, tym bardziej *redukuje się do sytuacji*. W radykalnej niesprawiedliwości widzę *wojnę wydaną osobie ludzkiej*. Nie została mu wymierzona *sprawiedliwość* i on sam, nie usprawiedliwiony, nie

wymierza jej innym. Wojnę wywołują niewolnicy, to znaczy ludzie zredukowani do sytuacji.

Pokój natomiast czynią ludzie *sprawiedliwi*, to znaczy ludzie *wolni*. Dzięki nim maleje *chaos* — owa *przeźrezeń niesprawiedliwości*. Kto chce pokoju, musi bronić wolności. Jan Paweł nie przestaje przypominać tej oczywistości.

Przypomina on rządzącym, że państwa nie przestrzegające praw osoby ludzkiej do pracy dla stanowiącej je prawdy wydają wojnę człowieczeństwu w ludziach. Mamy tu do czynienia z tym, co nazwałbym istotą państw wojennych. Tylko te państwa, które wydały wojnę własnemu społeczeństwu, wydają ją także innym społeczeństwom. Jan Paweł II ciągle zwraca uwagę, że *zło wojny* leży w tym, iż jest ona wydana samemu aktowi stworzenia — *prawdzie* oraz *miłości*. Wojna niszczy stwórczą Miłość i Myśl Boga. Pacyfista, który nie sprzeciwia się wojnie aż na tym poziomie, przygotowuje wojnę, jeśli już nie czyni.

Pokoju zatem nie należy utożsamiać z jakimś przedmiotem; dlatego nie wolno go traktować jako elementu przetargu. Pokój pojawia się wszędzie tam, gdzie człowiek szanuje aksjologiczną godność człowieka. Pokoju nie broni ten, kto broni... pokoju, ale ten, kto broni wartości, bez których osoba ludzka nie może istnieć godnie. Ale ten, kto broni wartości, z którymi przychodzi do nas pokój, musi być przygotowany, że będzie mu wydana... wojna. Atena, córka Zeusa, opiekunka filozofów, uczonych, opiekunka miast oraz ich mieszkańców, obdarzająca ludzi oliwną gałązką pokoju, nosiła zbroję. Fidiasz włożył w jej dłoń Nike, boginię zwycięstwa, ale drugą jej rękę oparł na tarczy, spod której wyzierał wąż. W historii, która jest, niestety, rzeczywistością wojenną, mądrość grecka przybrała kształt rycerza broniącego ludzi oraz ich praw. Przybrała go pod wpływem chrześcijańskiego ducha pokoju. Brak rycerzy, myślących heoricznie, bo aksjo-logicznie, zwiększa groźbę wojny. „*Bitwy dlatego tylko bywają, iż heroizm nie bywa pierwaj na wszystkich polach życia praktykowanym. Stąd bitwy są chirurgią, ale nie medycyną!*”⁹

Pokoju nie czyni się lekkomyślnie. Znał dobrze pacyfistyczną lekkomyślność Jeremiasz. Wołał on: „Upadek ludu mojego chcą lekkomyślnie uleczyć. «Pokój!» ogłaszając — «Pokój!», podczas gdy nie ma pokoju. Czyliż się może zawstydzą, że popełnili okropność? Bynajmniej nie chcą się wstydzic, rumieńca nie znają. Więc też z poległymi polegną” (Jr 6,14). Musi skończyć się katastrofalnie to, że „sprawiedliwy ginie, a nikt się tym nie przejmuje. Bogobojni ludzie znikają, a na to nikt nie zwraca uwagi” (Iz. 57,1).

Jan Paweł II nie zadowala się militarną ciszą, chociaż i do niej wzywa. Wie bowiem, że „Kiedy [...] będą mówic: «Pokój i bezpieczeństwo» — tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada, jak bóle na brzemienną i nie ujdą” (1 Tes 5,3). Znamienne, że owo niespodziane

przyjście zagłady św. Paweł nazywa „dniem pańskim”, który „przyjdzie, jak złodziej w nocy” (1 Tes 5,2). Dla Jana Pawła II pokój ma jedno imię: Chrystus! Usłyszeliśmy to od niego w Asyżu.

Pokój, utożsamiający się z *aksioma* osoby, czyli z jej pozostawianiem w komunii z „Ośrodkiem wszechświata i historii”, nie usuwa automatycznie wojen, lecz jest czymś, co trwa w *agere* ludzkiej wiary, nadziei i miłości nawet wtedy, kiedy szaleją wojenne zawieruchy. Broniąc takiego pokoju Jan Paweł II nie wchodzi w politykę w sposób polityczny. W konsekwencji ma on przeciwko sobie wszystkie rządy w tej mierze, w jakiej one nie budują życia społecznego w *ethosie* aksjo-logicznej wolności człowieka. Kto nie pracuje w perspektywie „Ośrodka wszechświata i historii”, sieje wiatr, z którego będzie wojna.

Jan Paweł II wzywa wszystkich, aby wychodzili z radykalnie niesprawiedliwej dyktando niewoli i wspólnie, a nie przeciwko sobie nawzajem, budując dobrem *ethos* wolności szli ku prawdzie, do której wszyscy przynależą. Człowiek miażdżony przez niesprawiedliwość zwycięży ją pod warunkiem, że nie zareaguje na nią własną niesprawiedliwością. Musi być tak dalece wolny, żeby móc bronić wolności własnego kata. „Zło dobrem zwyciężaj!” Te słowa Jana Pawła II padają z wyżyn sumienia.

Naiwność, a czasem może coś jeszcze gorszego, kryje się w doradzaniu Kościołowi, żeby angażował się w sprawiedliwość społeczną oraz w sprawę pokoju na poziomie dyktando opowiadając się za jedną stroną walczącą przeciwko drugiej. Za kim się opowie jutro, kiedy dzisiejsi „niewolnicy” staną się „panami”? Za tymi, którzy „panami” są dzisiaj?

Jedno z wielkich zadań Jana Pawła II polega na tym, żeby chronić teologię przed odwracaniem porządku wyrażonego w zdaniu Chrystusa: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33). Teologia odwraca ten porządek, kiedy nie współpracuje z piękną, ale domagającą się heroizmu prawdą osoby ludzkiej, uwiedziona różnymi teoriami *praxis* mówiącymi o tym, jak *skutecznie* reagować na przykre i zbyt często, niestety, niesprawiedliwe bodźce. Wyznanie wiary przez Jana Pawła II mówi, że jeśli gdzieś brakuje chleba i tego wszystkiego, co jest dodane do królestwa Boga i Jego sprawiedliwości, tam uprzednio ktoś sprzeniewierzył się samemu królestwu Bożemu i Jego sprawiedliwości. Ktoś tam nie istnieje według wiary, nadziei i miłości.

Nie urządzimy świata dobrze poza Królestwem Boga i Jego prawami. Świat, w którym nie skierowuje się wszystko ku „Ośrodkowi wszechświata i historii”, wpada w chaos. Każdy, kto nie odwraca codziennie serca od tego, co mniejsze, ku temu, co większe, popełnia radykalną niesprawiedliwość.

Jan Paweł II na różne sposoby przypomina, że człowiek nie może sprzymierzać się z nieprzyjaciółmi swojego nieprzyjaciela, ale

— wzorem miłosiernego Samarytanina — winien czynić się jego przyjacielem, albo inaczej: bliźnim. Winien uwalniać go od zła, winien bronić jego wolności. Bo człowiek dlatego jest nieprzyjacielem innego człowieka, że napadło go zło i ograbiło z wolności i godności. Mojżesz zmieniał świat przynosząc tablice przykazań najpierw... uciśnionym, a nie faraonom. Chrystus zmienia świat nakazując *swoim* uczniom kochać wrogów, czyli wymierzać sprawiedliwość ich złowieczestwu, o którym zapomnieli. Wszystkie inne wielkie przewroty i rewolucje były aktami komedii formalizmu. Nieformalne w nich były tylko cierpienia wzajemnie sobie zadawane i przelewana krew.

Komedia dialektycznego formalizmu znudziła nawet Mefistofelesa: „dajcie mi już spokój z tymi konfliktami pomiędzy tyranią a niewolnictwem [...] walczą, tak się to mówi, o prawa do wolności, ale jeśli przyjrzeć się bliżej, są to tylko pachołki przeciwko pachołkom”.¹⁰

Małżeństwo i rodzina

Obrona człowieka przed zniewoleniem przez historię dialektycznie sformalizowaną zaczyna się dzisiaj już w momencie jego poczęcia. „Niewolnicy” bowiem w każdym człowieku, pojawiającym się na horyzoncie ich życia, widzą zagrażającego im innego „niewolnika”. Warto zauważyć, że Mefisto wypowiada wyżej cytowane słowa w rozmowie z Homunculusem, który, wyprodukowany w probówce, czuje się w samej swojej istocie zagrożony przez wszystkich i przez wszystko. Nie otacza go miłość mężczyzny i kobiety, ojca i matki, rodzeństwa — nie otacza go ich nadzieja ani ich wiara. Mefisto oznajmia, że światem rządzi dialektyka pachołków, Homunculus dopełnia tę „prawdę” konsekwentną zasadą: „każdy musi bronić się, jak może, od samego dzieciństwa, w końcu tak staje się człowiekiem”. I rzeczywiście, z pomocą Mefistofelesa broni się w sposób tragiczny.

Zasadniczym miejscem ethosu wolności wyzwalającej nas z dialektyki przyjemności i gwałtu jest małżeństwo i rodzina. Tu człowiek czuje się bezpieczny. Obrona osoby ludzkiej przez Jana Pawła II musiała z natury rzeczy stać się żarliwym głoszeniem prawdy małżeństwa i rodziny. Jego rozważania na ich temat poczynają się w samym akcie stworzenia człowieka. W akcie tym człowiek pozostaje w pierwotnej komunii z Bogiem, od której odpadłszy tworzy z innymi jedynie *współnictwo w najgorszej radykalnej niesprawiedliwości*. Wzajemne pożądanie siebie, wzajemne czynienie z siebie przedmiotów i dominacja w małżeństwie i rodzinie czynią z osób coś, czemu wszystko będzie jedynie przydarzało się. Tam nawet dziecko nie rodzi się, lecz się przydarza; przy-darza się, kiedy tak, a nie inaczej układają się interesy w systemie. W małżeństwie dalekim od prawdy osób czynimy pierwszy krok niesprawiedliwości prowadzący ku wojnie i ku niewoli.

W małżeństwo oraz w rodzinę uderzają dziś jedni przyjemnością, inni gwałtem fizycznym, wszyscy ci, którym „to oczywiście nie odpowiada, żeby się pośród rządzonych budziły szersze poglądy, wytwarzały przyjaźnie trwałe i związki”.¹¹ Dlatego Jan Paweł II znajduje sprzymierzonych przeciwko sobie tych, którzy wzajemnie się nie znoszą: przeciwko niemu jednak odnajdują język współników. „W tym dniu Herod i Piłat stali się przyjaciółmi. Przedtem bowiem żyli z sobą w nieprzyjaźni” (Łk 23,12).

Dialog ekumeniczny

Dialog spełnia się poprzez słowo. Dialog osób (a nie ma innego!), konstytuujący się w komunie, domaga się, żeby słowo nie tylko przekazywało ich wrażenia i myśli, ale żeby także, a nawet przede wszystkim, komunikowało osoby sobie nawzajem w ich prawdzie. W dialogu najpierw *osoba jest słowem*, a dopiero wtórnie jest nim to, co ona posiada. Tam, gdzie rzeczy mają się odwrotnie, ludzie wzajemnie wprowadzają się w błąd, nawet wtedy, kiedy tego nie zamierzają.

Ekumeniczny dialog, jak każdy dialog osób, albo ma miejsce w sferze *episteme*, tam, gdzie panuje aksjo-logiczna wolność, albo, sprowadzony do wymiany opinii (*doxa*), wyradza się w dialektyczną walkę niewolników. W tym wypadku niewolników teologicznych hipotez. W dialogu ekumenicznym wymiana przedmiotów-opinii musi mieć charakter wtórny względem tych słów, którymi są *osoby w ich wspólnotowej prawdzie*. Bo osoba jest rzeczywistością komunionalną. Osoba, rodzina, naród, Kościół przekazują siebie innym, oddając się im w aktach wiary, nadziei i miłości. Opinie teologiczne jakiegoś Kościoła, w których nie byłby on obecny swoją wiarą, nadzieją i miłością, są nie do przyjęcia dla innych Kościołów. Chyba że szukają ona wspólnictwa w interesach, a nie komunii.

Im bardziej jesteśmy zjednoczeni w dialogu komunii, tym jesteśmy wrażliwsi na dobro i zło. *Sumienie* bowiem osoby jest tak jak on *komunionalne*. W samotności ginie. Gdyby człowiek istniał całkowicie samotny, istniałby poza złem i poza dobrem, i nie istniałby jako słowo, ponieważ istniałby poza prawdą i poza kłamstwem. Miłość i poznanie zaczyna się we dwóch. Kiedy Arystoteles mówi, że „człowiek jest jedyny wśród zwierząt, który ma słowo”, zaraz dodaje coś bardzo istotnego, a mianowicie, że dzięki temu on jeden wśród zwierząt widzi i odróżnia dobro od zła, sprawiedliwe od niesprawiedliwego.¹²

Trzeba wielkiej uwagi i odwagi, żeby dialog nie wprowadzał nas w jaskinię cieni hipotez, zamiast wyprowadzać nas z niej w stronę świata prawdy podmiotów. W walce opinii szuka się nie prawdy i sprawiedliwości, ale skuteczności argumentacji, pozwalającej po-

konać stronę przeciwną. „Pachołki przeciwko pachołkom”. Ekumeniczny dialog może być jedynie *dialogiem sprawiedliwych*, którzy komunikują sobie wzajemnie swoje *esse*. Innymi słowy: bez wolności nie ma mowy o żadnym dialogu, tym bardziej o dialogu pomiędzy Kościołami. Osoba zniewolona, zniewolony naród, zniewolony Kościół nie są w stanie prowadzić dialogu.

Jan Paweł II pracuje ekumenicznie, kiedy podkreśla w swoim wyznaniu wiary tożsamość Kościoła katolickiego i oczyszcza ją ze wszystkiego, co nią nie jest. Nie używa światłocieni, bo Kościół albo będzie darem w prawdzie swojej tożsamości, albo będzie szukał jednodniowych sukcesów, które zawsze są sukcesami nominalnymi. Jedność Kościołów albo będzie *odnalezieniem ich jedności naturalnej (unum per se)*, albo *wyprodukowaniem jakiejś jedności przypadkowej (unum per accidens)* właściwej współnikom. Ale do jedności naturalnej trzeba, żeby Chrystus, „Ośrodek wszechświata i historii”, nie był dla żadnego z Kościołów mniej lub bardziej uzasadnioną hipotezą, lecz żywą Osobą — i żeby człowiek mógł istnieć według swojej aksjologicznej wolności.

**

O pomoc w obronie człowieka Jan Paweł II prosi *cierpiących*. W nich, w ich sytuacji granicznej, urzeczywistnia się na tej ziemi w sposób szczególnie prawda osoby ludzkiej oraz tożsamość Chrystusowego Kościoła. Jeżeli cierpiący mówi słowo, komunikuje nim całe siebie, zwłaszcza wtedy, kiedy stawia swoją niewinność przed oczy Boga, tak jak robił to Hiob. Cierpiących nie bawi *doxa*.

Ten Papież nie patrzyłby tak usilnie na cierpiących i chorych, gdyby sam nie znał boleści wyniszczającej ciało, ale orzeźwiającej ducha. Ksiądz de Balaguer powiedział do swoich współpracowników w 1970 roku: „moi drodzy, módlcie się bardzo za nasz święty Kościół: módlcie się za obecnego papieża oraz za tego, który po nim przyjdzie, ponieważ będzie on męczennikiem od pierwszego dnia”.

**

„Jest tyle sił w narodzie,
jest tyle mnogo ludzi”

(St. Wyspiański, *Wyzwolenie*)

Polacy oczekują dziś pomocy od Jana Pawła II. Znaleźli się w sytuacji, z której nikt nie widzi wyjścia, a to jedno, które wszyscy widzą, jest wprawdzie proste, ale jeszcze nierealne. Ekonomiczno-polityczny i społeczny kryzys, niszczący społeczeństwo w sferze

biologicznej i psychicznej, musi mieć negatywne skutki także i w życiu duchowym. Kultura, ziemia wartości, na którą pada ziarno wiary, nadziei i miłości, coraz bardziej przypomina ugór. Pleniące się na nim chwasty duszą wszystko, co stanowi osobową wolność. A wolność, nie zapominajmy o tym, jest z naszego bycia z Bogiem. Stąd bowiem jest nasza podmiotowość.

Wbrew, wydawałoby się, logice, w codziennym zabieganiu o załatwienie najprostszych rzeczy fundamentalnym pytaniem dla Polaków musi pozostać pytanie o ich odrodzenie duchowe. Muszą oni chcieć się ocalić przede wszystkim jako ludzie, a dopiero poprzez ocalone w sobie człowieczeństwo starać się ocalić siebie jako Polaków i próbować rozwiązać gordyjski węzeł swojej sytuacji.

Siły sprawiające odrodzenie znajdują się zawsze poza tym, co ma się odrodzić. Polityka i ekonomia nie otwarte na kulturę, zamknięte w sobie, wszystko przemieniają w siebie, to znaczy w politykę i w ekonomię (*obscenum!*). Są jak ów człowiek z bajki pożądamy złota; pod dotykem jego ręki wszystko przemieniło się w drogocenny kruszec i tak traciło... życie. Kultura natomiast nie przyjmująca daru wiary, nadziei i miłości kończy się nienawiścią do człowieka, a w najlepszym razie taką samoświadomością, którą nazwałbym samoobrzydzeniem. Pytając o odrodzenie, nie tyle pytamy o to, co ma się odrodzić, ile raczej o to, skąd owo odrodzenie ma przyjść.

Na skutek katastrofalnego zbiegu katastrof (bo jak nazwać to, co historia wyczynia z nami?) w społeczeństwie polskim zanika wola stawiania pytań o sprawy fundamentalne dla człowieka. Przygniecenie lękiem o biologiczne przetrwanie odsuwamy na potem pytania o zasady bycia rzeczywistości oraz o zasady bycia osobą. Zapominamy o nich. Nie pytając o prawdę, o dobro, o piękno przestajemy powoli istnieć jako odpowiedzi na ich wezwania. Przestajemy istnieć mocą aktów wiary, nadziei i miłości, a zaczynamy być czymś popychanym przez obce człowiekowi siły. Tracimy *agere* strącani w *facere*. Wskutek tego coraz mniej wiemy, kim jest rodzina, a czym ekonomiczna grupa, kim jest naród, a czym państwo, kim jest człowiek, a czym obywatel, czym jest praca, a czym pieniądź, czym jest prawo, a czym dekrety; czym jest heroizm codziennej cywilnej odwagi, a czym brawura w chwilach emocji, czym jest utożsamianie się z prawdą, a czym z uwarunkowaniami sytuacji itd.

Bez stawiania fundamentalnych pytań nie ma wolności, a bez wolności będą tylko, jakby powiedział Norwid, trafy historii. Trafami historii będziemy tłumaczyli np. pijaństwo, zabijanie poczętych dzieci, korupcję itp., ale również trafami, a nie godnością człowieka, musimy tłumaczyć chwilowe zrywy i wzloty. W człowieku zredukowanym do sytuacji nawet ofiara z życia będzie tylko przypadkiem. Przypadki zdarzają się tłumom i jednostkom w tłumie — na sposób

Zagłobowego: „kupą, mości Panowie, kupą!”, zarówno do karczmy jak i na odpust.

Nie wystarczy, żeby odmienił się jedynie traf historyczny. Bo jeżeli on się odmieni, ale my nie będziemy odmienieni, wszystko na nic. „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16,26). Jesteśmy skazani, mówi Słowacki, na rozwiązanie najpierw problemu człowieka, a dopiero potem problemu Polaka. Kiedy mówię „najpierw”, „po-tem”, nie myślę o czasowej kolejności, choćby nawet dlatego, że problem człowieka rozwiązujemy codziennym nawracaniem się ku Temu, z którego bierze się nasza osobowa tożsamość, a więc ciągłym przypominaniem sobie, że nie jesteśmy żadnym mesjaszem, ale że na Niego czekamy. Gdyby do moralnego odrodzenia się wystarczyła zmiana sytuacji, człowiek byłby wszystkim, tylko nie człowiekiem.

Właśnie tu, w tej zagmatwanej polskiej sytuacji, wyznanie wiary przez Jana Pawła II w Krzyż i w Zmartwychwstanie przychodzi nam z istotną pomocą. Może nas ono wynieść ponad sytuację ukazując zadania, które, spełniane, rozwiążą gordyjskie węzły zupełnie inaczej, aniżeli myślimy teraz zaabsorbowani ich nierozwiązywalnością. Pamiętajmy, że żaden ekonomiczny czy polityczny fakt nie wpłynął i nie wpływa tak na politykę i na ekonomię, jak właśnie... Krzyż i Zmartwychwstanie. A przecież w Fakcie tym nie ma nic z polityki ani z ekonomii. Jan Paweł II winien pomóc naszej *polskiej wierze* dojrzeć do stania się *wiarą Polaków*.

Kościół ze swojej natury łączy się z człowiekiem, z rodziną, z narodem, a z państwem o tyle, o ile ono wyraża ich prawdę. Jeśli państwo odchodzi od niej, Kościół nie z jakiegoś swojego wyboru, lecz mocą swojej tożsamości mówi mu: „nie!” Nie walczy z nim wprost, lecz tylko mocniejszym głosem wyznaje, że człowiek jest człowiekiem, rodzina rodziną, a naród narodem, ponieważ Bóg jest Bogiem. Kościół utożsamiając się z nimi nie pozwala traktować ich tak, jakby to były przedmioty. Bo Bóg nie jest przedmiotem. Bóg obecny w *communio personarum* nie pozwala używać osoby, rodziny czy narodu do budowy faraonskich piramid.

W wyznaniu wiary przez Jana Pawła II mieści się wiara, że jesteśmy zdolni do aktów wiary, nadziei i miłości. Owszem — że nie możemy bez nich być sobą. Wyznanie wiary w Boga-Człowieka mówi, że jesteśmy wolni. Wolność nasza domaga się jednak od nas *codziennej cichej odwagi cywilnej*, w której objawia się nasza tożsamość, ta, jaką mamy się jeszcze stać. Rodzina, naród są wspaniałe nie przez to, że ludzie zrywają się co jakiś czas do protestu, zbyt często rozstrzyganego krwawo, ale dlatego, że składają się z codziennie wspaniałych osób. Świadczą one prawdzie tak, że „unipotrzebnia się męczeństwo” (Norwid). „Najpierwszym promieniem Zmartwychwstania jest

odwaga cywilna, dlatego że ona nawet o apoteozie grobu własnego nie pamięta i NOGAMI NA NIEJ STAWA, jak na śmieciach.”¹³

Kto nie ma odwagi cywilnej, żyje kłamstwem. Przed człowiekiem kłamstwa, przed narodem kłamstwa nie ma przyszłości, bo przyszłość ma przed sobą jedynie prawda. Ona się staje. Kłamstwo nie posiada żadnej tożsamości, a jeśli jakąś ma, to ma ją z ubytku prawdy. Samo z siebie nie ma się czym stawać.

Odwaga cywilna domaga się *cierpliwości*. Ta zaś rodzi się ze świadomości, że prawda człowieka, będąc większą od sytuacji historycznych, w żadnej z nich nie może być urzeczywistniona. Cierpliwość narodu wyrasta z jego nadziei, która każe mu ciągle przekraczać czas. Historia składa się z pracy pokoleń, a nie tylko z naszego teraźniejszego w niej udziału. Naród nadziei, naród cierpliwy wznosi się ponad teraźniejsze zarówno sukcesy jak i porażki; on w każdej sytuacji jest trzeźwy.

Bez odwagi cywilnej, niezdolni do *wielkiej polityki*, będziemy liczyli na trafny historyczny oraz na załatwienie naszego problemu przez innych. Będziemy uwalniali się od obowiązków, a więc i od praw, o które się dopominamy. Będziemy uciekali z kraju widząc w emigracji nie zmianę sytuacji, lecz wręcz rozwiązanie „problemu człowieka”. Wielcy w czekaniu oraz w emocjach, w codziennej pracy będziemy mali. To chyba miał na myśli Norwid pisząc, że „słońce nad *Polakiem* wstawa, ale zaśnięcia swe oczy nad człowiekiem”.¹⁴ W jednym z jego listów znajdujemy wstrząsające słowa: „Przedwieczny czyni wszystko dla tego biednego narodu, ale ludzie są żadni... [...] Przypomina mi się słowo Matki Mieczysławskiej, *która mię kochała* i mówiła mi: «zobaczysz, jak Polskę za bajoka sprzedadzą»”.¹⁵ Bo jak inaczej mogą załatwić nasz problem ludzie obcy?

Nie wchodząc odważnie w prawdę naszej tożsamości, nie wchodząc w pracę pokoleń nad nią, przenosimy nasze *esse*, a więc i nasze *agere*, w sferę marzeń, co czyni nasze *facere* bezsensownym. A także i nieskutecznym. „My widzisz, Polacy, zawsze robimy projekta nie zgromadziwszy środków, a nawet nie pytając, czy w ogóle nasze środki wystarczą. No i tak nam się też wiedzie w życiu”, pisał B. Prus w *Emancypantkach*. W konsekwencji nie pomagamy nawet tym, którzy chcą nam pomóc. Owszem, ubesensowniamy ich pracę dla nas. Norwid i w tym względzie wyrzekł aktualne słowo: naród polski chce, „aby go odgadnięto”, ale sam z siebie „żadnego kroku nie uczynił”, żeby innym w tym pomóc. Pozostał na „niebezpiecznych [...] drogach zewnętrznej publicystyki, która tylko *wymagać*, ale nigdy *zawdzięczać* — zawsze na *nerwy*, nigdy na *sumienie i rozum*, działać chce, aby lirycznie jedynie pozostać i tylko *same nerwy Europy mieć za sobą*”.¹⁶

Postawa, w której dominuje oddziaływanie na nerwy, a nie na sumienia i rozum, ma swoje konsekwencje w życiu religijnym.

Zacytuję jeszcze raz Norwida: „słusznie Pani utrzymuje, że u nas i same Chrześcijaństwo jest na stanowisku entuzjazmu i mazurka. Niestety: *Rozum uprzędza prawdziwą wiarę* — zawsze — zawsze”¹⁷ A do kogoś innego pisał on, że u nas ludzie „gotowi by *Dekalogu Mojżeszowego i Dwunastu Tablic rzymskich nauczać w romansach, a Ezechiela na fortepian i na nutę Trzeciego maja!*”¹⁸

Jan Paweł II stoi przed trudnym zadaniem. Musi on wzmocnić myślenie Polaków. Musi oddziaływać na nasze „sumienia i rozum”, musi uwolnić nas od naszych „nerwów”. „Pokrzepić serca”? Tak, ale ukazywaniem zadań, w których świetle obudzi się świadomość, że warto żyć nawet w najtrudniejszej teraźniejszości. Jan Paweł II musi obudzić w nas nie tyle pamięć naszej historii, ile raczej Pamięć historii Człowieka. Musi wyznać wiarę w godność obecną w Polakach, wyznając wiarę Kościoła w Boga-Człowieka, tak, żebyśmy my sami tę godność dostrzegli.

Jak każdy budzący, jest on oskarżany o „niegrzeczność”. Ale to szemranie skierowane przeciwko niemu w gruncie rzeczy kieruje się przeciwko Temu, kto go posłał. I dowodzi, że On nie jest Osobą z przeszłości. Misja Piotra polega na wyznaniu wiary, w której jest wołanie, żeby ludzie nie ustawiali w szukaniu miejsca, w którym będą mogli lepiej oddawać cześć jednemu, żywemu Bogu (por. Wj 5,1). Piotr przypomina, że miejsce to znajdzie się „w duchu i w prawdzie” (J 4, 23—24). Kto odchodzi od niego, wraca do Egiptu, do czosnku i do cebuli. Kto ku niemu idzie, tego nie zaskakują ani nie szkodzą mu sytuacje, ani te złe, ani te dobre.

Jan Paweł II musi odbyć długą drogę z Polakami...

*
**

Kiedy małej książeczce mówiącej o Janie Pawle II dawałem tytuł „Głos na pustyni”,¹⁹ powiedziałem więcej, aniżeli zamierzałem. Życie Kościoła ma swój biblijny obraz w wędrówce Żydów przez pustynię z ziemi niewoli do Ziemi Obiecanej, ziemi wolności. Wychodzimy z „Egiptu, do którego w pewnej mierze udaliśmy się sami w latach duchowego nieurodzaju i w którym przyzwyczailiśmy się do woli faraonów za cenę większego kawałka chleba. Wychodzimy z tej niewoli przez Pamięć, jaka w nas tkwi i o nas stanowi. Dzięki niej nie zapominamy siebie. Utraciwszy ją, natychmiast utożsamiamy się z czosnkiem, rybami itp. Odzyskując ją wychodzimy... na pustynię.

Wolność nasza odśłania się w całej swojej okazałości tylko na pustyni. Polega na naszym *byciu prowadzonymi* i równocześnie na *prowadzeniu* innych ku prawdzie, z której jest nasza *godność*. Godności nie daje nam posiadanie czegokolwiek. Ona przychodzi do nas od strony Ziemi Obiecanej, na którą patrzymy z daleka i którą z daleka

pozdrawiamy (por. Hbr 11,13). W istnieniu ku niej jest nasze aksjologicznie bycie. Nie posiadając niczego możemy przedstawić się jedynie słowem „jestem!” i jak Krzew Gorejący płonąć jego treścią — tą przychodzącą do nas z Obiecanego.

W historii godności ludzkiej na pustyni fundamentalną rolę odgrywa Mojżesz. Bóg, obecny w Krzewie Gorejącym, posłał go do Żydów w czasie ich największego uciemnienia; ulegli oni tak radykalnej niesprawiedliwości, że wszelkie marzenie o wyjściu z sytuacji niewoli ku wolności wydawało się nierealną głupotą. Mojżesz z jednej strony budzi w Żydach Pamięć Ziemi, z której przyszli ich ojcowie, ale której oni sami nie znają, z drugiej zaś domaga się od faraona nie stawiania im przeszkód w wędrowaniu ku temu, czego są Pamięcią. Żydzi, tłumaczył Mojżesz faraonowi, przynależą do tego miejsca, w którym mogą lepiej oddawać cześć Bogu.

„Obcy bogowie” walczą o swój stan posiadania. Faraon włacza Żydów w struktury sprzeczne z godnością człowieka. *Dezorganizują one ich pracę*, którą faraon wyzyskuje nie tyle dla produkcyjnego efektu, ile raczej dla utrzymania ich w ryzach oraz w poddaństwie. Każdy „obcy bóg” utrzymuje się przy władzy za pomocą chaosu, jaki wprowadza w pracę ludzi.

Po wyjściu z Egiptu Żydzi znaleźli się na... pustyni. Pozbawieni wszystkiego, co mieli i do czego przyzwyczaili się, co wyznaczało im drogę życia w Egipcie, teraz musieli jej szukać według Obiecanego na horyzoncie. Wiedzieli oni, czym Bóg nie jest, ale nie wiedzieli, kim jest; wiedzieli, którędy nie należało iść, ale nie wiedzieli dokładnie, czy droga wskazywana przez Pamięć jest jedna, czy może być ich więcej. Wolność ich była wielka, mogli iść w każdym kierunku z wyjątkiem egipskiego.

Ale Pamięć Żydów nie była zbyt dobra. Zaledwie przebudzona musiała walczyć ze snem. I chyba byłaby przegrała z nim walkę, gdyby nie Mojżesz, który niezmordowanie, czasem wręcz brutalnie, poszturchiwał ten wędrujący lud, nie pozwalając mu zamknąć się w sennych marzeniach. Żydzi co chwila mylili Ziemię Obiecaną z Egiptem, a Boga, tego zupełnie *innego* Boga, z takim czy innym złotym cielcem. Szemrali, że woda była gorzka, a w Egipcie mieli mięso, ogórki, melony, pory, cebulę i inne dobroci. Przykrzyły im się przepiórki i manna zsyłane przez Jahwe. Buntowali się. Buntowali się bezpośrednio przeciwko Mojżeszowi, raz nawet uknuli zamach na jego życie: chcieli go ukamienować. Tak naprawdę jednak to buntowali się przeciwko Bogu innemu od wyobrażeń *ich rozumu*, który ulegając słabości ciała zatrzymywał się przy nim i przestawał towarzyszyć ich duchowi.

Ostabiona myśl kazała im widzieć od czasu do czasu w Ziemi Obiecanej „śmierć człowieka” (por. Lb 13, 31—33), a samego Jahwe podejrzewać, że wyprowadził ich z Egiptu z nienawiści do nich, żeby

wydać ich na zagładę (por. Pwt 1,27). Był czas, w którym zgubiwszy gdzieś nadzieję chcieli wybrać sobie nowego przywódcę i wrócić do faraona (Lb 14, 3—4); byli wówczas o krok od poddania prawdy, a więc i Boga samego, głosowaniu i woli większości. W większości „parlamentarnej”, a nie w prawdzie zadanej wierze, nadziei i miłości dopatrywali się wyzwolenia dla siebie. Kiedy raz jeden zabrakło przed czterdzieści dni i nocy — zdeorientowany lud tak nacisnął na kapłana Aarona, żeby uczynił im widzialnego Boga, że ten ustąpił przed tyranią „większości” i zezwolił im odlać ze złota posąg cielca. Mojżesz wróciwszy z rozmowy z Bogiem w sposób zdecydowany niszczy idololatrię, karci powierzony mu lud nie cofając się nawet przed możliwością, że wielu odejdzie: „Kto jest za Jahwe, do mnie!” I pozostali przy nim tylko synowie Lewiego (por. Wj 32,26). Innym zabrakło wiary i nadziei, bez których nie ma odwagi do prawdy. Widzę tu pra-figurę pytania: „Czy i wy chcecie odejść?” (J 6,67).

Żydzi buntowali się przeciwko Mojżeszowi nawet wtedy, kiedy naprawdę szli ku *innemu* Bogu prowadzeni nadzieją żywioną słowami Jahwe, który mówił do nich przez Mojżesza. Buntowali się z powodu bardzo subtelnych problemów: a to, że przecież „cała społeczność, wszyscy są świętymi”, bo Jahwe jest pośród nich, więc dlaczego Mojżesz i Aaron wynoszą się „ponad zgromadzenia Jahwe?” (Lb 16,3); a to, że przecież wszyscy mają godność kapłańską, więc dlaczego nie wszyscy mogą sprawować funkcje kapłańskie? (Lb 16,10). Mówili do Mojżesza: „sądzisz, że możesz tym ludziom odebrać oczy?” (Lb 16, 13—14). Kiedyś to nawet sam Aaron podniósł głos przeciwko niemu, bo przecież z nim, kapłanem, Jahwe też rozmawia (Lb 12, 1—2). Sam Jahwe musiał go skarcić zwracając mu uwagę na drobny szczegół, że do Mojżesza „twarzę w twarz mówię” (Lb 12,8), i tylko do niego; twoja natomiast wiarygodność jest z łączności z nim!

Mojżesz karcąc surowo twardy lud, równocześnie wstawia się za nim przed Jahwe, żeby go nie niszczył, ponieważ wtedy inni powiedzieliby, że to nie On, Jahwe, wyprowadził ich z Egiptu (Lb 14, 13—19). Przed Jahwe Mojżesz usprawiedliwia Żydów. Wielka musiała być jego zażyłość z Bogiem i wielka musiała być jego miłość do ludu, skoro pewnego dnia ośmielił się postawić Jahwe ultimatum w obronie rodaków: albo im przebac, albo „wymaż mię natychmiast z Twej księgi, którą napisałeś!” (Wj 32,32).

W swojej odpowiedzialności za lud Mojżesz był *samotny*. Kiedy cierpienie właściwe samotności przygniotło go, nie potrafił pohamować słów: „nie mogę już dłużej udźwignąć troski o ten lud, już mi nazbyt ciąży [...] raczej mnie zabij, jeśli jesteś dla mnie łaskawy, bym już nie patrzył na swoje nieszczęście” (Lb 11,14).

Ale nie przestał umacniać swoich braci w nadziei. Z pomocą przykazań wrytych na kamiennych tablicach pomagał im odkryć we własnych sercach tę treść, której nie można wysławić, a której byli Pamięcią. Bez cywilnej odwagi Mojżesza, bez jego wiary i nadziei Wybrany Lud razem z kapłanami wróciłby był do Egiptu — od Transcendencji Boga do immanencji czosnku, cebuli i porów.

Stanisław GRYGIEL

PRZYPISY

1. B. PASCAL, *Myśli*, 335.
2. Łacińskie *tueor* znaczy strzec; stąd mamy *tutus, tutela*, a słowo *in-tuitio* oznacza strzeżenie wnętrza tego, w co się wchodzi i co się ogląda, czyli tego, co się poznaje.
3. C. K. NORWID, *Początek broszury politycznej*.
4. ŚW. AUGUSTYN, *De civitate Dei*, XVIII, 54.
5. C. K. NORWID, List do Piotra Semeneńki, z 12.IX.1854 r. w: *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, PIW, t. VIII, s. 1230.
6. PLATON, *Hippiasz Większy*, 288 d.
7. *Laborem exercens*, 9.
8. C. K. NORWID, *Do Spartakusa (o pracy)*, w: *Pisma wszystkie*, j.w., t. VI, s. 641 i n.
9. C. K. NORWID, *List do Józefa Łussakowskiego z marca 1878 r.*, w: *Pisma wszystkie*, j.w., t. X, s. 116 i n.
10. J. W. GOETHE, *Faust*, II, akt 2. *O weh! hinweg! und lasst mir jene Streite Von Tyrannie und Sklaverei beiseite.*
(...)
Sie streiten sich, so heisst's, um Freieitsrechte;
Genau besehen, sind's Knechte gegen Knechte”.
11. PLATON, *Uczta*, 182 c.
12. Arystoteles, *Polityka*, 1253 a, 10.
13. C. K. NORWID, *List do Mieczysława Pawlikowskiego z 1864 r.* w: *Pisma wszystkie*, j.w., t. IX, s. 147.
14. C. K. NORWID, *List do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej*, z 14.XI.1862 r. w: *Pisma wszystkie*, j.w., t. IX, s. 64.
15. C. K. NORWID, *List do Bronisława Zaleskiego z listopada 1876 r.* w: *Pisma wszystkie*, j.w., t. X, s. 85.
16. C. K. NORWID, *Ostatnie przemówienie Cypriana Norwida w kwestii Rzymu i Polski*, w: *Pisma wszystkie*, Warszawa 1973, PIW, t. VII, s. 144 i n.
17. C. K. NORWID, *List do Joanny Kuczyńskiej z jesieni 1867 r.* w: *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, PIW, t. IX, s. 319.
18. C. K. NORWID, *List do Łucji Rautenstrauchowej*, w: *Pisma wszystkie*, j.w., t. IX, s. 343.
19. STANISŁAW GRYGIEL, *La voce nel deserto*, Bologna 1981, CSEO. oraz: *La voz en el desierto*, Madrid 1982, Ediciones Encuentro.

Andrzej Micewski

ZAŁOŻENIA I SZANSE NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

I

Polacy są skłonni do wielkich porywów i manifestacji religijnych, przekonani, iż zakorzenienie Kościoła w narodzie decyduje o naszej tożsamości duchowej i kulturalnej, dumni z masowego ruchu pielgrzymkowego i wielu nowoczesnych wspólnot religijnych. Naturalnie dobrze, że tak jest, dobrze, iż katolicyzm polski oparł się ponad czterdziestoletnim wysiłkom ateizmu materialistycznego i nie uległ, tak dalece jak wiele innych narodów, materializmowi praktycznemu. Mimo to nie powinniśmy zachowywać się zbyt tryumfalistycznie. Moralność indywidualna i społeczna Polaków pozostawia wiele do życzenia, zbyt często jest sprzeczna z zupełnie podstawowymi zasadami etyki katolickiej. Marksizm natrafił w Polsce na wielką odporność społeczeństwa, związanego z kulturą i duchowością chrześcijańską, a następnie zawiódł jako system społeczno-gospodarczy. Pewna część społeczeństwa ulega jednak modnemu na Zachodzie myśleniu postracjonalistycznemu. O ile bowiem marksizm nie zapaścił u nas głębszych korzeni, to epoka oświecenia pozostawiła na Zachodzie wyraźne ślady. W dużym stopniu jest też zrozumiałe, że zachodnia mentalność konsumpcyjna znajduje u nas dość szeroki wpływ. Jeśli produkcja stali jest naczelną zasadą polityki gospodarczej na wszystkich kolejnych etapach, to konsumpcja szynki staje się nie tylko potrzebą, ale po części ideałem. Istniejąca sytuacja wyciska głębokie piętno na postawach społeczeństwa. Jesteśmy krajem niemal permanentnego kryzysu, w którym pomyślność materialna sąsiaduje z coraz szerszymi obszarami nędzy społecznej. W wielu dziedzinach jesteśmy zagrożeni załamaniem gospodarczym o nieobliczalnych konsekwencjach. Brak równowagi gospodarczej i społecznej wpływa na upadek obyczajów. Nie chcemy go usprawiedliwiać obiektywnymi przyczynami. Etyka sytuacyjna nie da się pogodzić z niezmiennymi zasadami moralnymi, choć trudno przeczyć, że sytuacji moralnej nie można

oceniać w oderwaniu od uwarunkowań społecznych. Życie po chrześcijańsku wymaga pewnego heroizmu. W niesprzyjających warunkach społecznych heroizm ten musi być odpowiednio większy. Mówi się o tym w świątyniach polskich i nie pozostaje to bez skutku. Ale warunki społeczne wpływają na postawy moralne, a także na sposób myślenia społeczeństwa. Wiąże się to ze stosunkiem katolików do społecznej nauki Kościoła. Teoretycznie jesteśmy dumni z jej antropocentryzmu, z osiągnięć Vaticanum II i encyklik społecznych Jana Pawła II, lecz w praktyce, w atmosferze intelektualnej wśród katolików polskich znajduje to wszystko zbyt skromny wyraz.

To prawda, że powojenny spór maksymalistów i minimalistów katolickich, a więc głównie dawnego Stronnictwa Pracy i części późniejszego Koła Poselskiego ZNAK zaciążył negatywnie na atmosferze wokół myśli społecznej Kościoła. Maksymaliści marzyli o ustroju katolicko-społecznym w powojennej Polsce, a minimaliści chcieli obrony podstawowych zasad religii i kultury katolickiej. Obrona religii i kultury katolickiej nie dokonała się na płaszczyźnie politycznej, lecz kościelnej, dzięki elastyczności i orientacji na masowy katolicyzm Prymasa Tysiąclecia Kardynała Wyszyńskiego. Prymas nigdy nie zrezygnował z zasad nauki społecznej Kościoła, lecz głosił jej podstawy moralno-społeczne, nie wysuwając kwestii form ustrojowych.

Tymczasem jednak wcześniejsze spory wśród katolików świeckich nie tylko zasiały wzajemną nieufność, lecz miały jeszcze konsekwencje w latach siedemdziesiątych, kiedy doszło do rozłamu wśród posłów ZNAK-u, dokonanego pod hasłami maksymalizmu i nauki społecznej Kościoła. Gdy słuszne idee znalazły się w zapleczu wątpliwej polityki, w części opinii katolickiej nastąpiła dezorientacja. Sprawilo to, że część laikatu niedostatecznie przejęła się ewolucją nauki społecznej Kościoła po soborze i ostatnich encyklikach papieskich. Nie szuka się w niej głównej inspiracji dla naszych postaw społecznych i zbyt rzadko zestawia z problemami i wyzwaniem, wobec których stanęła Polska.

W zeszłym roku S. Kisielewski zarzucił mi, że chyba popadłem w herezję, bo szukam jakiejś trzeciej drogi chrześcijańskiej między kapitalizmem a socjalizmem. Nie wiem, czy był to żart, czy mój ostatnio stały adwersarz mówił serio. Bo przecież powinien wiedzieć, że koncepcja owej trzeciej drogi charakteryzowała przedsoberową myśl chrześcijańsko-społeczną, rozwijaną na podstawie encykliki Piusa XI z 1931 roku, *Quadragesimo Anno*. Wtedy to pojawiły się koncepcje korporacjonizmu i trzeciej drogi, nowego ustroju o ograniczonej własności prywatnej. Dziś po Soborze i encyklikach ostatnich papieży myśl katolicko-społeczna wyraża nastawienie antropocentryczne, obronę praw człowieka, a w tym jego prawa do własności i pracy w każdym ustroju i w każdych warunkach społecznych. Katolicyzm

społeczny nie jest ideologią, ale zawiera zasady służące godności i wolności człowieka. Przekładanie tych zasad na język konkretnych postulatów społecznych, także w naszym ustroju, jest jednym z podstawowych obowiązków katolików, jeśli chcą być wierni nauce społecznej Kościoła.

Odpowiadając na wątpliwości Kisielewskiego dodam, że nie jest ona dogmatem religijnym, ale stanowi niezbywalną część Magisterium Kościoła.

Powstaje pytanie, czy rzeczywiście jej zasady można odnosić zarówno do ustroju kapitalistycznego, jak i socjalistycznego? Wystarczy przeczytać choćby encyklikę *Laborem exercens*, by nie mieć co do tego najmniejszej wątpliwości. Zachodowi proponuje ona równowagę między kapitałem a pracą, dając tej ostatniej zdecydowany priorytet, a Wschodowi proponuje sieć instytucji, zrzeszeń i związków pośrednich między państwem a jednostką. Wyzysk pracy może wydawać się bywalcowi europejskich kawiarni relatywny, ale dla wielu narodów trzeciego świata jest po prostu okrutny. Dlatego powstała tam błędna, przeniknięta marksizmem teologia wyzwolenia. Z kolei omnipotencja państwa nad jednostką w naszej części świata jest także realną rzeczywistością, a wolność tworzenia grup pośrednich — stowarzyszeń, związków zawodowych, organizacji religijnych i kulturalnych oraz rozwoju sektora prywatnego mogłyby w jakiejś mierze łagodzić jednostronną zależność człowieka od państwa. Wszystkie wskazania nowoczesnych encyklik stoją zdecydowanie na gruncie podstawowej zasady pomocniczości, która w ewolucji katolickiej nauki społecznej nie uległa zmianie. Zasada ta mówi, że organizacja wyższego szczebla, w danym wypadku państwo nie powinno zastępować organizmów niższego stopnia, jeśli mogą one dobrze, z pożytkiem dla człowieka wypełniać swoje funkcje. Może ktoś na to odpowiedzieć, że w naszych warunkach jest to wszystko po prostu iluzją i marzeniem. A jednak chodzi tu o postulaty o wiele skromniejsze niż koncepcje zupełnej zmiany ustroju na parlamentarny lub samorządowy. Poszerzanie własności i wolności zrzeszania się nie podważa nawet zasad panującego systemu. A przecież nie było w historii ustroju, który by nie ewoluował. Proces pozytywnych zmian na Wschodzie zarysowuje się już wyraźnie, chwilowo w racjonalizacji systemu. To prawda, że w naszym kraju tendencje te natrafiają na poważne przeszkody. Siły konserwatywne w aparacie władzy bronią swoich dawnych pozycji i wykorzystują każdy błąd środowisk niezależnych, pośpiech czy radykalizm żądań. Polska pozostaje jednak najliberalniejszym krajem Wschodu i mamy wiele do stracenia. Uwidoczniło się to, gdy groźba strajku generalnego i demonstracji ułatwiły podjęcie decyzji 13 grudnia 1981 roku.

Kościół w Polsce ma znakomitych specjalistów i twórczych myślicieli w zakresie katolickiej nauki społecznej, jak choćby

ks. prof. Józef Majka z Wrocławia, lub prof. Czesław Strzeszewski z Lublina. Nie mamy jednak licznych kadr działaczy świeckich — a w końcu sprawy społeczne są ich domeną — którzy po gruntownych studiach nad dokumentami Soboru i ostatnimi encyklikami służyliby upowszechnieniu ich idei. Postawy społeczne nie mające zaplecza teoretycznego, a zwłaszcza filozoficznego bywają chwiejne. Nowoczesna nauka katolicko-społeczna przez swój antropocentryzm, wyrażany z wielką konsekwencją przez Jana Pawła II, stanowi najgłębsze zaplecze poczynań reformatorskich w Polsce. Domaga się poszanowania własności prywatnej środków produkcji. Prywatyzacja części gospodarki polskiej, zwłaszcza drobnej wytwórczości i większości usług, wydaje się jedynym sposobem zabezpieczenia potrzeb ludzkich i równowagi rynkowej. Żądanie pozostawienia przez państwo wielu funkcji, które lepiej mogą pełnić instytucje niższego rzędu, stanowi doskonałą podstawę teoretyczną postulatu bogatego rozwoju różnych form i organizacji życia publicznego. W kontekście wydarzeń z początku lat osiemdziesiątych najtrudniejszą sprawą jest niewątpliwie realizacja pluralizmu związkowego w Polsce. Nie zawsze należy jednak zaczynać wszystko od postulatu najdalej idącego i najtrudniej osiągalnego. Można i trzeba natomiast domagać się wzbogacenia form życia społecznego w Polsce, powoływania nowych autentycznych instytucji i inicjatyw. Najważniejszą z nich jest, moim zdaniem, zorganizowanie instytucji szkolącej działaczy zdolnych do upowszechniania myśli katolicko-społecznej. Działacze społeczni, którzy będą zabiegać o wpływ na polskie życie publiczne, powinni mieć dobre fundamenty teoretyczne, które wykluczą instrumentalizowanie ich przez kogokolwiek. Wydaje mi się to najważniejszym odcinkiem pracy laikatów w Polsce. Sytuacja silnego katolicyzmu i słabej orientacji katolicko-społecznej jest poważną niedomogą naszej religijności. Naturalnie, realność krzewienia zasad katolicko-społecznych zależy od ogólnej sytuacji społecznej w kraju, jak też od umiejętności ludzi wierzących kształtowania formacji katolicko-społecznej bez utożsamiania jej z działalnością ściśle polityczną typu partii wyznaniowej.

Chciałbym jeszcze dodać, że wskazania nauki społecznej Kościoła nie ograniczają się tylko do obrony drobnej i średniej własności prywatnej i popierania społeczności pośrednich między państwem a jednostką. Podkreślana w encyklikach społecznych zasada „wspólnego dobra” ma zastosowanie także w stosunku do organizacji całego życia gospodarczego, z przemysłem ciężkim włącznie. Chodzi tu zarówno o wpływ czynnika społecznego na zarządzanie gospodarką narodową, jak też o strategię polityki gospodarczej, która powinna służyć przede wszystkim interesom własnego narodu, a dopiero w miarę ich zaspokajania potrzebom wspólnot ponadnarodowych. Niezwykle przenikliwy wykład tej zasady znajdujemy w słynnych

Kazaniach Świętokrzyskich Kardynała Wyszyńskiego z połowy lat siedemdziesiątych. Do dzisiaj nie stracił on nic na aktualności. Społeczeństwo powinno także teraz być szczegółowo informowane o priorytetach polityki gospodarczej i o stopniu, w jakim służą one — dobru wspólnemu — narodu. Naród stanowi obok rodziny kolebkę rozwoju osobowego człowieka. Zasada dobra wspólnego odnosi się przede wszystkim do narodu. On bowiem stanowi także główny podmiot solidarności ogólnoludzkiej. Nie można służyć ludzkości lekceważąc potrzeby narodu. Za przykładem „wielkiego językoznawcy” niektórzy widzą już kres kategorii narodu. Istotniejsze od tych futurologicznych marzeń jest przyjmowanie świadomościowego, a nie tylko etnicznego kryterium przynależności narodowej. Stanowi ono bowiem zasadnicze zabezpieczenie przed nacjonalizmem.

II

Jaka jest realność realizacji założeń nauki społecznej Kościoła? Często wyrażałem pogląd o konieczności poszukiwania syntezy romantycznego i realistycznego nurtu polskiej myśli i strategii narodowej. Mamy jednak maksymalistów, którzy obstają przy stawianiu celów dalekosiężnych, a nawet tworzą klimat swego rodzaju rewolucji permanentnej przeciw istniejącemu systemowi, nie wskazując jednak rozumnych nadziei na sukces takiej strategii. Coraz większe znaczenie w Polsce ma jednak pogląd, że przed osiągnięciem pluralizmu związkowego, pełnej demokracji i suwerenności, pierwszeństwo mają sprawy gospodarcze i cywilizacyjne, jeśli nie ma dojść do upadku i załamania kraju. Wojciech Wasiutyński w swej książce *O program większości* (Londyn 1986) nawiązuje do myśli politycznej narodowych demokratów z pierwszych lat ich działania. U początku stulecia Narodowa Demokracja przeciwstawiła się powstaniom, ale także i ugodzie. Poszła na walkę z rządem rosyjskim o konkretne cele. Pisałem już kiedyś, że endecja, od której konsekwentnie się dystansuję, stanowiła poważny krok w rozwoju polskiej myśli w porównaniu z ugodowością konserwatystów. Jej dorobek w pracy nad kształtowaniem świadomości narodowej w Polsce jest nieprzemijający. Dziś jednak nie idzie już tylko o świadomość narodową, lecz o zdobywanie pewnych realnych obszarów wolności, praw człowieka i praw obywatelskich.

Nie sądzę, aby tym celom sprzyjał specyficzny maksymalizm i rewolucjonizm „Savonaroli” publicystyki emigracyjnej Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Napisał on w *Kulturze* nr 10/1986, że moja „formuła polityki racjonalnej, stapiającej w jedno maksymalizm i romantyzm celów ostatecznych oraz realizm celów aktualnie osiągalnych” jest „napuszonym frazesem”. Grudziński reaguje emocjo-

nalnie i widzi tylko racje radykalne, ale sytuację Polski rozumie coraz mniej. Gdyby zechciał na przykład pomyśleć chwilę o linii Kardynała Wyszyńskiego: 1950 roku — porozumienie, a w 1953 roku — *Non possumus* i uwięzienie, w 1956 roku — małe porozumienie, a w 1966 roku — konfrontacja milenijna, w 1970 roku — wezwanie do nieprzelewania krwi, a w 1980 i 1981 roku — pomoc w rejestracji „Solidarności” i decydujący wpływ na rejestrację „Solidarności” Rolników Indywidualnych, ale także wezwanie do roztropności w ruchu zawodowym. Gdyby Grudziński zechciał uwzględnić te fakty, musiałby sobie uświadomić, że można i trzeba prowadzić politykę na przemian odważną i kompromisową. Mój adwersarz woli myśleć kategoriami chciejstwa i cieszy się, że młodzież w kraju jest rewolucyjna. Znowu ma po prostu nieścisłe informacje. Młodzież jest podzielona na część zbuntowaną i skłoną do działań nielegalnych, część idącą do *establishmentu* i większość zamykającą się w sobie, apatyczną, zawiedzioną lub pochłoniętą sprawami osobistymi. W nie udokumentowanych ocenach nastawień społecznych łatwo o symplifikacje.

Także podział na zwolenników pluralizmu związkowego i wyrazieli priorytetu spraw gospodarczych jest do pewnego stopnia umowny lub płynny. Ci pierwsi także interesują się gospodarką, a drudzy nie zapomnieli o pluralizmie. Racjonalna synteza myślenia idealistycznego i realistycznego jest w Polsce nie tylko wymyślonym postulatem, ale w dużej mierze także faktem społecznym. Ważne jest to, co w danej sytuacji stawia się na pierwszym miejscu.

Chrześcijańska myśl społeczna, opierająca się o zasady encyklik społecznych jest zdecydowanie bliższa wysiłkom ewolucyjnym niż strategii rewolucyjnej. Nie wyklucza to jednak protestu społecznego w wypadku stosowania gwałtu i przemocy. Jeśli rządzący nie będą okazywali dostatecznego zrozumienia dla wyważonych i ewolucyjnych propozycji płynących z motywów katolicko-społecznych, muszą się liczyć z dochodzeniem do głosu innych, bardziej skrajnych orientacji społecznych. Kościół w ostatnim czterdziestoleciu też kilkakrotnie mówił *non possumus* i protestował. Nie wolno o tym zapominać.

Większość myślących i znających fakty analityków sytuacji polskiej i międzynarodowej jest zgodna w ocenie, że nie należy liczyć się z szybką zmianą układu sił światowych. Wobec tego strategia radykalna w Polsce jest po prostu błędna, nie prowadzi do sukcesu, a implikuje niebezpieczeństwa dla narodu, zwłaszcza dla aktywnej części społeczeństwa. Wspomniany już Wojciech Wasiutyński, którego nie można posądzić o oportunizm wobec rządu polskiego, napisał: „Polityka «Solidarności» była poetycka. Pełna symboli i aktów symbolicznych, owiana wiarą w moc Prawdy i Jedności. Towarzyszyła jej na każdym kroku poezja zawodowa i amatorska, religijna i kabaretowa. Powstała dookoła niej mistyczna w gruncie

rzeczy wiara, że dobro musi zwyciężyć, że się «rozpadnie w proch i pył sowiecka zawierucha»”.

Osobiście uważam za w pełni zrozumiałe, że społeczeństwo w znakomitej większości w chwilach napięć i kryzysów jest bardziej podatne na emocje i szczytne dalekosiężne idee niż na chłodne i racjonalne oceny. W czasie przełomów do głosu dochodzą raczej agitatorzy niż myśliciele i ludzie umiaru.

Dodam jednak, że w latach 1980—1981 „Solidarność” była emanacją całego narodu, utożsamiała się z nią przygniatająca większość społeczeństwa. Ale już wtedy opinie wielu ludzi, także z szeregów aktywności „Solidarności”, widziało piętrzące się niebezpieczeństwa i mówiło, że w Polsce rozgrywa się tragedia, o której wiadomo, iż musi się źle skończyć, ale tak jak w klasycznej tragedii greckiej nikt nie ważył się na sprzeciw, by odwrócić katastrofę. Idea i wspólnota były ważniejsze niż strategia. A dzisiaj, poza dogmatykami rewolucyjnymi, pojawiają się wspólne opinie ludzi umiaru znajdujących się zresztą czasem na antypodach ideowych. Dla odmiany Adam Bromke w swej broszurze o Dmowskim optuje za nacjonalizmem, którego wyrzekł się w 1926 roku w książce *Kościół, naród i państwo* sam Dmowski. Gorzej jeszcze, Bromke pisze o Kościele rzeczy niesłuszne:

„Konsekwentnym kontynuatorem linii Dmowskiego — dążącym do stałego poszerzania wolności Polaków, ale wstrzymującym ich od zrywu zbrojnego — jest dziś jednak Kościół katolicki z księdzem Prymasem Józefem Glempem na czele”.

Pomijam fakt, że koncepcja „zrywu zbrojnego” jest wymyślona przez Bromkego na podstawie analogii historycznych. Zgrozę budzi przede wszystkim fakt, że utożsamia on Kościół, a zwłaszcza Ks. Prymasa Glępa z jednym kierunkiem politycznym. Profesor politologii wie przecież, że Kościół współczesny, Kościół posoborowy, nie utożsamia się z jedną orientacją polityczną, ponieważ chce służyć całemu społeczeństwu. Prof. Bromke wyrządził Kościołowi tzw. niedźwiedzią przysługę. Przekonujący Bromke jest natomiast tam, gdzie przytacza nowatorskie i aktualne myśli Dmowskiego. Choćby takie słowa: „Polityka niepodległości nie jest ta, która tylko jej chce, tylko ta, która do niej prowadzi i ma jakiegokolwiek widoki powodzenia”. Te słowa, niezależnie od ich niezręcznej stylistyki, można spokojnie dedykować dzisiaj nadgorliwcom w rodzaju Grudzińskiego i innych fanatyków, chcących widzieć tylko jedną obowiązującą wszystkich strategię polityki narodowej. Jest to oczywiście sprzeniewierzenie się pluralizmowi myśli polskiej i obniżanie naszej kultury politycznej.

Spróbujmy więc możliwie najkrócej scharakteryzować linię Kościoła. Jest on przeciwny postawom konsumpcyjnym, bierności społecznej i tchórzliwej lub koniunkturalnej ugodowości i oportuniźmowi. Jest jednak także przeciwny naiwnej wierze, że szczytne cele demokracji, wzrostu samorządności i suwerenności można osiągnąć

nie oglądając się na obiektywne uwarunkowania międzynarodowe. Dlatego Kościół bezkompromisowo głosi prawdę, lecz nie sprzyja ludzeniu społeczeństwa, a zwłaszcza młodzieży, odrywaniu jej od nauki i pracy zawodowej w imię celów i zadań nieprzemysłanych. Naród ma prawo wyrażać publicznie swoje pragnienie prawdy i wolności. Jednocześnie jednak Polacy muszą być społeczeństwem normalnym, broniącym się przed degradacją cywilizacyjną i gospodarczą, przed dystansowaniem nas przez kraje rozwinięte, a zwłaszcza przez wszystkich sąsiadów.

Jest więc Kościół za bezkompromisową obroną godności i wolności człowieka, za przyznaniem mu prawa do aktywności społecznej i udziału w życiu publicznym, także w oparciu o zasady Ewangelii i myśli katolicko-społecznej. Myślę, że można zaryzykować następującą syntetyczną ocenę linii Kościoła: nie sprzeciwia się on rozumnemu krytycyzmowi i roztropnemu protestowi społecznemu, chce go jednak zharmonizować z zachowaniem pokoju społecznego, poszukiwaniem zdrowego kompromisu i niezapominaniem o aktualnych obowiązkach wobec narodu, o jego najpilniejszych potrzebach społecznych i gospodarczych, a zwłaszcza duchowych i kulturalnych. Ich maksymalna realizacja wymaga minimum konsensusu społecznego. Jest wreszcie Kościół zdecydowanym zwolennikiem reform społecznych zgodnych z zasadami myśli katolicko-społecznej, a więc zwiększających wolność człowieka, ułatwiających rozwój inicjatywy i własności prywatnej oraz powstawanie wielu pośrednich ogniw społecznych między jednostką i państwem, a wreszcie opartych na politykę gospodarczą służącą dobru wspólnemu całego narodu.

III

Być może linię Kościoła katolickiego w Polsce najlepiej będzie można ocenić przez refleksję nad kilkoma poczynaniami Episkopatu w okresie ostatnich lat od 13 grudnia 1981 roku. Były to lata trudne, a Kościół był w nich obecny i aktywny ku pożytkowi społeczeństwa, co mu zyskało zdecydowaną aprobatę, także u przeciwników ideowych. W ostatnich latach Kościół podejmował następujące główne wysiłki:

a) Episkopat starał się nie dopuścić do przelewu krwi i w trosce o pokój wewnętrzny postulował reaktywowanie „Solidarności” przez jej statutowe władze, a następnie zawarcie w kraju ugody społecznej;

b) Episkopat zgodnie z duchem Ewangelii i zasadami katolicko-społecznymi bronił praw człowieka, zwłaszcza praw ludzi internowanych i więzionych lub dyskryminowanych z powodu przekonań, a także występował przeciwko zastrzaniu systemu prawnego, bronił praw warstw socjalnie najsłabszych oraz

domagał się niezbędnych reform społecznych, ożywiających gospodarkę;

c) Episkopat ujmował się za więźniami politycznymi, zwłaszcza prowadzącymi głodówki, dążył do ratowania życia głodujących, a następnie przyczynił się do zwolnienia więźniów politycznych, wzywając rządzących i rządzonych do porozumienia społecznego w autentycznych, przekonujących społecznie formach, którego nie udało się niestety osiągnąć w szerszym zakresie społecznym;

d) Biskupi i duchowieństwo alarmowali władze w sprawie gwałtownie pogarszającego się położenia materialnego większości społeczeństwa;

e) Kościół protestował przeciw nowym akcjom antyreligijnym w postaci deprecjonującego wszystkie systemy religijne nauczania religioznawstwa, jak i przeciw próbom zamykania Kościołowi ust, zwłaszcza w sprawach społeczno-moralnych, będących w kompetencji nauki katolicko-społecznej;

f) Kościół nie zapominał w tych wszystkich trudnych sytuacjach konfliktowych o naczelną zasadzie pokoju społecznego, nie ustawał w poszukiwaniu społecznego *modus vivendi* i w tym duchu prowadził przygotowania do trzeciej pielgrzymki Jana Pawła II do jego Ojczyzny. Ks. Prymas Glemp wysunął ideę czteroletniego cyklu wizyt Papieża w Polsce (1979, 1983, 1987, 1991 itd.).

Wymieniłem tylko najważniejsze kierunki prac społecznych Kościoła, lecz z wszelką pewnością nie wszystkie wysiłki Episkopatu, duchowieństwa i katolików świeckich. Nie można naturalnie zapominać, że Kongres Eucharystyczny w 1987 roku i inne programy duszpasterskie stanowią główny nurt pracy Kościoła w Polsce. Tu zwróciłem uwagę na tę stronę jego działalności, która wiązała się z założeniami nauki katolicko-społecznej. Starłem się uwydatnić sprawy związane z godnością i wolnością człowieka w realnych, obiektywnie istniejących warunkach społecznych, w jakich znajduje się Polska.

Nie mam wątpliwości, że linia Kościoła katolickiego przynosi największe rezultaty w porównaniu z osiągnięciami innych ośrodków niezależnej opinii polskiej. Jeśli tak jest, to nie tylko dlatego, że Kościół głęboko zakorzenił się w świadomości historycznej narodu polskiego i nie tylko z tego powodu, iż bardziej harmonijnie łączył obronę godności i wolności człowieka z troską o pokój społeczny. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że Kościół w Polsce cieszy się pewnym respektem z jednej strony władz, a z drugiej niezależnych środowisk społecznych. Episkopat potrafił utrzymać kontakt z przeciwnymi orientacjami społecznymi. Kościół stał się pluralistyczny nie tylko w teorii, lecz w praktyce życia narodowego. Kościół podlegał jednak krytyce, nader często równie ostrej, co mało uzasadnionej. Mimo tego nie kwestionował znaczenia dla sprawy polskiej także tych orientacji,

ZAŁOŻENIA I SZANSE NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

z którymi trudno mu się utożsamiać, bo są przeciwstawne katolickiej nauce społecznej. Episkopat starał się uwzględniać realne uwarunkowania obozu sprawującego władzę w kraju. Ale brał także pod uwagę dobrą wolę i ideowość tych ośrodków niezależnej opinii, które nie były mu zyczliwe.

Koła rządowe wprowadzają w szkołach przedmiot religioznawstwa i podejmują inne nieprzyjemne akcje przeciw Kościołowi w celu uzasadnienia na wewnątrz i na zewnątrz swojej pryncypialności ideowej. Wydaje mi się, że pełne docenienie katolickiej odrębności i specyfiki Polski przyniosłoby marksizmowi i sojusznikom komunistów polskich więcej prestiżu niż dotychczasowe podjazdy, a społecznie nieskuteczne walki. Dla odmiany pewne koła niezależne pomawiają Kościół o nastawienie nacjonalistyczne. Nie zamierzamy ukrywać, że byli przed wojną katolicy, a nawet duchowni o takim nastawieniu. Wynikało to co najmniej z dwóch ważnych powodów. Obóz narodowy odegrał poważną rolę w odzyskaniu przez Polskę niepodległości i był jednym z najsilniejszych kierunków ideowych w naszym kraju. W Polsce zaś co trzeci obywatel należał do mniejszości narodowych. Nie trzeba być natomiast specjalnie wykształconym człowiekiem, by dostrzec, że katolicyzm społeczny jest zdecydowanie przeciwstawny nacjonalizmowi. Rozumiał to dobrze Roman Dmowski — i jak wspomniałem — w 1926 roku wyrzekł się terminu „nacjonalizm”. Można uważać to za posunięcie taktyczne w walce o rząd dusz w Polsce. Ale społecznej nauki Kościoła sformułowanej w czasie Vaticanum II i w encyklikach ostatnich papieży nie można uznać za manewr taktyczny, bo miała ona sens uniwersalny, była przeznaczona dla całego świata. Zaś jej antropocentryzm sprzeciwiał się wszelkiemu nacjonalizmowi, rasizmowi i totalizmowi, niezależnie od jego koloru politycznego.

W stosunku do Kościoła katolickiego w Polsce występuje natomiast tak w kręgach komunistycznych, jak i opozycyjnych, poważne nieporozumienie. Stanowi je nieufność wobec naszego przekonania o łączności dziejów Kościoła i narodu w Polsce. Wskazuje się przy tym na przykłady tych hierarchów kościelnych w wieku XIX, którzy uważali za konieczne uciekanie się do kompromisu z którymś z zaborców. Przykłady te nie są jednak przekonujące. Tylko ignoranci nie wiedzą, że biskupi byli wybierani przy decydującym wpływie władców państw zaborczych. Troszczyli się przede wszystkim o Kościół. A Kościół przechowywał wartości patriotyczne i tradycje kultury polskiej. Zaborcy dobrze to rozumieli i zwalczali Kościół wszystkimi możliwymi środkami. Łatwo jest także wskazać na wielu hierarchów prześladowanych przez władze zaborcze. Często byli to ci sami, którzy wcześniej szukali drogi kompromisu, jak arcybiskup warszawski Szczęśny Feliński, kardynał Ledóchowski lub biskup sejneński

Konstanty Łubieński. Trzeba więc oceniać wydarzenia historyczne kategoriami tamtych czasów, a nie współczesności. No i przede wszystkim należy brać pod uwagę fakty społecznie decydujące. Kościół pod zaborem uczył dzieci i młodzież czytać i pisać po polsku ze śpiewników i modlitewników. Kult Matki Bożej z Jasnej Góry i z Ostrej Bramy spajał Polaków z różnych dzielnic i miał doniosłe znaczenie dla integracji narodowej. A nie były to jedyne polskie ośrodki religijno-pielgrzymkowe. Nie będę tu szerzej przypominał wcześniejszych okresów, np. integracyjnej roli św. Wojciecha i św. Stanisława w latach rozbitcia dzielnicowego, spajającej roli religii w państwie Jagiellonów, roli prymasów Polski jako intereksów w okresach bezkrólewia, inspiracji religijnej w wojnach tatarskich i tureckich itd., itd. Takich przykładów z całej historii Polski można by przytoczyć bardzo wiele. W świetle tych faktów przekonanie o łączności dziejów Kościoła i narodu polskiego ma pełne uzasadnienie, nie ma natomiast nic wspólnego z myśleniem w kategoriach nacjonalistycznych. Fakty historyczne mają przełomowe znaczenie dla polskiej tożsamości kulturalnej, dla naszej przynależności duchowej do rzymskiego chrześcijaństwa. Fakt antropocentryzmu katolickiej nauki społecznej ma natomiast przesądzające znaczenie dla naszej postawy wobec wszelkiego nacjonalizmu i totalizmu. Absolutyzacji narodu nie da się pogodzić z wiarą, że absolutem jest tylko Bóg, a dążący do Niego człowiek znajduje się w centrum watości świata przyrodzonego.

W drukowanym obok ciekawym artykule Aleksander Hall pisze, że nie boi się słowa „nacjonalizm”. Wiem, że były różne definicje tego terminu. Ale jego odbiór społeczny jest negatywny. Skoro moralnie całkiem jednoznaczne jest słowo „narodowy”, nie ma powodu operować terminem „nacjonalistyczny”.

Ten sam Autor naszego pisma wraca do tezy, że naród jest ważniejszy od państwa. Wiązał się z tym spór kierunku narodowego i niepodległościowego w naszych dziejach najnowszych. W myśli katolickiej naród jest obok rodziny naturalną kolebką rozwoju człowieka. Należy jednak unikać wszelkiej jednostronności. Wszystko zależy od epoki historycznej i uwarunkowań społecznych. Władca, król, dynastia i państwo były czynnikami integracji narodowej. Stare spory nie zawsze są aktualne.

Jeśli więc mamy serio mówić o uznawaniu pluralizmu w Polsce, to rządzący powinni wyrzec się prób przymusowej ateizacji, a niezależni zwolennicy wolności i demokracji skłonności do pomawiania Kościoła w oparciu o błędne wyobrażenia historyczne i fakty dziejowe wybrane selektywnie z całego procesu historycznego.

IV

W pierwszym numerze *Znaków Czasu* pisałem o przedwojennym zróżnicowaniu w społeczności katolickiej. Wyraźnie rywalizowała wtedy większość o nastawieniu narodowym, bynajmniej nie zawsze nacjonalistycznym, z mniejszością o orientacji liberalnej, humanistycznej, przejawiającej olbrzymią troskę o mniejszości narodowe. Zdaję sobie sprawę, że temat ten mógł się wydać drażliwy ludziom czującym się spadkobiercami podziałów przedwojennych. Czyżby dawne przeciwieństwa pokrywały się ze współczesnymi?

Osobiście uważam dawne przeciwieństwa za historyczne i mające współcześnie zupełnie marginalne znaczenie społeczne. Tak przynajmniej powinno być w perspektywie antropocentrycznego i wolnościowego charakteru współczesnej nauki społecznej Kościoła. Polska specyfika łączności dziejów Kościoła i narodu jest równie płodna dla naszej kultury, co niesprzeczna z zasadami katolicyzmu społecznego. Różnice przedwojenne straciły podstawy społeczne. Rola Narodowej Demokracji w odzyskaniu przez Polskę niepodległości, podobnie jak rola obozu Piłsudskiego i innych kierunków politycznych, ma dziś znaczenie historyczne, a nie ideowo-polityczne. Polska przestała być krajem mającym ponad trzydzieści procent mniejszości narodowych. Myślenie narodowe staje się w Polsce niesprzeczne z wolnościowym, margines nacjonalistyczny jest patologią, która w szerokiej skali społecznej się nie liczy.

Zróżnicowanie przedwojenne w świecie katolickim, częściowo malejące, rozszerzyła w ostatnich latach kontrowersja dotycząca polskiej strategii narodowej. Ideowi spadkobiercy *Lasek*, *Verbum* i *Odrodzenia*, przejęci ideą „Kościoła dialogu” mają słabości do laickich reformatorów, wywodzących się z lewicy i nastawionych w teorii radykalnie. Oczywiście, „Kościół dialogu” jest współczesnym „znakiem czasu” i u nikogo nie budzi sprzeciwu. Działacze laicy nie rezygnują jednak ze swych założeń. Do dialogu każdy wnosi swoją prawdę. Nasza strona powinna wnosić zasady społecznej nauki Kościoła.

Tradycyjny związek dziejów Kościoła i narodu w Polsce stwarza w Kościele i w jego Hierarchii szczególne poczucie odpowiedzialności za kraj. Wierność wartościom katolickiej nauki społecznej łączy się tu z troską o szukanie rozwiązań realnych, a nie tylko werbalnie radykalnych, które mogą prowadzić do wielu niebezpieczeństw dla kraju. Wszystkie współczesne kraje kierują się interesem swych narodów i państw. Nie widzę więc powodu, by Polacy mieli z tego rezygnować. Kierowanie się własnym interesem narodowym nie jest sprzeczne z założeniami wolnościowymi katolickiej nauki społecznej.

Chciałbym jeszcze kiedyś szerzej wrócić do problemu nowego kształtowania się orientacji i pewnych różnic w świecie katolickim.

Znaki Czasu powstały bowiem nie bez aspiracji twórczego wkładu do myśli katolickiej, odgrywającej w życiu umysłową rolę niewspółmiernie mniejszą w stosunku do masowości społecznej religijności polskiej. *Znaki Czasu* będą miały młodsze kadry redakcyjne. Myślę, że będzie je cechowało także spojrzenie w przyszłość Kościoła, a nie tylko w nawet dającą wartościowe inspiracje ideowe przeszłości. Myśli katolickiej potrzebne są nie tylko relacje o stanie religijności i sytuacji kraju w różnych dziedzinach, ale także nowe spojrzenie na naukę społeczną Kościoła. Mówimy przecież, że religia nie jest tylko sprawą prywatną człowieka, lecz ma swój ważny wymiar społeczny. Tak jest w istocie. I dlatego myśl katolicko-społeczna powinna być główną orientacją ludzi wierzących w życiu publicznym. To zdawałoby się dość oczywiste stwierdzenie, czy w ogóle wypowiedzi katolików na tematy społeczne, powodują dziwny zarzut „polityzacji” religii. Niektórzy niewierzący woleliby, byśmy ograniczali się do spraw ściśle konfesyjnych, a znów pewni katolicy woleliby zachować swoją lub swoich przyjaciół wyłączność w dziedzinie politycznej. Są to mało „pobożne” życzenia i do tego sprzeczne z głoszonymi przez wszystkich zasadami pluralizmu myślenia. Skoro religia nie jest sprawą prywatną, to trzeba się liczyć z faktem, że żaden człowiek poważnie z nią związany nie może zrezygnować z dawania świadectwa wierze przez wskazywanie na jej społeczne konsekwencje. Nie jest to łatwe, bo wymaga poza znajomością nauki Kościoła, także minimum kompetencji w sprawach społecznych i ekonomicznych. Pisanie o religii w ścisłym tego słowa znaczeniu jest, jak sądzę, jeszcze trudniejsze, bo wymaga współcześnie konfrontacji teologii ze zdobyczami nauk ścisłych, nie mówiąc już o filozofii. Poza tym dla wielu ludzi przeżycia religijne stanowią sferę tak intymną, że nie widzą powodu, by je obnosić na zewnątrz. Istnieje natomiast ważne pojęcie apostołstwa świeckich. Każdy wierzący powinien w nim uczestniczyć w ramach swych kompetencji. Upowszechnianie społecznej nauki Kościoła stanowi także wyraz postawy wyznawcy. Mimo to, mówiąc o sprawach społecznych, staramy się zawsze mówić we własnym imieniu, by nie nadużywać autorytetu Kościoła, którego misja jest pozadoczesna. Niektórzy sięgają przy tej okazji do insynuacji, że chodzi tylko o politykę, a nie o religię. Pewno tego by sobie życzyli. Nie zmienia to faktu, że współcześnie postawa wyznawcy chrześcijaństwa jest nieodłączna od wierności społeczno-moralnym konsekwencjom Ewangelii.

Andrzej MICEWSKI

Aleksander Hall

IDEOWE PODSTAWY MYŚLENIA POLITYCZNEGO W POLSCE

Andrzej Walicki w swym bardzo interesującym artykule „Tradycje polskiego patriotyzmu”, zamieszczonym w 40 numerze *Aneksu*, wyodrębnia trzy historycznie ukształtowane koncepcje polskiego patriotyzmu, które pomimo współistnienia ze sobą, a nawet wzajemnego nakładania się na siebie, są wyraźnie rozróżnialne pojęciowo.

„Pierwsza z nich definiuje patriotyzm jako wierność woli narodowej, manifestującej się w dążeniu do wewnętrznej i zewnętrznej suwerenności; druga określa go jako wierność idei narodowej, przekazanej przez tradycję i mającej urzeczywistnić się w przyszłości; trzecia wreszcie pojmuje patriotyzm jako obronę realistycznie ujętego interesu narodowego, nie muszącego pokrywać się z wolą większości narodu, a tym bardziej z tak czy inaczej rozumianą, i tak czy inaczej mitologizowaną ideą narodową”.

Sądzę, że właśnie ta trzecia koncepcja patriotyzmu w obecnych polskich warunkach powinna stanowić punkt wyjścia dla myśli politycznej i świadomych działań społeczeństwa, zmierzających do przekształcenia rzeczywistości. Sformułowania Walickiego wymagają jednak uściślenia.

Myśl polityczna, jeżeli nie chce być tylko intelektualną zabawą, musi pozostawać w zgodzie z konkretem i dysponować trafną diagnozą sytuacji. Nie może mylić tego, czego się pragnie, z tym, co jest. Zarazem powinna dysponować wizją ideową (może nią być wierność idei narodowej, czy, chyba trafniej, wyobrażenie o pożądanym kształcie narodowej tożsamości) i perspektywą celów — także tych najbardziej ambitnych, ale stanowiących niezbywalne prawo narodu — do których ma zmierzać. Walicki nazywa to wiernością woli narodowej, manifestującej się w dążeniu do suwerenności. Dlatego przyjęcie koncepcji obrony interesu narodowego, jako podstawy politycznej, nie oznacza wyrzeczenia się wartości, zawartych w dwóch pozostałych wyróżnianych przez Walickiego koncepcjach

patriotyzmu, ale usytuowanie ich w innej, bo ideowej perspektywie, nadającej głębszy sens myśli politycznej, ale nie mogącej jej zastąpić.

Ukazanie wartości to przecież zupełnie co innego niż udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak je w praktyce urzeczywistniać. Pojęcie interesu narodowego nie powinno być utożsamiane z ciasnym narodowym egoizmem. Nie można go także redukować jedynie do materialnych warunków bytowania społeczeństwa. Nie mniejsze znaczenie mają elementy składające się na duchową tożsamość narodu. Tych pierwszych nie można jednak zastąpić drugimi. Dla normalnego, pełnego rozwoju wspólnoty narodowej potrzebna jest zarówno mocna podstawa materialna, potencjał ekonomiczny w znacznej mierze wyznaczający rangę narodu w świecie, jak też zespół wartości, określający porządek moralno-kulturowy i model życia zbiorowego.

Nie ulega wątpliwości, że materialna kondycja narodu i kształt jego moralno-kulturowego porządku tworzą układ naczyń połączonych, wywierając na siebie wzajemny wpływ.

Nieporozumienia może wywołać również określenie „realistyczny”, użyte przez Walickiego w odniesieniu do narodowego interesu. Sam autor doskonale zdaje sobie z tego sprawę, oddzielając realizm, rozumiany jako bierne godzenie się z mniejszym złem, od realizmu traktowanego jako uzasadnienie programu działań o optymalne zmiany w ramach istniejących wyznaczników sytuacji polskiej. Walicki sądzi, że *w tej drugiej wersji, nakazującej uwzględniać obiektywne warunki, ale zarazem propagującej „politykę czynów” w imię interesów ogólnonarodowych, jest to kierunek najwięcej zawdzięczający Dmowskiemu*. Rzeczywiście słowo „realizm” robi ostatnio karierę. Ze skrucą przyznaję, że także w moim słowniku politycznym należy do najczęściej używanych. Nie ulega jednak wątpliwości, że są różne sposoby pojmowania realizmu i bez dodatkowego komentarza tłumaczącego, co się przez realizm rozumie, słowo to niewiele znaczy.

I jeszcze ostatnia wstępna uwaga. Ważniejsza od słów jest istota rzeczy. Pojęcie narodowego interesu jest mi bliskie i nie wymaga tłumaczeń. Niestety, wielu ludziom (i to akceptującym znaczenie wspólnoty narodowej) kojarzy się nieprzyjemnie — właśnie z ciasnym egoizmem narodowym. Być może byłoby lepiej zastąpić je innym, zawierającym tę samą treść, ale nie nasuwającym nieprzyjemnych skojarzeń. Obrona narodowego interesu to przecież nic innego, jak poczucie odpowiedzialności za konkretną wspólnotę narodową, do której należymy i wobec której mamy obowiązki.

Czy z pojęcia interesu narodowego, albo mówiąc inaczej — z przyjęcia poczucia odpowiedzialności za własny naród jako

punkt wyjścia dla politycznej refleksji — wynika w naszych polskich warunkach konieczność obrania jednej drogi politycznego działania, a być może nawet jednej recepty na rozwiązywanie naszych problemów?

Nie sędzę, aby tak było. Nikt nie może rościć sobie pretensji do posiadania monopolu na jedynie słuszną drogę. Bywa, że dróg tych jest wiele. Z pewnością można jednak wskazać pewne logiczne konsekwencje wynikające z przyjęcia interesu narodowego (poczucia odpowiedzialności za losy własnego narodu) za podstawę myśli politycznej. Spróbuję wymienić najważniejsze z tych konsekwencji.

Autonomiczna wartość polskiej sprawy

Epoka romantyzmu wywarła znaczny wpływ na sposób politycznego myślenia wielu kolejnych pokoleń Polaków. Hasło „za wolność naszą i waszą” nie tylko spełniło rolę podstawowego założenia niepodległościowej orientacji, ale niekiedy służyło również jako uzasadnienie i moralne wytłumaczenie działań Polaków zmierzających do odzyskania własnego państwa. Sprawę polską traktowano jako fragment sprawy wolności w świecie czy w Europie, niekiedy wręcz utożsamiano te problemy.

Istniały oczywiście moralne i ideowe związki pomiędzy sprawą wolności w świecie i sprawą wolności naszego narodu. Bywały historyczne okoliczności, w których hasło „za wolność naszą i waszą” stanowić mogło podstawę całkiem racjonalnych programów politycznych. Gorzej, jeżeli powodowało ono zacieranie świadomości o autonomicznej wartości polskiej sprawy, przyjmowanie postawy politycznego mesjanizmu, kierującego się zasadą „mierzyć siły na zamiary”, a zwłaszcza gdy na jej podstawie oczekiwano — na ogół z mizernymi rezultatami — solidarności z polską sprawą innych narodów i ich politycznych kierownictw. Nie sprzyjało to kształtowaniu w polskim społeczeństwie świadomości, że powinno przede wszystkim liczyć na swe własne siły i nie składać odpowiedzialności za bieg polskich spraw w ręce domniemanych sojuszników.

Ważniejsza od oceny przeszłości jest jednak przyszłość. Bezrefleksyjne posługiwanie się historyczną matrycą dla rozwiązywania problemów w nowej, innej rzeczywistości, może przynieść bardzo niedobre rezultaty. Zbyt łatwe traktowanie sprawy polskiej jako fragmentu innej, większej sprawy, musi prowadzić do wpisywania tej pierwszej w dychotomiczną, białą-czarną wizję światowych zmagających politycznych: demokracja-totalitaryzm; wolność-tyrania; kapitalizm-socjalizm; demokratyczny socjalizm — „realny socjalizm”; ciemieni-ciemieżyciele; itp.

Nie kwestionując realności tych przeciwstawień nie sposób nie zauważyć, że w praktyce rzadko kształtują one polityczną rzeczywistość zgodnie z manichejskim schematem: dobro-zło. Życie na ogół

bywa bardziej złożone i każe rozwiązywać skomplikowane dylematy, gdzie racje (także moralne) są podzielone.

Jeśli się tego nie dostrzega w polityce, i nie zauważa się autonomicznej wartości sprawy własnego narodu, łatwo ulec upraszczającej, wyraźnie spolaryzowanej wizji rzeczywistości. Gdy przyjmują ją przywódcze elity narodu, zagraża mu instrumentalne traktowanie przez innych. Wszyscy mają prawo do wolności i wszystkim, którzy jej nie mają, należy się nasza sympatia. Obowiązuje nas jednak *ordo caritatis* która w porządku międzynarodowym musi powodować pierwszeństwo troski o los własnej wspólnoty narodowej, o postępy sprawy wolności na naszej własnej ziemi, a już na pewno powodować staranie, aby nie ponosić kosztów rozgrywek prowadzonych ponad naszymi głowami, bez pytania nas o zdanie.

Świadomość autonomicznej wartości sprawy własnego narodu to nie obojętność na losy innych, ale właściwe, zgodne z naturalnym porządkiem ustalenie hierarchii powinności i w naszych warunkach odrzucenie egzaltowanego mesjanizmu politycznego oraz zasady „Polska Winkelriedem narodów”.

Antyutopijność

Trudna polska historia, w której ośrodki opiniotwórcze, szkoły myślenia politycznego, na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci bardzo rzadko i na krótko mogły rozwijać się normalnie — wytworzyła zjawisko utopijnego, niekiedy tylko hasłowego traktowania takich wartości jak suwerenność czy niepodległość. Jednym z przejawów tego zjawiska jest magiczne niemal znaczenie przypisywane deklarowaniu i powtarzaniu tych wielkich słów.

W ujęciu skrajnym prowadzi to do przyjęcia postawy, zdającej się wyrażać przekonanie, że droga do suwerenności pokonywana jest przede wszystkim za pomocą pompatycznych i tromtadrackich deklaracji. Charakterystyczne, że rzecznicy tej postawy wołają zdecydowanie, nierzadko szczegółowe rozważania na temat, jak ma wyglądać idealna Rzeczpospolita — od refleksji nad drogami zbliżenia się do ideału. W świecie nie takim, jaki być powinien, ale takim, jakim jest naprawdę.

Utopijność tego „emblematego” patriotyzmu jest oczywista, ale szkodliwość skutków ograniczona.

Bardziej niebezpieczne jest utopijne myślenie o politycznym samostanowieniu narodu, wyrażające się w postawie wobec własnego kraju, zgodniej ze słowami „Warszawianki”: *Dziś twój triumf, albo zgon*. Na niepodległość patrzy się jako na cel, osiągalny jednorazowym zrywem. Moralna ranga sprawy dozwala narażenie dla niej bytu narodu, podjęcie nawet największego ryzyka. Gdy taki styl myślenia uzyskuje rząd dusz większości społeczeństwa, a czasami wystarczy, że

tylko w najbardziej dynamicznej jego części, naród znajduje się w niebezpieczeństwie.

Antyutopijność postawy opierającej się na poczuciu odpowiedzialności za losy wspólnoty narodowej polega nie tylko na odrzuceniu w myśleniu o ojczyźnie fałszywego wyboru „dziś twój triumf albo zgon”, ale w pojmowaniu podmiotowości narodu i państwa jako wyniku długiego, najczęściej rozłożonego na etapy procesu historycznego.

Niepodległość — definiowana zarówno w kategoriach moralnych i politycznych — nie jest jednak celem samym w sobie, ani jedynym narodowym zadaniem. Stanowi punkt wyjścia dla dalszej pracy, stwarza korzystniejsze, naturalne ramy dla rozwoju narodowej wspólnoty. Rzadko natomiast w historii rozwiązywała wszystkie problemy narodu, czy jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki otwierała „złoty wiek”. Naród jest wspólnotą pokoleń. Nie każdemu z tych pokoleń dane jest korzystanie z przywileju życia w niepodległym, suwerennym państwie, ale dla każdego jego wyobrażenie ma moc inspirującą, nadającą głębszy sens podejmowanym zadaniom. Każdemu też historia zadaje pytanie, w jakim stopniu przybliżyło albo oddaliło niepodległość.

Budowanie wewnętrznej suwerenności narodu

Z trzech historycznie ukształtowanych modeli zachowań zbiorowych Polaków w sytuacji braku niepodległości lub niemożności pełnej identyfikacji z politycznym i ideologicznym kształtem posiadanego państwa: 1. praktycznego „zaniżenia ideałów” i dostosowania się do narzuconych warunków; 2. budowania fali rewolucyjnej w celu pokierowania społecznym wybuchem; 3. systematycznego tworzenia siły narodu poprzez podejmowanie różnorodnych działań: wychowawczych, politycznych, kulturalnych i ekonomicznych — orientacja, której podstawą jest obrona interesu narodowego, z pewnością za optymalny będzie uważała trzeci model.

Dobrym przykładem tworzenia takiej siły poprzez różnorodność inicjatyw — zawsze jednak związanych z konkretnymi potrzebami narodu i mocno osadzonych w społecznej rzeczywistości — była działalność Ligi Narodowej na przełomie wieków.

Życie narodu nie da się zredukować do jednego wymiaru. Musi być pełne. Dlatego też liczy się każda inicjatywa, a zwłaszcza każda instytucja poszerzająca sferę wolności, czy nawet po prostu normalności, odbudowująca lub tworząca więzi społeczne. Ta prawda zachowuje swą aktualność również dzisiaj.

Często skłaniamy się do opisu rzeczywistości, w jakiej żyjemy przy pomocy jednej barwy. Z jednej strony obraz dumnego, walczącego narodu, świadomego należnych mu praw. Z drugiej — apatii

i plag społecznych, zapaści cywilizacyjnej i ekonomicznej, braku perspektyw. Problem polega na tym, że oba te obrazy są jakoś prawdziwe i nakładają się na siebie.

Tożsamość narodu wydaje się niezagrażona. Wola stanowienia o sobie i świadomość tego prawa — bardzo silne. Z drugiej jednak strony stale brakuje szeroko akceptowanej myśli programowej, pozwalającej sensownie gospodarować tym potencjałem. Materialne warunki bytowania większości społeczeństwa są bardzo trudne, a przepaść ekonomiczna i technologiczna dzieląca nas od bogatych i rozwiniętych krajów naszego kontynentu coraz większa. Budowanie podmiotowości Narodu obejmować musi nie tylko sferę ducha, ale także myśli i materii. Siłą rzeczy musi być procesem ewolucyjnym.

Dostrzeganie roli państwa

Myśl polityczna kierująca się poczuciem odpowiedzialności za naród szczególne znaczenie przywiązuje do instytucji państwa. Procesy narodotwórcze na naszym kontynencie przebiegały szybciej i w sposób naturalny tam, gdzie znajdowały oparcie w państwie, nabierającym cech państwa narodowego. (Tak było przede wszystkim w Europie zachodniej). O ileż trudniejsza i bardziej dramatyczna była droga narodów, których tożsamość kształtowała się w opozycji do państwa uznawanego za obce, i usiłujących budować własne. (Wiele przykładów takich procesów dostarcza historia Europy środkowej i wschodniej).

W naszej epoce — w tej części świata sytuacją optymalną jest posiadanie przez naród własnego, narodowego państwa, stanowiącego najważniejszą instytucję, wyrażającą interesy narodowej wspólnoty.

Życie narodu bez państw (lub „obok” jego instytucji) jakkolwiek możliwe, a niekiedy nawet nieuniknione (jak było w dziejach Polski w epoce rozbiorów) zawsze jest niepełne. Tym ważniejszym zadaniem jest nakreślenie wyraźnej wizji relacji zachodzących pomiędzy narodem i państwem. W Polsce w okresie powojennym uczynił to Prymas Kardynał Stefan Wyszyński.

Kształt ideologiczny i ustrojowy państwa powstałego w wyniku rozstrzygnięć II wojny światowej powodował nieuchronność konfliktu pomiędzy władzą a bardzo znaczną częścią społeczeństwa, która nie akceptowała nowej rzeczywistości. Nauka Prymasa Wyszyńskiego o narodzie i państwie jednoznacznie przyznawała prymat narodowi. Chyba najlepiej syntetyzuje ją Ks. Czesław Bartnik: *Naród jest wielkością pierwszą i fundamentalną, państwo — wtórną i narzędną. Naród nigdy nie może stanowić bezwolnego tworzywa dla państwa czy tylko środka do czegoś lub służy, gdyż takie konstrukcje społeczne godzą w dobro osoby ludzkiej i narodu. Rzecz ma się odwrotnie — państwo ma*

sens tylko na tyle, na ile spełnia właściwą służbę wobec narodu lub narodów. (Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego).

Przyjęcie tej oceny nie powinno pociągać za sobą w polskich warunkach biernego stosunku do państwa, odwrócenia się od niego, ani też dążenia do zburzenia go, aby zbudować inne. Nawet w najbardziej ponurym, stalinowskim okresie, gdy państwo posiadało najwięcej cech państwa obcego i gdy przy jego pomocy podejmowano próbę ideowego zniewolenia narodu i zamazanie jego tożsamości, wypełniało ono jednak także ważne funkcje ochronne: np. polityczną obronę granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej, pewne osłabianie zewnętrznej presji ideologicznej, stanowiące jedną z przyczyn relatywnie łagodniejszego przebiegu w Polsce procesu prowadzenia stalinowskiego modelu państwa i społeczeństwa.

Państwo w takiej mierze jest nasze, w jakiej służy narodowi. Z tego faktu trzeba umieć wyciągnąć wnioski.

Patrząc na dzieje PRL trudno nie dostrzec, przynajmniej od roku 1956, procesu stopniowego odzyskiwania przez naród podmiotowości i ewolucji państwa, odchodzącego stopniowo od klasycznego, ideologicznego modelu i zmuszanego do kompromisów z rzeczywistością. Zjawiska te nie pojawiły się same z siebie. Miały swe przyczyny. Jedną z najważniejszych był opór stawiany przez społeczeństwo (przybierające zróżnicowane formy), a później również presja przez nie wywierana wymuszająca zmianę. Ewolucyjny proces rewindykacji państwa wydaje się najkorzystniejszym i najbardziej realistycznym programem narodowym, chociaż nie należy żywić złudzeń, że przebiegać może bez przeszkód i organizowanego przeciwdziałania.

**

Wymienione wyżej zasady wynikające z przyjęcia interesu narodowego jako punktu wyjścia dla politycznego myślenia nie stanowią oczywiście programu, nie mówiąc już o szczegółowej recepcie na poprawę polskiej sytuacji. Przyjęcie ich tworzy jedynie ogólne ramy, które trzeba dopiero wypełnić działaniem. Ale czy ramy te mogą zostać zaakceptowane przez aktywną część społeczeństwa i wpływowe ośrodki opiniotwórcze?

Sądzę, że zwłaszcza w kręgu tych ostatnich pojawi się zarzut nacjonalizmu, egoizmu narodowego. Nie warto toczyć sporu o słowa. Dla mnie słowo „nacjonalizm” nie ma pejoratywnego zabarwienia. Są różne nacjonalizmy. Już różne nacjonalizmy. Już w połowie XIX wieku Walt Whitman dokonał rozróżnienia na nacjonalizm zamknięty, zwracający uwagę na wspólnotę krwi, czystość charakteru narodowego, separujący od wpływów obcych — i nacjonalizm otwarty na poczucie przynależności do historycznie uformowanej

wspólnoty i świadomym, wolnym wyborze jednostki, szukającej zakorzenienia. Ten typ nacjonalizmu nie ma nic wspólnego z ksenofobią.

Przyjmijmy na użytek tego tekstu pierwsze rozumienie nacjonalizmu, z którego wynika absolutyzowanie własnego narodu, wrogość do innych narodowości, podporządkowanie jednostki „woli zbiorowej”. Czy tak rozumiany nacjonalizm rzeczywiście nam zagraża?

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych teza ta była z uporem powtarzana na łamach ukazującej się poza cenzurą prasy związanej ze środowiskiem lewicy laickiej. W pierwszym numerze *Krytyki* Jacek Kuroń pisał: *Jestem przekonany, że ideologia narodowo-totalitarna odrodzi się w naszym kraju tak w opozycji, jak w aparacie władzy. Komunizm jako ideologia w Polsce nie istnieje. Za głównego przeciwnika ideowego opozycji demokratycznej uważam więc totalitaryzm narodowców.*

Publicyści tego kręgu ideowego przestrzegali przed eksponowaniem wartości narodowych, mających niemal nieuchronnie prowadzić do nacjonalizmu. W paradoksalny sposób nie przeszkadzało to tym samym publicystom budować ambitne koncepcje polityczne, nakładające na Polskę posłannicze zadania w naszej części Europy.

Minęły bardzo ważne lata w historii Polski. Przyniosły one powstanie „Solidarności” i niezwykle rozbudzenie świadomości praw przysługujących obywatelom i całej wspólnotie narodowej. W doprowadzeniu do tego historycznego przełomu środowisko lewicy laickiej miało swój znaczny udział. Naród objawił się „w jestestwie swoim”. Pomimo to, Adam Michnik — inny wybitny przedstawiciel środowiska „lewicy laickiej” w pisanym z więzienia tekście, zamieszczonym w maju 1986 roku na łamach *Kultury*, podtrzymał ocenę Kuronia: *...obawiam się eksplozji szowinizmu. Karmi się on codziennie upokorzeniem polskiej dumy narodowej, karmi się bezmyślną propagandą gazetowo-telewizyjną. Jego niebezpieczeństwo tkwi w jego umysłowym prostactwie, w schlebaniu niechlujnym i leniwym instynktom ludzi wychowanych na kulturze dziennika telewizyjnego, w zaspokajaniu utajonych kompleksów metodą odrażającej megalomanii. Jeśli profesor wyższej uczelni nie wstydzi się piętnować Oskara Miłosza jako zdrajcy narodowego, to znaczy, że rak ksenofobii wciąż toczy polską duchowość. Można — rzecz prosta — pocieszać się, że jest inaczej — widzę w tym polityczną krótkowzroczność...*

Czy diagnoza Kuronia i Michnika jest trafna? Czy szowinizm rzeczywiście jest głównym niebezpieczeństwem zagrażającym Polakom (a w każdym razie jednym z głównych)? Jestem przekonany, że jest inaczej. Szowinizm, agresywny nacjonalizm wyrastają na ogół w sytuacji, gdy na jednym terytorium dochodzi do konfliktu

interesów różnych społeczności narodowych, bądź dyktatu uprzywilejowanej politycznie narodowości, narzucanego innym, słabszym.

Obecna Polska jest w zasadzie krajem jednolitym pod względem narodowym. Nie ma więc w niej naturalnego podłoża konfliktów narodowościowych (jak było na przykład w II Rzeczypospolitej, w której mniejszości narodowe stanowiły około 1/3 ludności państwa).

Warto też zastanowić się nad pytaniem, kto w zasadniczej mierze kształtuje ideowe poglądy Polaków o narodzie, o relacjach, jakie powinny występować pomiędzy różnymi narodami i jednostką a narodem? Czyni to przede wszystkim Kościół. problemy te wyraźnie eskonował w swym nauczaniu Prymas Wyszyński. Poświęca im wiele uwagi papież Jan Paweł II. Jest to nauka o narodzie jako wspólnocie, służącej rozwojowi człowieka, szanującej wartości personalistyczne. Nauka wzywająca do patrzenia na Europę jako rodzinę narodów, z których każdy wnosi swój własny, niepowtarzalny dorobek. Ogół Polaków z pewnością nie przyswoił sobie tego nauczania w sposób jedynie powierzchowny, zewnętrzny. Sprawdzian nastąpił pomiędzy sierpniem 1980 a grudniem 1981, w okresie, w którym tendencje obecne w społeczeństwie mogły ujawnić się bez specjalnych ograniczeń.

Nie ma powodów, aby idealizować ówczesne zachowania społeczne. Ujawniły one nie tylko nasze dobre strony, ale także słabości, w głównej mierze będące konsekwencją trwającego przez dziesięciolecie blokowania uczestniczenia społeczeństwa w życiu publicznym i braku mechanizmów politycznej edukacji.

Nie ujawnił jednak ten okres podatności Polaków na hasła szowinistyczne (pomimo prób sztucznego stymulowania tych nastrojów np. przy pomocy „Grunwaldu”). Postawy szowinistyczne czy ksenofobiczne pozostały niemal niezauważalnym marginesem.

Nie ma więc potrzeby „dmuchać na zimne”. Warto natomiast szukać dróg najskuteczniejszego realizowania wizji nakreślonej w homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II w Częstochowie w czerwcu 1983: *Naród jest prawdziwie wolny, gdy może kształtować się jako wspólnota określona przez jedność kultury, języka i historii. Państwo jest istotnie suwerenne, jeśli rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnemu społeczeństwa i jeśli pozwala Narodowi realizować właściwą mu podmiotowość, właściwą mu tożsamość. To począga za sobą między innymi stwarzanie odpowiednich warunków rozwoju w zakresie kultury, ekonomii i innych dziedzin życia społecznej wspólnoty. Suwerenność państwa jest głęboko związana z jego zdolnością promowania wolności Narodu, czyli stwarzania warunków, które mu pozwolą wyrazić całą swoją własną tożsamość historyczną i kulturalną, to znaczy pozwolą mu być suwerennym poprzez Państwo.*

ALEKSANDER HALL

Rozumna obrona interesu narodowego może służyć przybliżaniu tej wizji. Postawa ta nie oznacza obojętności na los innych narodów. Nie wyklucza ideowego promieniowania na narody sąsiednie. Ale uczy odróżniać to promieniowanie od politycznej megalomanii.

Luty 1987 r.

Aleksander HALL

O. Stanisław Turek OSPPE

PIELGRZYMOWANIE

Wśród wielu podziwianych dziś przez świat zjawisk życia religijnego w Polsce wyróżnia się pielgrzymowanie do sanktuariów narodowych, a zwłaszcza do Częstochowy na Jasną Górę.

W 1979 r. przybył na Jasną Górę wielki syn polskiej ziemi, zastępca św. Piotra, Jan Paweł II, i w dniu 6 czerwca wypowiedział znamienne słowa: „Jasna Góra stała się stolicą duchową Polski, do której ze wszystkich stron ojczystej ziemi podążają pielgrzymi, by odnaleźć tutaj jedność z Chrystusem Panem poprzez serce Jego Matki, a nie tylko z Polski samej, ale także z poza jej granic”.¹ Tak, od sześciu stuleci skupiają się tu serca Polaków przy Tej, która dana jest ku obronie narodu polskiego. Skupiają się nie tylko Polacy, ale i inni; był tu późniejszy Jan XXIII, wielokrotnie Pius XI jako ówczesny nuncjusz apostolski, o czym świadczą podpisy w księgach jasnogórskich. Papież Paweł VI, związany również z nuncjaturą w Warszawie, chciał przybyć na tysiąclecie chrztu Polski, lecz łaska ta, jak widać, zarezerwowana była dla Jana Pawła II, naszego rodaka, który jako papież był już dwa razy, a teraz po raz trzeci. Kiedy przybył tu po raz pierwszy, powiedział: „Cóż dziwnego, że i ja tu dziś przybywam. Przecieżabrałem z Polski na stolicę św. Piotra w Rzymie ten polski nawyk, ten «święty nawyk» Polaków wypracowany wiarą całych pokoleń, potwierdzony doświadczeniem chrześcijańskim tylu stuleci, ugruntowany w mojej własnej duszy”.² Powiedział Papież: „Trzeba nam przykładać ucho do tego świętego miejsca, aby czuć, jak bije serce narodu w sercu Matki. Biję zaś ono, jak wiemy, wszystkimi tonami dziejów, wszystkimi odgłosami życia”.³

W ubiegłym roku pielgrzymowało do Matki Bożej Częstochowskiej sześciu zagranicznych kardynałów, w tym jeden z Ameryki, z Bostonu, Kard. Bernard Law, dwóch z Niemiec: z Monachium Kard. F. Wetter oraz przewodniczący episkopatu Niemiec Kard. J. Hoeffner, z delegacją episkopatu swojego kraju. Matkę Bożą odwiedziło sześćdziesięciu arcybiskupów i biskupów na czele z arcybiskupem Francesco Colasuonno.

Dla całości obrazu trzeba powiedzieć, że nasz episkopat na czele z Ks. Prymasem, Księżmi Kardynałami, Arcybiskupami przybywa w komplecie dwa do trzech razy w roku: na uroczystość Królowej Polski 3 maja, 26 sierpnia Matki Bożej Jasnogórskiej oraz na swe doroczne rekolekcje jesienią, względnie na obrady plenarne. Jednak, by wypowiedzieć całą prawdę, trzeba dodać, że wielu księży biskupów przybywa indywidualnie do Matki Bożej wiele razy w ciągu roku, szukając u Niej siły i mocy do dobrego pasterzowania. Wystarczy, że przykładowo wspomnę ordynariusza częstochowskiego, Bpa Stanisława Nowaka, który przejął tradycje po swoim poprzedniku, śp. Biskupie Stefanie Barele i co sobotę celebruje Mszę św. przed cudownym obrazem. Chcąc dalej jednak mówić o pielgrzymkach, mam raczej na myśli piesze pielgrzymowanie i jemu w dalszym ciągu chciałbym poświęcić parę uwag. Skłania mnie do tego pełen szacunku podziw, jak i pewne doznane przeżycia pielgrzymkowe. Tak się złożyło, że przez cztery lata byłem kierownikiem pieszej pielgrzymki warszawskiej. Było to w latach 1972—1975. Dziś, mimo że upłynęło ponad 11 lat, z pewnego dystansu, jak mi się zdaje, może lepiej oceniam bogate walory pielgrzymowania pieszego. W Polsce ruch pielgrzymkowy stał się ruchem masowym, z którym trzeba się liczyć, doskonalić go i pielęgnować. Niełatwo jest ująć istotę pielgrzymki, która jest wciąż czymś żywym, dynamicznym, czymś, co ciągle tętni życiem ludzkim, wzbogacając swoje religijne formy zewnętrzne. Myślę, że czytelnicy zrozumieją, jeśli do pielgrzymki podejdą jako do pewnego fenomenu religijnego, a nadto nie od rzeczy będzie, jeżeli to zjawisko wzbogacę wypowiedziami innych, co nada naszym sądom charakter bardziej obiektywny. Pielgrzymka dla mnie — to rekolekcje „chodzone”, to spotkanie Chrystusa sam na sam, jak i spotkanie Go w braciach, często udręczonego, cierpiącego, ale zbawiającego. To wspaniała przeżyta przygoda z Duchem Świętym, który modli się za nas i uczy nas modlitwy, to wspaniały czas refleksji nad życiem, celem i jego sensem, to prawdziwa szkoła całej gamy przeżyć religijnych, jak pokuta, umartwienie, braterstwo, miłość bliźniego, apostołstwo, patriotyzm. Wszystko przeżywane z ogromnym entuzjazmem i radością, a ofiarowane Bogu przez Maryję, Matkę Jego i naszą. A oto wypowiedź uczestniczki krakowskiej pielgrzymki: „Fenomen pielgrzymkowej wspólnoty to cud, który się przeżywa na własnej skórze. Że to ani nabożeństwo, ani rajd, ani wycieczka, że ta droga, to projekcja właściwie przeżytego życia, z celem widocznym coraz bardziej za każdym kilometrem, za każdym zakrętem. Myślę, że dawniej częściej podejmowano trud pątniczy, prosząc Boga o pomoc w jakiejś jednej osobistej czy społecznej intencji z wielką wiarą w jej spełnienie, a dziś, kiedy wiarę mamy słabą i żyjemy jak na wulkanie, kryzys moralny i gospodarczy, ekologiczny i wojenne zagrożenie, bagaż trosk osobistych — pielgrzymowanie stało się dla mnie,

— i, myślę — dla wielu, darem, dłuższą chwilą szerokiego oddechu, przystankiem na skale, sposobem na życie. Chyba więcej widzę i czuję, gdy patrzę na ludzi i świat poprzez zachowany w sercu owal Jej twarzy”.⁴

Jeszcze jedno świadectwo, tym razem uczestnika pielgrzymki gnieźnieńskiej: „Pielgrzymka to nabożeństwo, na którym jeszcze nie byłem nigdy w życiu, to rekolekcje, jakich jeszcze nie przeżyłem, to głębia przeżyć, jakich jeszcze nie doznałem, to kuźnia ludzi z charakterem, ludzi wytrwałych, ludzi żarliwej modlitwy, pokazujących innym tę piękną drogę do pokoju wewnętrznego, którego świat dać nie może, to wielkie świadectwo wiary i miłości. Pielgrzymka to szansa dla Kościoła. Pielgrzymka jest dobrą szkołą pracy duszpasterskiej w naszej Ojczyźnie i jest przejawem pulsującego życia religijnego w Polsce, aby razem przez Maryję iść do Jezusa”.⁵ Zacytowałem wypowiedzi pozytywne o pielgrzymce. W imię uczciwości trzeba też wspomnieć o negatywnych opiniach, choćby takich, że pielgrzymki — „ot, takie pobożne spacerunki po Polsce”, albo że to szukanie przygody miłosnej, rozrywka dla zabicia czasu. Pielgrzymka to dobra impreza dla starych, zdewocjowanych babek. Tym wszystkim, wydaje mi się, dał wystarczającą odpowiedź w roku 1894 Władysław Reymont w utworze zatytułowanym *Pielgrzymka do Jasnej Góry*, w której brał udział osobiście i napisał: „Patrzę na nich i pytam siebie, co im każe rzucić dom, dzieci, gospodarstwo, zarobek, zawsze pewną miskę kartofli, łóżko i pierzynę i iść mil kilkadziesiąt, o suchym chlebie, sypiać po drogach, znosić trudy niewypowiedziane życia koczowniczego. Cóż to jest za siła, która ich porywa z gniazda i rzuca w różnorodny taki sam tłum i wlecze, i odprowadza”.⁶ Nieco żenująco i boleśnie wygląda sprawa, że czasem nawet wśród katolików słychać głosy kompletnie nierozumiejące celu i olbrzymiego poświęcenia pielgrzymów. Tym wszystkim odpowiem słowami Reymonta: „Widzę, że nie na spacer idą, wiem, po co idą. I moje «ja» sceptycznie, ironizujące, bo wychodowane w ciasnej komórce życia miejskiego, cofa się z trwogą i podziwem, stoi zdumione i niepewne wobec tyłu cierpień, tyłu trosk i boleści. Widzę, że w tym tłumie nie ma prawie serca, duszy, głowy, która by nie niosła brzemienia niedoli, co by nie szła z ufnością i nie wierzyła, że skoro położy łyżę swoje przed Panią Najświętszą, skoro Jej wypowie ból swój, skoro otworzy serce zbolełe i poprosi o ratunek i zmiłowanie, to wszystko to otrzyma”.⁷ W kontekście powyższych zarzutów pielgrzymkowo-maryjnych niektórych środowisk inteligenckich lepiej zrozumiałem zapiski Ks. Kardynała Wyszyńskiego z 1952 r., gdzie pod datą 23 marca, tegoż roku, istnieje zapis, „że Polska dotąd nie miała właściwie katolickiej inteligencji. Zawsze bowiem sfery wykształcone ulegały relatywizmowi umysłowemu i moralnemu. Widać to szczególnie w chwilach przełomowych, kiedy inteligencja znika z pola walki

o ideał katolicki. Inteligencja polska odczuwa sentyment katolicki, ale nie ma życia katolickiego i nie zna myślenia katolickiego”.⁸ Naturalnie, Prymas pisał to ponad trzydzieści lat temu.

Niech również odpowiedzią będzie zwierzenie kapłanowi z płaczem: „Szłam więcej z gapiostwa, życzliwość ludzka nawróciła mnie. Pielgrzymka to nie kupa religijnych maniaków, jak mówiono mi na uczelni. Widzę tu profesorów, robotników, studentów — zacznę od nowa — spotkałam Pana Boga”.⁹

W imię obiektywizmu trzeba stwierdzić, że jest pewien marginalny procent ludzi idących, a nie zaangażowanych w pielgrzymkę. Są oni zajęci raczej wypełnianiem zadań zleceńodawców, są gapiowie, są ludzie zajęci sobą, swoimi małymi, egoistycznymi celami. Często idą na końcu grupy sceptycznie nastawieni, nie chcący, czy siły nie mający, aby otworzyć swe serce pukającemu Chrystusowi. Trzeba powiedzieć, że często ci ludzie są problemem i krzyżem grupy i jej przewodnika.

Dla mnie pielgrzymka to dojrzały akt wiary i z tej wiary rodzą się jako jej owoce: głęboka modlitwa, miłość bliźniego, pokuta, patriotyzm, którymi pokrótce się tu zajmujemy.

1 Pielgrzymka to dojrzały akt wiary

Pielgrzymka rodzi się z wiary, a jeżeli tego motywu religijnego nie ma, to jest tylko rajdem, marszem, wycieczką, przygodą. Wydaje mi się, że u większości pielgrzymujących motyw wiary istnieje, choć nie zawsze w początkach w najczystszej formie. Bez wiary podejmowanie pielgrzymowania to kompletna pomyłka, to klęska. Jezus Chrystus, który powiedział, że jest drogą, prawdą i życiem, może spowodować, że człowiek nastawiony na fale Ducha Świętego zdecyduje się i zatęskni za najbliższymi, serdeczniejszymi więzami i spotka się z Nim w szarym pyle dróg. Mówi się, że człowiek to istota psycho-fizyczna, a zatem jako taka ma prawo i potrzebę uzewnętrzniać swoje akty wewnętrzne. Takim aktem religijnym jest oddawanie czci Bogu przez pielgrzymkę. Ten akt wiary jest publicznym wyznaniem i zdecydowanym opowiedzeniem się za Bogiem. Idąc w pielgrzymce potwierdzamy powiedzenie św. Augustyna, że „niepokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu”. Świadczenie wiary jest tym cenniejsze, że dają je ludzie wychowani ponad czterdzieści lat w doktrynie materialistyczno-ateistycznej. Dają je ludzie młodzi, których wychowuje się bez krzyża w szkole, w ateistycznym religioznawstwie, w laickich środkach masowego przekazu, w swobodzie norm etycznych. Ci ludzie idą z krzyżem Chrystusa, z różańcem na szyi i pieśnią na ustach: „My chcemy Boga, On nasz Pan”.

Nic też dziwnego, że były okresy, kiedy utrudniano pielgrzymki na wszelkie sposoby i nęcano poszczególnych pielgrzymów, nie mogąc zcierpieć świadectwa wiary. Pielgrzymka jest aktem wiary i wywołuje go u obserwujących, co mogą zaświadczyć jako naoczny świadek, który widział, że ludzie stojący żegnali się, prosili o modlitwę i z szacunkiem podchodzili do pielgrzymkowego krzyża, by go z miłością ucałować. By przekonać się, że pielgrzymka to akt wiary, dajmy głos człowiekowi, który w ubiegłym roku przeszedł pieszo 2615 km. Człowiekiem tym jest 67-letni Louis Pillet, który z Lourdes pieszo przyszedł do Częstochowy i na pytanie przeora jasnogórskiego, dlaczego podjął tak długą i uciążliwą pielgrzymkę, odpowiedział: „Chciałem spełnić ten akt wiary, zanim stanę na sądzie Bożym, jest to coś głębokiego, co tkwi w sercu moim”.

2 Pielgrzymka to modlitwa

Najważniejszym zadaniem pielgrzymów jest modlitwa. Modlitwa od świtu dnia aż po jego zmierzch. Tu spełniają się najlepiej słowa Chrystusa: „Zawsze się módlcie”. Oczywiście, trzeba formy modlitewne zmieniać, ale trzeba się modlić, by w drodze nie rozminąć się z Chrystusem. Jak przesycony jest dzień modlitwą, niech nam zilustruje program dnia pielgrzymki warszawskiej. Rano — Msza św. z homilią, Komunia św., dziękczynienie, trzykrotny „Anioł Pański”, pacierz poranny i wieczorny, trzy części różańca świętego z rozważaniem, dwie lub trzy konferencje, Droga Krzyżowa, czytanie i rozważanie Pisma św. i prawd wiary, nowenna do Wniebowziętej, liczne dyskusje, masa pieśni religijnych (tradycyjnych i nowoczesnych), zakończenie dnia „Apelem Jasnogórskim”. Powie ktoś: to przecież przesada. Odpowiem — nie, to tylko pielgrzymka. W pielgrzymce odkrywa się na nowo sens modlitwy w życiu tak, jak odkrył i uaktualnił za naszych dni Ojciec Święty „Anioł Pański”. Jakiegoż to blasku nabiera np. różaniec święty po takim oto wyznaniu: „Wierzcie w różaniec — krzyczy posiwiaty dziadek i w rękę unosi wytarte paciorki — ten różaniec wyrwał mnie z piekła. Jestem żołnierzem AK. Byłem ranny w potyczce z Niemcami..., a później wpadłem w ręce władzy z okresu Stalina. Mama zdążyła mi podać różaniec, zanim mnie aresztowano. Miesiące śledztwa w mokrych kazamatach, bicie, szykany, codzienne skazywanie na śmierć, jedyną nadzieją w tym piekle był ten różaniec. Poczynalem tracić wiarę, ale różańca nie wypuszczałem z rąk. Moich towarzyszy broni zakopano jak niewiernych psów. Ja przeżyłem. Nie wiem dlaczego, lecz pewny jestem, że dzięki różańcowi. Ludzie, różaniec może wszystko. Popatrzcie na moje wytarte paciorki. To całe moje życie. Mam 74 lata i dopiero wybrałem się z wami, by jeszcze raz podziękować Maryi za życie”. Wszyscy wpatrują się w małą postać, siwe włosy, przygarbione plecy,

żyłaste dłonie, w jednej ręce sękaty kij, a w drugiej różaniec — człowiek wiary i modlitwy.¹⁰

A oto świadectwo wspomnianego wyżej Louisa Pillet: „Przyszło mi natchnienie, by połączyć modlitwą te dwa wielkie sanktuaria — Lourdes i Jasną Górę. Dla mnie pielgrzymka to wyraz orędownictwa — pragnąłem być orędownikiem, pragnąłem orędownić i przedstawić Chrystusowi sprawy dzisiejszego świata tak w dziedzinie materialnej, jak i duchowej. Mam na myśli wszystkie upośledzenia, których jest coraz więcej. Wszystkie gwałty, wszystkich narkomanów, wszystko, co niesie śmierć. Myślałem także o teologicznych wypaczeniach i o poszukiwaniu rozwiązań w fałszywych kierunkach. Byłem przejęty faktem, że tak łatwo szerzy się zło w świecie dzisiejszym”.

W pielgrzymce trzeba się modlić, by wrócić z niej pełnym Boga, by tego Boga wnosić tam, gdzie w życiu są dziś puste tereny, by tym Bogiem sakralizować świat, który coraz bardziej staje się bezbożny. Trzeba wrócić z pielgrzymki tak namodlonym, by niejako Bogiem emanować. Trzeba może tak, jak pisze w liście uczestnik pielgrzymki, człowiek z wyższym wykształceniem: „Zacząłem wracać po pielgrzymce do różańca. Początkowo mówiłem codziennie jeden dziesiątek w drodze do pracy. Później jedną cząstkę, a wreszcie odmawiam codziennie piętnaście tajemnic”. Pielgrzymka realizuje to, co pisze Ojciec Święty w encyklice o Duchu Świętym: „Kościół nie zaprzestaje swojej modlitwy i postugi, ażeby dzieje sumień i dzieje społeczeństw w wielkiej rodzinie ludzkości nie opadały w stronę bieguna grzechu, w stronę odrzucania Bożych przykazań aż do pogardy Boga, ale wznosiły się w stronę tej miłości, w której objawia się duch, który daje życie”.¹¹ Dla wszystkich pielgrzymów niedościgłym wzorem modlitwy i zjednoczenia z Bogiem pozostaje pokorna Służebnica Pańska Maryja, która też w życiu pielgrzymowała, czy to idąc do św. Elżbiety, by jej służyć, czy to do świątyni Pańskiej.

3 Pielgrzymka a miłość bliźniego

Nie sposób tu powtarzać wszystkich znanych tekstów biblijnych odnoszących się do tego zagadnienia, mimo że właśnie one kształtują oblicze pielgrzymki stwarzając niepowtarzalną atmosferę, gdzie zanikają tytuły naukowe, wszelkie konwencje, a powstaje rodzina, gdzie wszyscy są braćmi i siostrami. I tak jak naturalna rodzina składa się z osób różnego wieku, tak i pielgrzymka. Wystarczy, jeżeli wspomnę dla przykładu grupę dziesiątą warszawskiej pielgrzymki z roku 1984. Szło w niej 1886 osób, w tym około 300 małych dzieci, 18 wózków, troje maluchów i jedna 84-letnia babcia. Tak jest i tak być powinno. I jedni drugim służyć powinni, silniejsi słabszym, a młodszy — starszym; ale bywa i tak, że pomoc rówieśnikowi jest konieczna i tu się jej nie odmawia. W pielgrzymce wytwarza się więź solidarności

międzyludzkiej. Oczywiście trzeba powiedzieć, by nie skrzywić obrazu, że są też grupy jednorodne, np. młodzieżowe, studenckie. Wydaje się, że lepsza jest grupa zróżnicowana. W niej bowiem łamią się sztywne bariery między pokoleniami i jedni od drugich mogą się wiele nauczyć, a wszyscy mają sobie coś do zaoferowania: wiedzę, doświadczenie, siłę, radość. Jednym słowem, jest doskonała okazja do wzajemnego służenia sobie, a więc do praktykowania miłości bliźniego. Ujmując grupę pielgrzymkową z socjologicznego punktu widzenia, trzeba stwierdzić, że stanowi ona zbiór jednostek ludzkich, różnych poziomów intelektualnych, pokoleń, charakterów ożywionych wspólną ideą, wspólnym celem i wspólnymi środkami. Pielgrzymka niesie łaskę Bożą, która ma moc przetwarzania ludzkich charakterów i zachowań i ludzi przemienia w prawdziwych braci i siostry, tak jak ktoś określił: „Tylu wspaniałych ludzi jednocześnie nie spotyka się nigdzie indziej. Przeważa tu atmosfera dzielenia się wszystkim: pomocą, życzliwością, uśmiechem, braterstwem”. Często na ustach i w sercu pielgrzymów pojawia się przykład tej pokornej Służebnicy Pańskiej, zatroskanej o drugiego człowieka. Wystarczy przypomnieć choćby Kanę Galilejską. Staje przed oczyma „Szalenciec Niepokalanej” — O. Maksymilian Kolbe, idący za brata do bunkra śmierci. Pojawia się Ojciec Święty Jan Paweł II, broniący godności człowieka i przebaczący swemu zabójcy. Trzeba tu jeszcze dopowiedzieć i to, że w grupach pielgrzymkowych oprócz rodaków biorą udział i obcokrajowcy, którzy obserwują nas bystrym okiem. Często ci ludzie wspominają dni pielgrzymowania z Polakami jako coś godnego podziwu. I tak opowiadała mi Włoszka ze łzami w oczach o tym, jak Polka podesłała jej swój płaszcz na mokrej ziemi, jak padano krzyżem na placu przed Jasną Górą. W krakowskiej, „skałecznej” pielgrzymce szli Niemcy i ich duszpasterz Ks. Günter, który powiedział: „Wy, Polacy, zmieniliście kamienie naszego pielgrzymiego trudu w chleb”. Często na ustach pielgrzymich jest ta pieśń, w której zawarty jest niejako program: „Mój Mistrzu”. On uczył kochać i przebaczać, bo naszym zadaniem chrześcijan są słowa św. Pawła Apostoła: „zło dobrem zwyciężaj”.

4 Pielgrzymka a umartwienie i pokuta

Pielgrzymowanie to trud, to umęczenie zwłaszcza dla współczesnego człowieka, który jest słaby i przyzwyczajony do dobrodziejstw techniki. Iść te trzydzieści czy trzydzieści pięć kilometrów dziennie to naprawdę ogromne wyrzeczenie! Trzeba do tego dodać ofiarę z niedospania, z niedożywienia, obolałe nogi z pęcherzami i odbiciami, liczne niewygody, cały program dnia, i wtedy dopiero będziemy mieli mały obrazek tej pielgrzymiej rzeczywistości. Wówczas człowiek lepiej rozumie słowa św. Augustyna, który mówi: „miłość własna

posunięta aż do pogardy Boga, a z drugiej — miłość Boga posunięta aż do pogardzenia sobą”.¹² „Pogoda — pisze pielgrzym w liście — nie ma znaczenia dla pielgrzymki. Idziemy w słońcu i straszliwej spiekocie, po miękkim i gorącym asfalcie, w kurzu niemiłosiernie szczypiącym oczy. A także w deszczu i często wśród burzy i bijących z nieba piorunów, ale wszystko to jest nieważne”.¹³ A oto inne świadectwo: „Dziś 13, pada zimny deszcz. Przyjm, Panie, nasz moknący trud. Przyjm śpiew ludzi wolnych: «Nigdy z królami nie będziemy w alian-sach, nigdy przed mocą nie ugniemy szyi, bo u Chrystusa my na ordynansach, słudzy Maryi». O. Jan Pach, paulin, przewodnik 10 grupy warszawskiej pieszej pielgrzymki pisze: „Patrę na matki z małymi dziećmi i podziwiam, że decydują się iść w drogę...”¹⁴

Pielgrzymka-pokuta przemienia ludzi. Posłuchajmy słów człowieka 26-letniego, inżyniera, który mówi: „Podczas mojej pielgrzymki decyduję się na całość. Postanawiam dążyć za wszelką cenę do świętości, wszystko, albo nic. Przychodzi postanowienie: zerwać z łatwizną, wygodnictwem, minimalizacją celów. To Maryja namawia mnie do zmiany stylu bycia”.

Jakże żywo tkwią w mojej pamięci mimo upływu lat dwa fakty: jeden to człowiek idący na protezie, który odparzył sobie tak nogę, że krwawił, zostawiając ślady na jezdni. Na moją uwagę, że traci krew, odpowiedział: „Ojcze, pozwól mi dojść do najbliższego postoju”. Gdy mu tłumaczyłem, że jest to niebezpieczne, bo grozi mu upływ krwi, on mi odpowiedział: „Chrystus wylał za nas wszystką krew i pragnę, by te krople mojej krwi przyjął jako zadośćuczynienie za moje i nasze grzechy”. Drugi przykład. Matka, starsza kobieta, znana mi osobiście, szła 250 km o chlebie i wodzie, spała pod gołym niebem, nie pozwoliła sobie nic pomóc. Szła całą drogę pokutując w łzach za syna, którego dobrze wychowała jako wdowa, a ten, kiedy stał się pełnoletni, zdradził Boga i przeszedł na inne pozycje. Czy to coś mówi o pielgrzymce?

5 Pielgrzymka uczy prawdziwego patriotyzmu

W Encyklopedii Popularnej pod hasłem „patriotyzm” czytamy, że jest to postawa społeczno-polityczna oparta na zasadach miłości i przywiązania do ojczyzny, jedności i solidarności z własnym narodem, itd.¹⁵ Mimo że nie jest to pierwszorzędnym celem pielgrzymki, trudno byłoby ją zrozumieć bez patriotyzmu. Nasze pielgrzymowanie odbywa się w społeczności zbiorowej. Biorą w nim udział ludzie z różnych regionów tej samej ojczyzny, co więcej — biorą w nim udział ludzie z różnych krajów, jak Włosi, Francuzi, Niemcy, Polacy mieszkający na terenie Związku Radzieckiego itd. Wszyscy idziemy, deptając po polskiej ziemi. Tej ziemi pełnej pamiątek historycznych, tej ziemi pełnej potu i krwi praojców, naznaczonej krzyżami. Wydaje

się, że byłoby jakimś nieporozumieniem twierdzenie: kocham Boga, kocham bliźniego, a nie kocham własnej ziemi, własnej historii. Postawa prawdziwie patriotyczna i katolicka każe mi umieć przebaczać naszym wrogom. Ta postawa każe mi dzielić chleb z tymi, którzy chcieli nas zniszczyć, czy niszczą dalej. Sięgnijmy choćby do kilku świadectw: Oto wychodzi pielgrzymka z Gniezna, z pierwszej stolicy Polski, idzie do duchowej stolicy na Jasną Górę. Idą potomkowie tych, których chrzcili św. Wojciech. Posłuchajmy jednego z jej uczestników: „Wychodząc z grodu Lecha od św. Wojciecha przechodzimy obok niedawno odsłoniętego pomnika Bolesława Chrobrego. Zniszczony przez okupanta powrócił na swoje miejsce przed katedrę i patrzy na nas, jak patrzył na swoich wojów, śpiewających «Bogurodzica», a dalej — patriotyczna Września: oddajemy cześć bohater-skim dzieciom, tak odważnie broniącym prawa do pacierza i języka ojczystego”.¹⁶

Pielgrzymi warszawscy wychodzą w dniach rocznicy powstania warszawskiego, po drodze blisko Częstochowy mają postój na grobach pątniczych. Groby? — właściwie dziś kępa drzew i trochę kamieni. Tu, idąc do Matki Bożej na Jasną Górę, pątnicy w czasie rozbiorów Polski zostali napadnięci przez oddział Kozaków i wycięci w pień. Tak więc krwią przypieczętowali swoją ostatnią pielgrzymkę. Dzisiejsi pielgrzymi, stojąc w zadumie na grobach pątniczych, uczą się wierności w wierze, a krew pomordowanych wymowniejsza jest od wszelkich słów. Popatrzmy na inny aspekt tego samego problemu. „Młody Anglik polskiego pochodzenia, zwabiony opowieściami o cudownych dniach modlitwnej waga-bundy, wyrwał się z londyńskiej zadumy ryzykując niepewność. Może zabolą go nogi, ale serce emanować będzie w wieczność. Coś każe mu przeżyć te dni w pełnym zjednoczeniu z duszą narodu, zejść do jego korzeni i zanieść londyńskiej Polonii oddychające Ojczyznę serce”.¹⁷ A takich jak on jest wielu w polskich pielgrzymkach. Dodajmy do tego liczne konferencje wygłaszane przez ludzi kompetentnych o prawdziwej historii Polski, nieskażonej jadem fałszu. Częsta modlitwa o miłosierdzie dla Polski, jak ktoś napisał: „daje wolność dziecka Bożego, wolność od strachu, jakąś większą nadzieję osobistą, społeczną, narodową”. Tu, w pielgrzymce, często można usłyszeć z tysięcy piersi wyrrywający się śpiew: „Ojczyzno ma, tyle razy we krwi skąpana...” Czy: „Maryjo, dźwignij solidarny polski lud...”.

Na koniec trzeba powiedzieć, że pieśże pielgrzymki w Polsce mają swój długoletni staż historyczny i zdały egzamin swej dojrzałości. Np. pielgrzymka kaliska liczy sobie 350 lat. Pielgrzymka warszawska — 276 i można ją spokojnie nazwać matką i nauczycielką innych pielgrzymek. W niej to w naszych czasach wielu kierowników brało pierwsze szlify i wzory do swoich regionalnych pielgrzymek. Jest radosną nowiną, że pieśże pielgrzymki znów rosną. Jak wynika ze

statystyk jasnogórskich, w ubiegłym roku liczba pieszych pielgrzymów wzrosła o około 50.000 i osiągnęła pułap ponad 280.000 uczestników. Myślę, że można powiedzieć spokojnie, iż jest to dobry znak religijności Polski zawsze wiernej Krzyżowi, Ewangelii i idącej do Boga poprzez Maryję. Pięknie i lapidarnie zostało to wyrażone przez Ks. Prymasa Józefa Glempa dnia 28 sierpnia na kongresie mariologicznym w Lublinie: „Religijność nasza wyraża się między innymi w pielgrzymkach, co jest odpowiedzią na zeświecczenie Europy”.

O. Stanisław TUREK, OSPPE

PRZYPISY

1. „Jasnogórski Pielgrzym” (album). Częstochowa — Jasna Góra 1983, s. 104.
2. Tamże, s. 10.
3. Tamże, s. 13.
4. ANNA NIEZABITOWSKA, *Którędy z Jasnej Góry do Matki Bożej Częstochowskiej*. „Jasna Góra” 2 (1984), s. 30—31.
5. GORGONIUSZ NADOLSKI, *Jesteśmy Boży Cyganie*. „Jasna Góra” 10 (1986), s. 40.
6. WŁADYSŁAW REYMONT, *Pielgrzymka do Jasnej Góry*. Londyn (Veritas) 1955, s. 105.
7. Tamże, s. 135.
8. STEFAN KARD. WYSZYŃSKI, *Zapiski*. „Znaki Czasu” 4 (1986), s. 110.
9. JAN PACH, *Z notatnika Pielgrzymkowego Przewodnika*. „Jasna Góra” 3 (1984), s. 17.
10. JAN PACH, s. 14.
11. JAN PAWEŁ II, *Encyklika o Duchu Świętym*, Watykan 1986, s. 87.
12. ŚW. AUGUSTYN, *De Civitate Dei*, XIV, 28, CCL 48, 451.
13. KAROL GRABOWSKI, *List pielgrzyma*. „Jasna Góra” 4 (1986), s. 27.
14. JAN PACH, *Z notatnika Pielgrzymkowego Przewodnika*. „Jasna Góra” 4 (1984), s. 22.
15. *Encyklopedia Powszechna*. Warszawa 1983, s. 572.
16. GORGONIUSZ NADOLSKI, s. 34.
17. JAN PACH, *Z notatnika Pielgrzymkowego Przewodnika*. „Jasna Góra” 2 (1984), s. 18.

Ks. Daniel Olszewski

POLSKI ANTYSEMITYZM W CZASIE OKUPACJI I PO WOJNIE?

Uwagi w związku z książką: Marc Hillel, Le massacre des survivants. En Pologne après l'Holocauste, 1945-1947, Paris 1985, Plon.

We wstępie do książki autor pisze, że większość Żydów, którzy przeżyli wojnę, dzisiaj nienawidzi bardziej Polaków niż Niemców. Celem książki Hillela jest wyjaśnienie, dlaczego ta nienawiść do Polaków utrzymuje się wśród ludności żydowskiej po dzień dzisiejszy. Zdaniem autora tłumaczy się ona tym, że polski antysemityzm przetrwał lata drugiej wojny światowej i znalazł wyraz w pogromach Żydów, jakie miały miejsce na ziemiach polskich w latach 1945-1946. Marc Hillel stwierdza, że bezpośrednio po zakończeniu wojny znalazło się w Polsce ok. 250 tys. Żydów uratowanych od zagłady z rąk hitlerowskich (s. 11). Wszyscy oni woleli wybrać wygnanie niż stać się ofiarą postaw antysemitycznych „polskich terrorystów” — jak się wyraża (s. 141).

W celu uzasadnienia tej generalnej tezy autor przedstawia przebieg masowej eksterminacji Żydów, jaka miała miejsce na ziemiach polskich w latach drugiej wojny światowej. Zamieszcza następnie obszernie opisy powojennych pogromów ludności żydowskiej w PRL. Ostatnie partie książki poświęcone są pogromowi dokonанemu w Kielcach 4 lipca 1946 r., który odbił się szerokim echem zarówno w prasie polskiej jak i zagranicznej. Zakończył on tragiczną serię powojennych ekscesów antyżydowskich. Po pogromie kieleckim nastąpił masowy *exodus* Żydów z Polski.

Dla historyka znaczenie zasadnicze ma dokumentacja źródłowa, która stanowi podstawę analiz oraz generalnych twierdzeń znajdujących się w książce Hillela. Styl dziennikarski, który dominuje w omawianej pracy, sprawia, że czytelnik nie zawsze może się zorientować, z jakich źródeł autor czerpał informacje dotyczące opisywanych przez siebie wydarzeń. Tak na przykład obszerny opis tragicznych

wypadków kieleckich (obejmujący w książce kilkadziesiąt stron, ma charakter dziennikarskiej relacji, w której nie sposób odróżnić osobiste impresje autora od udokumentowanych informacji historycznych. Krakowski pogrom Żydów z 11 sierpnia 1945 r. został przedstawiony przez Hillela (s. 126-127) na podstawie gazetowych informacji zaczerpniętych z dziennika wojskowego „Polska Zbrojna”, wydawanego (od 13 stycznia 1945 r.) przez Główny Zarząd Polityczno-Wychowawczy Wojska Polskiego i wyrażający oficjalną ideologię PRL. Jest uderzające, że Marc Hillel w ocenie działalności podziemnej organizacji NSZ (nazwanej przez niego „bandytami”) korzysta z opinii ministra spraw wewnętrznych oraz szefa Urzędu Bezpieczeństwa w Warszawie, nie podejmując żadnego wysiłku krytycznej oceny tych rażąco jednostronnych świadectw (s. 63-64). Podobny brak krytycyzmu widoczny jest u Hillela, kiedy powołuje się — jak sam stwierdza — na liczne polskie dzienniki z 1946 r. (przedstawione Bernanowi) informujące, że „terrorysty” dokonują mordów na Żydach (s. 233-234).

Jest rzeczą charakterystyczną, że w książce Hillela polska opozycja antykomunistyczna działająca w podziemiu określana jest jako „bandy terrorystyczne”, „ekstremistyczni nacjonaści”, „terrorysty” itp. Terminologia ta, powracająca często na kartach omawianej książki, jest całkowicie zgodna ze stereotypami funkcjonującymi w oficjalnej propagandzie partyjnej PRL z czasów stalinowskich. Zdaniem autora *Le massacre des survivants* Żydzi byli mordowani (*chassés*) w Polsce najpierw przez Gestapo, SS, policję granatową, a następnie przez podziemie nacjonalistów (*Résistants nationalistes*), które uniemożliwiło im zamieszkać na nowo w Polsce (s. 250).

Marc Hillel oświadcza, że po zakończeniu wojny jedynie ludzie lewicy mieli odwagę wystąpić przeciw zbrodniczej akcji terrorystów. Stąd też Żydzi doszli do przekonania, że jak długo Polska pozostanie pod rządami komunistów, nie będzie obawy powrotu antysemityzmu ze strony państwa. Tak więc zrodziła się postawa lojalności wobec reżimu, który walczył przeciw antysemityzmowi i o równość praw (s. 184).

Obraz stosunków polsko-żydowskich — zarówno w czasie drugiej wojny światowej, jak i w latach powojennych — nakreślony przez Hillela, jest nieobiektywny i rażąco tendencyjny na niekorzyść narodu polskiego. Oskarżenia kierowane pod adresem Polaków autor oparł na dokumentacji fragmentarycznej i jednostronnej. Można przytoczyć pokaźny spis pozycji odnoszących się do stosunków polsko-żydowskich w warunkach okupacji, które Hillel pominął całkowitym milczeniem.¹ Niewykorzystanie przez autora podstawowej literatury przedmiotu (m.in. prac W. Bartoszewskiego, T. Prekerowej, S. Datnera, T. Berensteina i A. Rutkowskiego) oraz pominięcie najbardziej reprezentatywnych źródeł (np. „Biuletynu Informacyjnego”, organu

AK zawierającego stałe informacje o Żydach) sprawia, że twierdzenia zawarte w pracy *Le massacre des survivants* zatracają swą wiarygodność. Tak na przykład Marc Hillel pisze, że polskie podziemie nie podjęło żadnych akcji na korzyść deportowanych Żydów (s. 50). Twierdzenie takie jest fałszywe i oszczercze.

Przypomnijmy zatem tytułem przykładu działalność Rady Pomocy Żydom, która przeszła do historii pod kryptonimem „Żegota”. Terenem prowadzonej przez nią akcji pomocy dla Żydów była głównie Warszawa, choć miała ona również punkty filialne w Krakowie, Brześciu nad Bugiem, Siedlcach, udzielała pomocy ludności żydowskiej w Lublinie, Kielcach, Białymstoku, Radomiu, Bochni oraz w kilku miejscowościach województwa lubelskiego. W zasięgu oddziaływania Rady znajdowało się w samej Warszawie ponad 4 tys. Żydów (na ogólną liczbę ok. 20 tys. ukrywających się w stolicy). Przypomnijmy systematyczne szkolenie bojowe wojskowych organizacji getta warszawskiego prowadzone (od grudnia 1942 r.) przez AK, która dostarczała również broni i amunicji Żydowskiej Organizacji Bojowej. Program oporu zbrojnego w getcie warszawskim to wspólna akcja bojowa AK i ŻOB. Przypomnieć trzeba kontakty przedstawicieli żydowskiego podziemia z rządem polskim w Londynie (za pośrednictwem jego krajowej Delegatury). Kanały AK i rządu londyńskiego odegrały zasadniczą rolę w przedostaniu się na Zachód wiadomości o losie polskich Żydów.

Według ustaleń Władysława Bartoszewskiego — którego prace zasługują na szczególną uwagę — w akcji ratowania Żydów zaangażowanych było w latach okupacji co najmniej kilkaset tysięcy Polaków. Nie można zapomnieć o fakcie, że Polska była jedynym krajem pod panowaniem III Rzeszy, w którym groziła kara śmierci za pomoc udzieloną Żydom. Badania Szymona Datnera wykazały, że za udzielenie pomocy Żydom 343 Polaków zostało zastrzelonych, powieszonych, spalonych żywcem, a wiadomo, że udokumentowane wypadki mordu dokonanego na Polakach nie wyczerpują rzeczywistej liczby ofiar poniesionych przez naród polski w dziele pomocy udzielanej Żydom. Można jedynie ubolewać z tego powodu, że autor *Le massacre des survivants*, powodowany zdecydowaną niechęcią do Polaków przebijającą z całej książki, posuwa się do przemilczania faktów, które mają istotne znaczenie dla omawianej przez niego tematyki.

Marc Hillel pomija całkowitym milczeniem doniosłą rolę, jaką spełniało w latach wojny w dziele pomocy Żydom duchowieństwo katolickie i ewangelickie oraz polskie zakony. Szymon Datner, który badał te sprawy, stwierdza, że zna tylko jeden przypadek odmowy pomocy przez księdza.² Najjaśniejszą kartę stanowi w tym względzie działalność klasztorów, zwłaszcza żeńskich. Ankieta „w sprawie ochrony Żydów przez zakonnice polskie w okresie II wojny

światowej” przeprowadzona w 1962 r. przez wydział spraw zakonnych Sekretariatu Prymasa Polski przyniosła w tym względzie bogate materiały. Obszerną i cenną dokumentację dotyczącą udziału żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939-1945 zgromadziła Ewa Kurek-Lesik.³ Zasługi polskiego Kościoła w ratowaniu Żydów są niestety nie zauważone przez Hillela.

Zgadzamy się z autorem, że postrachem byli dla ludności żydowskiej w latach okupacji tzw. szmalcownicy, którzy bogacili się, szantażując ukrywających się Żydów, że wydadzą ich w ręce Gestapo. Takie zbrodnicze czyny zasługują jedynie na słowa jak najsurowszego potępienia. Mamy w tym przypadku do czynienia z szerszym problemem zawodowych konfidentów Kriminalpolizei, pochodzących zarówno ze społeczności polskiej, jak ukraińskiej, litewskiej, a także żydowskiej. Marc Hillel wiąże denuncjatorską działalność „szmalcowników” ze zjawiskiem polskiego antysemityzmu, przybierającego w warunkach okupacji szczególnie groźną formę (s. 91-100). W związku z tym należy zauważyć, że ofiarami tych denuncjacji padali nie tylko Żydzi, ale również Polacy — działacze podziemia. Słusznie zauważa Abel Kainer, że „szmalcownicy” to margines społeczny kryminalistów, a ich działalność nie musiała mieć związku z antysemityzmem. Ze względu na kryminalny charakter tej zbrodniczej działalności polskie podziemie informowało społeczeństwo (w prasie, odezwach, ulotkach), że szantaże i denuncjacje wobec Żydów karane są śmiercią. I rzeczywiście wyroki takie były wykonywane przez Kierownictwo Walki Podziemnej (np. w Warszawie w ciągu siedmiu miesięcy 1944 r. wykonano ponad 60 wyroków śmierci na hitlerowcach i ich konfidentach, którzy zajmowali się zwalczaniem i tropieniem Żydów oraz współpracujących z nimi Polaków).

Autor *Le massacre des survivants* pomijając milczeniem wymienione wyżej fakty, skupia swą uwagę przede wszystkim na skrajnie prawicowych odłamach polskiego podziemia, znanych ze swych postaw antysemickich. Odnosi się to w pierwszym rzędzie do Narodowych Sił Zbrojnych (NSZ), które odmówiły w 1942 r. wejścia w skład AK w ramach akcji scaleniowej polskiego podziemia zbrojnego. Antysemityzm NSZ, nie reprezentujących bynajmniej głównego nurtu życia polskiego podziemia (a tym bardziej polskiego społeczeństwa), stanowi jeden z istotnych wątków tematycznych książki Hillela i powraca wielokrotnie na jej kartach (s. 64-65, 134, 203, 240, 242, 246). Nie można również uznać za reprezentatywny dla polskiego podziemia ONR (Obóz Narodowo Radykalny), o którym Hillel pisze, że postulował likwidację Żydów (s. 73), choć jest faktem, że nawiązujący do zasad faszystowskiego odłamu ONR-Falanga, nie miał czystych rąk w stosunku do Żydów.⁴

Nie jest zgodne w pełni z historyczną rzeczywistością to, co Marc Hillel pisze o „decydującej roli” (rôle déterminant), jaką odegrała policja granatowa w eksterminacji Żydów (s. 94). W Polsce okupacja niemiecka miała charakter absolutny, sprawowana była bezpośrednio przez wojskowe władze hitlerowskie. Słusznie podkreśla czołowy specjalista izraelski, Izrael Guttman (a za nim Abel Kainer), że Niemcy nie konsultowali z Polakami planu zagłady Żydów i że żadne polskie organizacje nie były w tę akcję włączone, jak to miało miejsce na przykład w Słowacji czy we Francji, gdzie tamtejsze prohitlerowskie władze marionetkowe organizowały wywózki Żydów do obozów śmierci. Stąd też Polacy oburzają się na przedstawienie w serialu *Holocaust* żołnierzy w polskich mundurach biorących udział w egzekucji Żydów. Granatowa policja pełniła rolę podrzędną w stosunku do okupacyjnych władz niemieckich, podobnie zresztą jak policja żydowska. Faktem jest, że antysemityzm wpływał na zachowanie się niektórych policjantów granatowych, co zresztą nie miało znaczenia dla całości sytuacji. Ale faktem jest również, iż byli policjanci granatowi, którzy współpracowali z siatką podziemnej konspiracji i organizowali akcję pomocy Żydom. Tak na przykład dostarczanie broni i amunicji dla getta w Warszawie (w rejonie Dzikiej i Okopowej) odbyło się bez przeszkód pod osłoną policjantów granatowych — członków podziemnej organizacji.

Obraz stosunków polsko-żydowskich w latach powojennych przedstawiony przez Hillela w jego książce *Le massacre des survivants* zawiera cały szereg uproszczeń i jednostronnych interpretacji. W rozdziale drugim pt. „Cud w Lublinie” (*Miracle à Lublin*) czytamy o reformach demokratycznych nowego rządu komunistycznego w Polsce. Lipcowy „Manifest” (1944), przyznający Żydom pełne równouprawnienie, jest w przekonaniu autora „prawdziwą rewolucją” (s. 36). Starzy Żydzi, pamiętający dawne czasy, traktują nowe państwo jako realizację wszystkich ich aspiracji. Są przekonani, że antysemityzm, który przetrwał jako dziedzictwo dawnego reżimu aż do momentu wyzwolenia, zniknie bardzo szybko (s. 84). Stąd też włączają się w życie ekonomiczne, społeczne i polityczne komunistycznej Polski, organizują własną kulturę, rozwija się równocześnie życie religijne narodu żydowskiego, zwłaszcza na ziemiach odzyskanych (s. 182 n).

Diametralnie inny obraz powojennej Polski jawi się w trzecim rozdziale książki Hillela, noszącym tytuł „Chłopcy w lesie” (*Les gars dans la forêt*). Z nowym rządem PRL podejmują walkę ukrywający się w lasach oddziały partyzanckie: NSZ, WiN (Wolność i Niepodległość), „Nie” (Niepodległość). Antykomunistyczne ugrupowania podziemne — stwierdza autor — o charakterze faszystowskim uczynią z powojennej Polski jedyny kraj w Europie, któremu zaofiarują smutny przywilej masakry Żydów, oszczędzonych przez

dotychczasowe ludobójstwo (s. 58-59). Do tych właśnie grup polskiego podziemia autor odnosi powtarzane na kartach swojej książki takie określenia, jak „bandy terrorystyczne”, „ultranacjonałiści”, „gangi polskie”, „faszyści polscy” itp. Marc Hillel zamieszcza następnie opisy kolejnych pogromów i ekscesów antyżydowskich, wśród których dominuje najwyraźniej obszerna relacja pogromu dokonanego w Kielcach 4 lipca 1946 r.

Zanim przystąpimy do omawiania spraw związanych z pogromami ludności żydowskiej w PRL, należy zauważyć, że Hillel zbyt łatwo przyjmuje tezę o szansach, jakie otwały przed Żydami komunistyczne rządy. Sytuacja była w rzeczywistości bardziej złożona niż przedstawia ją autor książki *Le massacre des survivants*. Marc Hillel musiałby poddać poważnej rewizji cały szereg swoich twierdzeń, gdyby się zapoznał z nurtem niezależnej literatury polskiej, która rozwija się intensywnie od 1980 r. W czasach istnienia w Polsce „Solidarności” zdołano powiedzieć publicznie — jak słusznie zauważa A. Kainer — więcej prawdy o stosunkach polsko-żydowskich niż kiedykolwiek przedtem w PRL. Niewykorzystanie tego bogatego dorobku polskiego piśmiennictwa przez Hillela sprawiło, że jego twierdzenia dotyczące sytuacji Żydów w PRL wymagają poważnej korekty.

Pominięty został przede wszystkim przez Hillela antysemityzm Stalina. Powstaje w związku z tym problem — podnoszony w pamiętnikach byłych komunistów (Chęcińskiego, Hersza Smolara, Gronowskiego-Brunot i innych) — czy Stalin nie stosował celowej taktyki, wprowadzając do aparatu policyjno-partyjnego w Polsce osoby żydowskiego pochodzenia, podobnie zresztą jak wysuwając Żydów na stanowiska eksponowane, budzące szczególną nienawiść. Problemy te wymagałyby odrębnego omówienia, rzutuują one bowiem w sposób istotny na stosunki między Polakami i Żydami w PRL. Wiadomo, że antysemityzm występował w polskiej służbie bezpieczeństwa od lat sześćdziesiątych. Słusznie zauważa Abel Kainer, że ciche rugowanie Żydów w pewnych resortach było powszechnie znane. Wywiady dziennikarki, Teresy Torańskiej, prowadzone (od 1981 r.) z ludźmi, którzy zajmowali niegdyś ekponowane stanowiska w komunistycznej elicie władzy wskazują na istnienie ostrych wewnętrznych podziałów.⁵

Nie zmienia to w niczym faktu, że istniał w Polsce w latach powojennych — stwierdzony przez Hillela problem „żydokomuny”. Według rozpowszechnionych w polskim społeczeństwie odczuć tego czasu antysemityzm przybierał formę antykomunizmu. Wynikało to z tego, że wśród elit komunistycznych przejmujących w PRL władzę bardzo widoczni byli Żydzi, zwykle wracający z ZSRR. Dla ludności żydowskiej Armia Czerwona oznaczała wyzwolenie od niemieckiego zagrożenia, zaś dla znakomitej części polskiego narodu oznaczało to inną zależność. Ta świadomość różnic między Polakami a Żydami

w podejściu do nowych władz była w polskiej opinii bardzo ostra. Wśród przedwojennej inteligencji komunistycznej w Polsce Żydzi stanowili większość. Teraz ludzie ci objęli najważniejsze stanowiska państwowe. Współtworzyli nową władzę z jej uzależnieniem, zwalczaniem tradycji narodowych i Kościoła.

Bardzo zróżnicowane były mechanizmy społeczno-polityczne, niekiedy wykluczające się wzajemnie, które określały sytuację Żydów w powojennej Polsce. Społeczeństwo, zniewolone w latach stalinizmu i nie dopuszczone do głosu, nie orientowało się w podziałach, walkach i wzajemnych intrygach, jakie funkcjonowały wśród elit sprawujących władzę. Zmasowana akcja propagandowa okresu stalinowskiego, coraz bardziej monopolizowana przez partię, otwierała szerokie możliwości manipulowania opinią publiczną. Zmiana granic, masowe migracje, trwający długo stan wojny domowej, łatwy dostęp do broni, wojenna demoralizacja, wszystkie te złożone niezwykle uwarunkowania muszą być wzięte pod uwagę, jeśli chce się w sposób historycznie obiektywny analizować tragedię pogromów żydowskich, jakie miały miejsce w PRL w latach 1945-1946.

Wspólną cechą tych pogromów było istnienie prowokacji (w postaci oskarżenia o żydowski mord rytualny). Marc Hillel oburza się na określenie „prowokacja”, twierdząc, że jest to łatwe słowo dla usprawiedliwienia tego, co nie da się usprawiedliwić (*pour justifier l'injustifiable* — s. 328). Dalecy jesteśmy od tego, aby usprawiedliwiać czyny, które zasługują na jednoznaczne potępienie. Powstaje wszelako pytanie: kto ponosi odpowiedzialność za te zbrodnicze akty? Istnienie prowokacji w przypadku kieleckiego pogromu stwierdzają tak poważni autorzy, jak Michał Borwicz, Krystyna Kersten, Abel Kainer, a Artur Bliss-Lane, pełniący wówczas funkcję ambasadora amerykańskiego w Warszawie, stwierdza, że pogrom Żydów w Kielcach „był wynikiem starannie opracowanego spisku”.⁶

Kto był prowokatorem pogromu w Kielcach? Minister bezpieczeństwa publicznego, Stanisław Radkiewicz, oświadczył na pogrzebie pomordowanych, że pogrom był dziełem emisariuszy Rządu Polskiego na zachodzie i generała Andersa przy poparciu AK-owców. Miejscowa gazeta, katowicka „Trybuna Ludu” (kieleckie „Słowo Ludu” jeszcze nie istniało) z 6 lipca 1946 r. napisała: „Niesłychana prowokacja elementów reakcyjnych [...]. Aresztowano 62 podżegaczy i sprawców pogromu. Nigdy prawdziwie źródło tego rodzaju zbrodni nie było tak jasne jak w tym przypadku. Czy Adolf Hitler nie zaczął od pogromów Żydów? Kieleckie kołtuny, zarażone hitlerowską trucizną, dawaną przez andersowskich bandytów, mszczą się za klęskę referendum”. Oficjalna odezwa do ludności miasta Kielc z dnia 4 lipca 1946 r. oświadczała: „opłacane złotem bandy leśne NSZ, WiN, AK dokonały zbrodni”. „Gazeta Ludowa” z 8 lipca 1962 r. pisała: „Winni pogromowi kardynał Hlond, Kuria Biskupia w Kielcach,

biskup częstochowski Kubina". Oficjalna propaganda stalinowska i późniejsza wykorzystuje, jak widać, kielecki pogrom w celu skompromitowania antykomunistycznej opozycji w Polsce.

Władysław Gomułka, ówczesny wicepremier i pierwszy sekretarz PPR, następująco sformułował (7 VII 1946 r.) oficjalne stanowisko rządu wobec kieleckiego pogromu: „Faszyści polscy, ci sami, którzy tak entuzjasmują się na sam widok pana Mikołajczyka i których on wita lordowskim uśmiechem, prześcignęli w antysemickim szale mistrzów hitlerowskich”. Znany ze swych niezależnych publikacji, współczesny historyk polski, Andrzej Albert, zauważa, że „komuniści odrzucili wniosek PSL o wysłanie do Kielc Komisji KRN do zbadania sprawy. Gdy PSL potępiło pogrom kielecki, cenzura zdjęła tekst odpowiedniej rezolucji, a propaganda PRL zaczęła urągać, iż PSL milczy, czyli popiera sprawców mordu”. Tenże sam autor stwierdza, że pogrom przygotowali wojewódzki sekretarz PPR, Józef Kalinowski, i szef Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa, mjr Władysław Sobczyński.⁷ O sprowokowaniu kieleckiego pogromu przez funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa piszą: Michał Borwicz, Krystyna Kersten, Tadeusz Żencykowski, Władysław Dzikowski. Twierdzenie takie pokrywa się z opinią funkcjonującą po dzień dzisiejszy w kieleckim środowisku. Można przytoczyć cały szereg poszlak i nader charakterystycznych faktów, które przemawiają za słusznością takiego twierdzenia. Istnieją ponadto poszlaki, że mjr Sobczyński był prowokatorem ekscesów antyżydowskich również w Rzeszowie w czerwcu 1945 r.,⁸ a także (w przekonaniu kół PSL) w Krakowie w sierpniu 1945 r.

Na uwagę zasługuje świadectwo wspomnianego wyżej Władysława Dzikowskiego, mieszkańca Kielc, bezpośredniego świadka kieleckich wypadków z 4 lipca, obecnego również (jako przedstawiciel Związków Zawodowych) na rozprawie przeciw oskarżonym o morderstwo, która odbyła się w Kielcach w dniach 9-11 lipca 1946 r. Obszerna relacja Dzikowskiego, w której uderza troska o udokumentowanie informacji (m.in. korzystanie z zeznań naocznych świadków) wnosi nowe fakty, nie zauważone w dotychczasowych publikacjach na temat kieleckiego pogromu. Nader interesująca jest dokonana przez Dzikowskiego rejestracja kolejnych, warunkujących się wzajemnie faktów, które miały miejsce w Kielcach w dniu pogromu. Około 8 godziny rozchodzi się błyskawicznie po mieście plotka o porwaniu przez Żydów dziewięcioletniego Henryka Błaszczyka (syna miejscowego szewca), potwierdzają tę wiadomość kieleccy milicjanci. Zanim wiadomość taka zaczęła obiegać miasto, po godz. 7 w Kieleckich Zakładach Wyrobów Metalowych kierownik Działu Pracy i Płac, Piotr Jędrzejczyk, będący jednocześnie komendantem ORMO w Kielcach, zorganizował masówkę, informując o zbrodni żydowskiej i konieczności zemsty. Robotnicy wyruszyli wówczas na

ulicę Planty, gdzie skupione były mieszkania Żydów. Dyrektor KZWM, inż. Adam Sobol, nie mógł temu przeszkodzić, bowiem sam był pochodzenia żydowskiego. Znacznie wcześniej, przed godz. 6, czwarta kompania Batalionu operacyjnego KBW, będąca na ćwiczeniach (w Dobromyślu), otrzymała rozkaz powrotu do Kielc. Udała się najpierw do koszar, a następnie przed Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa, gdzie poinformowano żołnierzy o zbrodni żydowskiej. Żołnierze ci (ok. 120 osób) utworzyli kordon wokół ulicy Planty, odgradzając zgromadzoną ludność od budynku zamieszkałego przez Żydów. Pierwszymi, którzy dostali się do pomieszczeń żydowskich, byli — według oświadczenia Dzikowskiego — żołnierze KBW, później wdzierali się do żydowskiego budynku funkcjonariusze MO oraz ludność cywilna. Nie wiadomo z czyjej strony padły pierwsze strzały. Faktem jest, że większość zamordowanych Żydów poniosła śmierć z broni palnej. W pogromie brali czynny udział również mieszkańcy Kielc.

Kielecki pogrom, który wstrząsnął polskim społeczeństwem, spowodował śmierć 42 zamordowanych bestialsko Żydów. Na procesie sądowym przeciw oskarżonym o zabójstwo zapadło 9 wyroków śmierci, które zostały wykonane. Krystyna Kersten zauważa, że — poza byłym zawodowym podoficerem — żaden z osądzonych nie miał skończonych sześciu klas szkoły powszechnej. Dowiedziono im, że bili, kopali, mordowali. Rzuca to światło na fakt, jakie warstwy kieleckiego społeczeństwa dały się ponieść sprowokowanej zbiorowej psychozie. Nie postawiono przed sądem — rzecz charakterystyczna — (przynajmniej publicznie) majora Sobczyńskiego, szefa WUBP, który uważany jest po dzień dzisiejszy przez historyków za głównego sprawcę pogromu (został zwolniony ze stanowiska po kieleckich wypadkach). Nie zostali również pociągnięci do odpowiedzialności sądowej kieleccy komendanci MO, którzy nie podjęli skutecznych kroków w celu zlikwidowania trwającej kilka godzin masakry niewinnej ludności.⁹

Po dokonanych pogromie i po manifestacyjnym pogrzebie ofiar, rozpisywał się szeroko na jego temat *Dziennik Polski* (nr 183, 186, 189). „Gdzie jest Kościół katolicki? Czy przykazanie «nie zabijaj» nie dotyczy Żydów? — zapytuje *Dziennik Polski*. Biskup kielecki Czesław Kaczmarek był w tym czasie nieobecny w Kielcach (przebywał na dwumiesięcznej kuracji). Według świadectw źródłowych w czasie trwania tragedii pogromu udali się na jego miejsce wysłani przez Kielecką Kurię diecezjalną dwaj księża, Jan Danielewicz i Roman Zelek. Nie znaleźli jednak posłuchu ani u wojska, ani u uległej zbiorowej psychozie ludności zgromadzonej na ulicy Planty.¹⁰ W najbliższą niedzielę po pogromie odczytany został we wszystkich kościołach kieleckiej diecezji komunikat Kurii Diecezjalnej (11 VII 1946 r.). Władza diecezjalna odwoływała się w nim do „prawa

Bożego”, „nakazu sumienia”, „wspaniałych tradycji polskich” i kończyła go napomnieniem: „Niechaj żaden katolik nie da się zwodzić nikomu, kto by go chciał pchnąć do podobnych czynów”.¹¹ *Krakowski Tygodnik Powszechny* reprezentujący opinię świeckich katolików, pisał: „Naród polski, wychowany w duchu chrześcijańskiej moralności, nigdy nie ulegał psychozom masowych prześladowań [...]. Dlatego właśnie w tradycjach narodu polskiego nie było nigdy prześladowań rasowych czy wyznaniowych [...]. Wypadki kieleckie boleśnie wyłamują się z tej naszej tradycji dziejowej” (nr 29/1946).

Marc Hillel opisując powojenne pogromy Żydów posługuje się stylem dziennikarskim, korzystając ze świadectw naocznych świadków — osób pochodzenia żydowskiego. Najtragiczniejsze jest to, że w takich wypowiedziach zawarta jest pewna doza osobistego doświadczenia. Wykazaliśmy, że praca Hillela odznacza się rażąco jednostronnością i brakiem historycznego obiektywizmu. Dalecy jesteśmy od pomniejszania tragedii poszczególnych osób, ale kiedy autor na podstawie jednostkowych faktów formułuje tezy ogólne, jego oskarżenia stają się jawnie fałszywe i krzywdzące dla narodu polskiego. Droga taka nie prowadzi bynajmniej do dialogu i zbliżenia do siebie obu narodów, które poniosły największe ofiary w latach ostatniej wojny.

„Przerzucanie na naród polski odpowiedzialności za ludobójstwo, którego następnią po Żydach ofiarą była ludność polska, odczuwane jest boleśnie przez stronę polską jako ciężka krzywda. Podobne uczucia budzi w Żydach fakt, że Polacy obciążają wszystkich Żydów odpowiedzialnością za zbrodnie bezpieczeństwa w okresie stalinowskim, kiedy wiele kluczowych stanowisk w aparacie terroru i w partii było obsadzonych przez Żydów, lecz nie chcą uznać, że Polacy pochodzenia żydowskiego pozostają w awangardzie ruchu wolnościowego w Polsce od roku 1956, z odwagą i poświęceniem przekraczając barierę strachu. Czas już, by położyć kres temu wzajemnemu antagonizmowi. Wyrządza on szkody obu stronom [...] Po obu stronach ludzie dobrej woli dążą do nawiązania dialogu i wzajemnego zrozumienia. Szukajmy w tym dialogu tego, co dziś łączyć powinno Polaków i Żydów”. Powyższe oświadczenie opublikowali w *Kulturze* (nr 9 1983)¹² wybitni żydowscy działacze społeczni z Polski żyjący obecnie na Zachodzie oraz emisariusze Polskiego Państwa Podziemnego w latach drugiej wojny światowej. Proklamacja ta trafnie formułuje program dotyczący wzajemnych stosunków polsko-żydowskich.

Ks. Daniel OLSZEWSKI, Kielce

PRZYPISY

1. Literaturę przedmiotu omawiają wydawcy książki: *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939-1945*, opr. W. BARTOSZEWSKI, Z. LEWINÓWNA, Kraków 1969 (wyd. 2), s. 79-83.
2. DATNER, *Wydział ochrony człowieka*, „Znak”, 1983, 347, s. 1607.
3. E. KUREK-LESIK, *Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939-1945*, „Spotkania”, Niezależne Pismo Katolików, nr 29-30, 1985, s. 69-94. Wkład zgromadzeń zakonnych w dzieło ratowania Żydów w latach okupacji przedstawił prof. Jerzy Kłoczowski (KUL) na polsko-żydowskim sympozjum, które odbyło się w Oksfordzie 17-21 IX 1984 r.
4. Zob. interesujący artykuł A. KAINERA, *Stosunki polsko-żydowskie*, „Spotkania”, nr 29-30, 1985, s. 32-64.
5. Por. A. MICEWSKI, *Współzrządzić czy nie kłamać? PAX i Znak w Polsce 1945-1976*, Paryż 1978, s. 27n.
6. T. TORAŃSKA, *Oni, Przedświt*, 1985, (seria wydawnicza „Idee”).
7. A. BLISS-LANE, *Widziałem Polskę zdradzoną*, Warszawa 1984, s. 133 (Krag).
8. A. ALBERT, *Najnowsza historia Polski*, cz. III, Warszawa 1986, s. 40 (Wydawnictwo „Pokolenie”).
9. Opowiada się za tą opinią m.in. M. Borwicz w referacie wygłoszonym w Oksfordzie w 1984 r. (Przedruk: „Puls”, nr 24), powołując się w tym względzie na T. Żenczykowskiego (*Dramatyczny rok 1945*, Londyn 1982).
10. W. DZIKOWSKI, *Pogrom Żydów w Kielcach*, Kielce 1985 (maszynopis w posiadaniu DO).
11. Por. K. KERSTEN, *Kielce — 4 lipca 1946 roku*, „Tygodnik Solidarność”, (Warszawa), nr 36, 1981.
12. Maszynopis oświadczenia H. Peszko w posiadaniu DO.
13. „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, 32, 1946, nr 3, s. 46.
14. Oświadczenie podpisali: Michał Borwicz, Józef Lichten, Szymon Wiesenthal, Jan Karcki, Jerzy Lerski, Jan Nowak.

Z teki literackiej

Maria Kuncewiczowa do męża

On, adresat listu to Jerzy Kuncewicz. „Prawnik, filozof, ludowiec” — brzmi napis na wykutym w kamieniu nagrobku. Urodził się 31 lipca 1893 r. w Jakubówce nieopodal Lublina. Wcześniej związał się z ruchem ludowym, w którym — nie eksponując swojej osoby — odegra istotną rolę. Zwłaszcza w latach trzydziestych, gdy podejmie — wraz z innymi — próbę sformułowania „polskiej wersji” agraryzmu. Studiował chemię, został prawnikiem. W 1920 r. był kawalerzystą, później naczelnikiem wydziału w Ministerstwie Pracy i Opieki Społecznej, a następnie wziętym adwokatem. W 1930 r. wydał „Przebudowę” — plon rozlicznych podróży i głębokich studiów, a w 1938 r. „Republikę globu”. W młodości pisał wiersze, później — filozoficzne traktaty, także dramaty, wśród których najciekawszy jest chyba „Biały Wróbel” wydany przez londyńską Oficynę Poetów i Malarzy (1973), który zadeptykował „Żonie — jedynej przyjaźni”. „Dla mnie siedzieć to nie istnieć” — mawiał. I może właśnie dlatego chodził własnymi ścieżkami. W ruchu ludowym, w Londynie, gdzie w latach wojny pracował w Ministerstwie Propagandy i Informacji, później w Ameryce, gdzie zaczął od ciężkiej pracy robotnika budowlanego. Zmarł w Kazimierzu 14 marca 1984 r.

Ona, nadawca listu to Maria Kuncewiczowa, jak ktoś powiedział „pierwsza dama polskiej literatury”, autorka przeniesiona ostatnio na ekran „Cudzoziemki” i „Zmowy nieobecnych”, a także m.in. w dużej części autobiograficznego tryptyku: „Natury”, „Fantomów” i „Przeźroczy”. Z wykształcenia śpiewaczka, w 1938 r. otrzymała Złoty Wawrzyn Polskiej Akademii Literatury. Polskiemu czytelnikowi udostępniła wiele pozycji z literatury francuskiej, angielskiej i norweskiej. Za Oceanem wykładała przez czas jakiś historię literatury polskiej. Ale przede wszystkim — pisała, zajmując w tej historii miejsce szczególne i wyjątkowe.

Przed kilku miesiącami, ujawniając piszącemu te słowa swoje niektóre „Listy do Jerzego”, rzekła: „To co z wielkim trudem usiłuję pisać dla siebie, to nie jest żaden pomysł literacki, to potrzeba serca, które nie chce przyjąć samotności. Adresat «Listów do Jerzego» nieuchwytny dla innych, dla mnie jest wyraźny jak słońce i księżyc”.

Jeden z tych listów Autorka zechciała „Znakom Czasu” udostępnić.

Andrzej ZAKRZEWSKI

**

Rozstaliśmy się — pozornie — 14.III.1984 roku, ale na kilka dni przed podróżą z Rzymu do Lublina podyktowałaś Oli Kurczab w klinice Salvator Mundi następujące myśli:

„Dusza łączy się z ciałem po całkowitym uzyskaniu gotowości fizycznej przez ciało. Dlatego też łączenie się ciała z duszą świętujemy uroczyście przy ceremoniale chrztu”.

„Decyzja co do metody przeistoczenia jest w pełni w rękach Bożych i leży poza ingerencją innych dusz ludzkich. To jest metafizyka, to nie jest filozofia”.

„Co dalej? Idź prosto. To nie znaczy: nie grzesz. Realizuj siebie bez wahania. Tylko istnienie miliardów form materialnych i duchowych zabezpiecza przed powstaniem konwencji sprzecznej z naturą twórczości. Należy iść po liniach możliwie gwarantujących rozwój, bo rozwój twórczy polega na użytkowaniu dotychczasowych zdobyczy przez ich uzupełnianie, a nie rozpad na części niezależne”.

Tu koniec twoich ostatnich myśli wyrażonych słowami, zapisanych w pokoju, gdzie siedziałeś ubrany w nowy garnitur, a naokoło goście, owoce i lekarstwa. Byłeś gościom rad, częstowałaś ich.

Kilka dni temu dostałam od Siostry Charlotte Rigali, tej Amerykanki zmierzającej w Rzymie do doktoratu z prawa kanonicznego, list, a w nim zdanie: „Nie mogę zapomnieć swojej ostatniej wizyty w klinice u p. Kuncewicza. Uścisnął mi rękę i zapytał: «Jak się Siostrze wydaje, poza nami, widzialnymi, ile tu w tej chwili jest niewidzialnych osób?» Jakim niezwykłym trzeba być człowiekiem, żeby w ostatnich swoich dniach nie mówić o lekarstwach i o bólach, tylko o niewidzialnych osobach”.

Jerzy, jak bardzo niezwykłym byłeś człowiekiem, poznaję za późno. Stąd nieuleczalny żal do siebie za brak zrozumienia dawniej, a teraz za nieśmiałość we wnioskach ze wspólnego życia. Dedykacja na twojej książce „Wieczna przemienność”, wydanej w Warszawie w roku 1983, oszołomiła mnie. Napisałeś: „Nie mogłem zaznać większej łaski Bożej, ani większej dobroci losu, jak nasz związek. Proszę Ojca Naszego o utrzymanie go w każdej formie bytu”.

Wiem i zawsze wiedziałam, że nasz związek, mimo jego trudności, był dla mnie wielką „dobrocią losu”, ale o „łasce Bożej” nie mówiło się między nami. Do mnie religia przychodziła od oporu do oporu, powoli, jak obowiązek sumienia raczej niż nadzieja szczęśliwości. A ty? Kiedy zaczęłam regularnie bywać na Mszy, ty mi czasami towarzyszyłeś. Widziałam, że z liturgią byłeś obeznany, zachowywałeś się poprawnie, z pewną jakby sympatią dla obrządku i dla sąsiadów. Komentarzy nie było. Późniejsze nasze Msze we Francji, Anglii i Ameryce wspominam jako manifestacje polskości, nie zaś potrzeby metafizycznej. Dopiero podczas ostatnich dziesięciu zim rzymskich,

które spędzaliśmy przeważnie w pensjonatach sióstr katolickich, objawiła mi się „tajemnica wiary”, tych ludzi, którzy „idą w imię Pańskie”. Nigdy nie buntowałam się przeciwko tajemnicom z dwóch różnych powodów: 1) strach przed prawdą; 2) uwielbienie poezji, która robi z prawdy coś wieloznacznego, niepodległego dogmatom, kryteriom innym niż piękno i miłość. Dla wielu osób poznanych przeze mnie w Rzymie tajemnica była z wiarą jednoznaczna, więc ani strachu, ani poezji nie przywoływała. Ci ludzie — kobiety, mężczyźni — rewelację mieli za sobą; szli „w imię Pańskie” drogą wytyczoną przez rewelatora i gwaranta ich wieczności. Nie podejrzewałam, że ty byłeś po ich stronie. Teraz jest to dla mnie jasne: przecież zawsze byłeś odważny w przybieraniu postaw trudniejszych od marzenia. Także nie usiłowałeś tłumaczyć niewyraźnego na wyraźne. Więc dlaczego nie praktykowałeś jak ortodoksyjny katolik? Chyba przez niechęć do łatania gestami braków wyobraźni. Przez nieczułość na symbole.

A ja? Ja tańczę od jednego domu, bez drzwi i okien, do drugiego przez tunel bez wyjścia. Mnie, praktykującej katoliczce, Syn Boży ciągle się wymyka, Bóg zasklepia się w swoich tajemnicach, w Hostii nie czuję smaku Ciała i Krwi, czuję nakaz: „Spożywaj! To Ja, w Trójcy Świętej jedyny. Spożywaj Mnie! Spożywaj Boga, który jest w niebie i na każdym miejscu, więc powinien być w tobie. Spożywaj Boga!”. Odchodzę od ołtarza i podczas gdy Hostia rozplywa mi się w ustach, czekam na cud.

Czekam tak od chwili pierwszej Komunii do dziś, w przededniu ostatniego namaszczenia. Czyżby Bóg czynił swoje cuda w sposób dla mnie niepoznawalny? Czyżby to było cudem, że Łaska splywa na mnie, kiedy patrzę na kwitnące drzewo, nie na Monstrancję? Na księżyc nie na Kielich? Czyżby to było cudem, że — nie czując smaku Ciała i Krwi Pańskiej — staram się żyć tak, jak gdyby ten smak był mi znany.

Ty się, Jerzy uśmiechasz, ty już znasz wszystkie smaki.

Z teki pośmiertnej

Henryk Krzeczkowski

MARK TWAIN

Część II

Kresowa idylla

Jesienią roku 1839 miasteczko Hannibal miało czterystu pięćdziesięciu mieszkańców. W czternaście lat później, gdy Samuel Clemens je opuszczał, było już drugim miastem stanu i liczyło trzy tysiące obywateli. Położone nad Mississippi, rozrastało się szybko jako port rzeczny bogatego, kresowego zaplecza, które tą drogą wysyłało w świat zboże, tytoń i konopie. Ludzie trudnili się tu rzemiosłem, drobnym przemysłem i handlem. Budowali omnibusy i łodzie rzeczne, wyrabiali cygara i powrozy. Dwom dużym rzeźniom, do których pędzono przez główną ulicę dziesięć tysięcy świń rocznie, miasteczko zawdzięczało rangę „mikroskopijnej stolicy wieprzowiny”; świny nie były ozdobą miasteczka, lecz dzięki nim nikt nie znał tu głodu. Wnętrżności rozdawano bezpłatnie biedakom, a dzieci bawiły się nadmuchanymi pęcherzami. Miało też Hannibal dwie szkoły, dwa kościoły, dwa hotele, trzy księgarnie, pięć miejscowych gazet i rzadką w owych czasach instytucję, miejską bibliotekę publiczną, w której już wkrótce sędzia Clemens objął godność członka zarządu.

Większość obywateli miasteczka wywodziła się, podobnie jak Clemensowie, z wirgińskiej *gentry*, zaściankowej szlachty, która po minionej, a wobec tego świetniejszej przeszłości, zachowała już tylko pewne nawyki w myśleniu i obyczaju oraz przeświadczenie, że należą im się jakieś bliżej nieokreślone przywileje. *Gdy byłem chłopcem* — pisał Twain — *wszyscy byli ubodzy, lecz o tym nie wiedzieli. Wszyscy żyli dostatnio i też o tym nie wiedzieli. Istniała u nas hierarchia rodzin*

— ludzie pochodzili z dobrych rodzin, z rodzin nieokreślonych i nijakich. Ale wszyscy znali wszystkich, wszyscy byli wszystkim życzliwi i nikt nie wynosił się nad innych. Mimo to granice między klasami były ściśle przestrzegane i każda klasa utrzymywała stosunki towarzyskie tylko we własnej sferze. Była to mała demokracja, żyjąca wolnością, równością i hasłami Czwartego Lipca, i była nią szczerze, mimo iż owa demokratyczność miała jakiś arystokratyczny zapaszek. Istniał on ponad wszelką wątpliwość, lecz nikt się tym nie gorszył, nikt się nad tym nie zastanawiał nawet przez chwilę, choć świadczył o pewnym braku konsekwencji.

O braku konsekwencji zdawał się też świadczyć wybór Johna Clemensa na sędziego pokoju przez miasteczko, które już dobrze znało jego życiową niezaradność. Może właśnie ten brak przedsiębiorczości i zmysłu handlowego podnosił jego autorytet w oczach ludzi obrotowych i skrzętnych, lecz w głębi duszy wciąż jeszcze przekonanych, że dobre maniere są ważniejsze od bardziej pospolitych zalet. Sędziemu Clemensowi stanowczo się nie wiodło. Wszystkie próby przywrócenia dostatku kończyły się niezmiennie stratami finansowymi. Kolejne przedsięwzięcia — sklep, handel nieruchomościami, kancelaria prawnicza — pochłonęły resztki skromnego kapitału i Clemensowie stanęli niebawem na progu bankructwa. Oczywiście i bolesną oznaką zdeklasowania było oddanie najstarszego syna, Oriona, do terminu w drukarza. W jednym z nie opublikowanych szkiców Marka Twaina żona urzędnika pochodzącego z Wirginii robi wyrzuty mężowi, że skrzywdził syna, którego w marzeniach widział na studiach prawniczych. „Jesteś sędzią hrabstwa, otrzymałeś najwyższą godność wybieralną, a pozwoliłeś, aby twój syn został rzemieślnikiem”. Z listów, w których sędzia Clemens napomina Oriona, aby nie zaniedbywał pracy nad sobą i każdą wolną chwilę poświęcał nauce, możemy wnioskować, że i dla niego był to ciężki cios.

Mały Samuel wiedział o kłopotach rodziców, lecz w miasteczku, gdzie „wszyscy byli ubodzy i o tym nie wiedzieli”, ustępowały one na plan dalszy przestłonięte wydarzeniami, na które wyobraźnia dziecka reagowała znacznie silniej. W duszy chłopca inne tragedie budziły niepokój. *Pijany włóczęga, który splotął w miejscowym więzieniu przez wiele nocy prześladował moje sumienie i powracał w koszmarnych snach, w których pojawiała się jego zrozpaczona twarz, tak jak ją widziałem w żalostnej rzeczywistości, przyciśniętą do krat na tle czerwonego piekła żarzącego się za jego plecami, twarz, która zdawała się mówić: «Gdybyście mi nie dali tych zapatek, nie zdarzyłoby się to wszystko, jesteście odpowiedzialni za moją śmierć». Ja nie byłem w nią odpowiedzialny, nie chciałem zrobić nic złego, chciałem dobrze, kiedy dałem mu zapatek; lecz to nie miało znaczenia dla mojego prezbiteriańskiego sumienia, które umiało tylko nękać i ścigać swojego niewolnika z każdej okazji i pod każdym pretekstem, zwłaszcza gdy pretekst był bez sensu. Włóczęga,*

który zawinił, cierpiał dziesięć minut; ja, który byłem bez winy, cierpiałem przez trzy miesiące.

Kiedy na głównej ulicy miasteczka, w samo południe, zastrzelono biednego starego Smarra, zaczęła się kolejna seria takich snów. Powracał w nich niezmiennie ten sam obraz w koszmarным zbliżeniu: wielka rodzinna biblia, którą jakiś bezmyślny głupiec położył na bezbożnej piersi starego człowieka, wznosząca się i opadająca w rytm oddychającego z trudem płuc, utrudniając swoim ołowianym brzemieniem zmaganie się ze śmiercią. Ludzie są dziwni. W tłumie współczujących gapiów nie znalazł się nikt, komu zdrowy rozsądek powiedziałby, że bardziej na miejscu byłoby tu kowadło; przynajmniej nie wywoływałoby ironicznych refleksji, lecz przyśpieszyłoby okrutny koniec. Dusilem się i z trudem chwytałem oddech, i trwało to przez wiele nocy.

W ciągu najbliższych kilku lat zdarzyły się u nas jeszcze dwie, trzy inne tragedie i na moje nieszczęście zawsze byłem w pobliżu. Widziałem, jak umierał Murzyn, którego ktoś zatłukł za jakieś przewinienie brytą żuźlu. Widziałem, jak czerwona krew buchała z piersi młodego emigranta z Kalifornii, którego przebił nożem pijany towarzysz. Widziałem, jak młodzi bracia awanturnicy rozprawiali się ze swoim bezbronnym, starym wujem; jeden z nich przygniótł go kolanem do ziemi, a drugi próbował zastrzelić z rewolweru, który nie wypalał. Oczywiście, musiałem być przy tym.

A potem zdarzył się wypadek z młodym kalifornijskim emigrantem, który upił się i w pewną groźną, ciemną noc postanowił wdrzeć się do domu Walijszka. W tym domu mieszkała samotnie biedna, lecz ciesząca się powszechnym szacunkiem wdowa z niewinną córką. Awanturnik zbudził całą wioskę plugawymi wrzaskami, sprośnymi wyzwiskami i nieprzyzwoitymi przechwałkami. Poszedłem tam z jednym z moich kolegów... aby patrzeć i słuchać. Postać mężczyzny była ledwie dostrzegalna; kobiety stały na ganku, niewidoczne w głębokim mroku, ale słyszeliśmy głos starszej niewiasty. Nabiła stary muszkiet i ostrzegła intruza, że będzie liczyła do dziesięciu: jeśli się nie cofnie, przytłaci to życiem. Zaczęła liczyć, powoli; tamten zaczął się śmiać; przestał się śmiać, gdy doliczyła do sześciu, potem w głębokiej ciszy, głosem, który nie drgnął, dopowiedziana została reszta: siedem... osiem... dziewięć — długa przerwa, wstrzymaliśmy oddech — dziesięć! Mroki nocy przeszył czerwony płomień, mężczyzna upadł z piersią rozszarpaną. W tej samej chwili rozległ się grzmot i spadła ulewa. Wyczekujący mieszkańcy miasteczka wspinali się po stoku góry jak nacierająca armia mrówek. Obejrzeni sobie wszystko dokładnie; ja miałem już dość. Wróciłem do domu, czekając na sny, i nie zawiodłem się.

Któż nie zna strasznych nocnych zwidów dziecięcych wyobraźni? Czuła i niewinna, wyolbrzymia groźbę najbardziej błahęj kolizji z sumieniem, bezbronnym w samotności snu. W duszach dzieci szczęśliwych świt przepędza te nocne strachy. Każdy poranek

przywraca sprawcom ich właściwą miarę; krzywdy i żale są tylko przelotnymi obłokami na pogodnym niebie. To dzień dopiero kształtuje delikatną materię świadomości dziecka, bacznie przypatrującego się czynom dorosłych i konfrontującego je z usłyszczanymi słowami.

Dzień pogłębia wrażliwość lub znieczula duszę; wytwarza równowagę lub ją burzy. Sen jest odczytaniem dnia. Dziecko które nie śmieje się we śnie, nie ma szczęśliwego dzieciństwa. Mark Twain, tak skrupulatnie relacjonując swoje sny, nigdy nie wspomina, aby zdarzały się wśród nich takie, które mogłyby go rozśmieszyć. Przeciwnie, on sam i jego bliscy pamiętali, że w młodości cierpiał na somnambulizm. Pograżony w głębokim śnie wstawał z łóżka i chodził po domu, jak wtedy, gdy podszedł do łóżka umierającej siostrzyczki i zaczął szarpać kołdrę, co przesądni domownicy uznali za omen bliskiego zgonu dziewczynki i za oznakę daru jasnowidzenia u małego Samuela. Podobnie jak senne widziadła, ów somnambulizm był tylko świadectwem szczególnie czujnej wyobraźni, splatającej w jedną całość przeżycia na jawie z obrazami, które zrodziła fantazja pobudzona zasłyszczanymi opowieściami.

W tej jednostronnej selekcji snów możemy dopatrzeć się działania sił podświadomych, które kształtować będą losy Marka Twaina i jego pisarstwo. Dnie i noce, jawa i sen sąsiadują ze sobą, lecz nie mogą się stopić w składną całość; są we władaniu różnych mocy, które z dziennego widzenia usuwają wszystko, co mogłoby zakłócić ową pogodę dnia powszedniego w miasteczku Hannibal, uwiecznioną przez pisarza w zdaniach należących do literackiego katechizmu każdego Amerykanina:

Choć upłynęło już tyle lat, widzę dokładnie te dawne czasy, tak jakby to było dziś; białe miasteczko drzemie w słońcu letniego poranka; puste albo prawie puste ulice; przed każdym sklepem na Water Street siedzi jeden albo dwóch sprzedawców na dziurawych, opartych o ścianę krzesłach; śpi z brodą opuszczoną na pierś i z kapeluszem zsuniętym na oczy wśród obficie rozsypanych wokoło wiórów gontowych, świadczących o tym, co ich zmożyło; maciora z prosiętami włóczy się po chodniku i robi spustoszenie wśród łupin i nasion kawonów; widać kilka samotnych palików wbitych na nabrzeżu; dalej stos płóz na pochylni wybrukowanej kamieniami przystani i cuchnący, miasteczkowy pijak, który chrapie w ich cieniu; w końcu przystani jest kilka łodzi, ale nie ma nikogo, kto by słuchał spokojnego chłopotania uderzających o nie fal; wielka Mississippi, majestatyczna wspaniała Mississippi, toczy milowy, lśniący w słońcu nurt; daleko, po drugiej stronie, rozciąga się gęsty las; cypel przed miasteczkiem i cypel za nim ograniczają obszar rzeki i zmieniają jakgdyby w skrawek morza, i to bardzo spokojnego, połyskliwego i pustego. Nagle ponad jednym z owych odległych cypli ukazuje się mgielka ciemnego dymu. Natychmiast sławny z bystrego wzroku i donośnego

głosu Murzyn-woźnica poczyna wołać: «*Sta-tek! Sta-tek!*» — i wszystko się zmienia. Pijak miasteczkowy usiłuje się dźwignąć, sprzedawcy budzą się, rozlega się wściekły turkot platform, z każdego domu i sklepu wylewa się tłum ludzi, zamarte miasteczko w mgnieniu oka ożywa i rusza się. Platformy, wozy, mężczyźni, chłopcy, wszyscy śpieszą do wspólnego celu — do przystani. Zbici w gromadę, wlepiają oczy w zbliżający się statek, jakby to był jakiś dziw, który oglądają po raz pierwszy. A statek rzeczywiście pięknie się prezentuje. Jest długi, wysmukły, zgrabny i ładny. Ma dwa wysokie kominy, zakończone jakimś zawieszonym między nimi poślacanym fidrygałkiem, ozdobną sterówkę, całą ze szkła i ze złoceniami, uczepioną na teksaskim pokładzie, wspaniałe ostony kół z obrazkiem albo złożonymi promieniami ponad nazwą statku; pokład maszynowy, pokłady sztormowy i «górny» ogrodzone i ozdobione czystymi białymi poręczami; z masztu dostojnie powiewa bandera. W otwartych drzewczkach paleniska buzuje ochoczo ogień. Górne pokłady są aż czarne od podróżnych. Kapitan stoi przy dużym dzwonie, spokojny, władczy, jest przedmiotem powszechnej zazdrości. Wielkie wstęgi najczarniejszego dymu kłębią się i wydobywają z kominów, tworząc wspaniałą widok, osiągnięty oszczędnie za pomocą kawałka smolistej sosny tuż przed przybyciem do miasteczka. Załoga gromadzi się przy dziobówce. Szeroki pomost jest daleko wysunięty, a na końcu, w malowniczej pozie, stoi wzbudzący ogólną zazdrość marynarz ze zwojem lin w rękę. Zduszona para świszczy z zaworów. Kapitan podnosi rękę, dzwon dzwoni, zatrzymują się koła. Potem obracają się wstecz, zbijając wodę na pianę, i parowiec zacicha. A potem wszczynają się taki tumult przy dostawianiu się na statek i ze statku na brzeg, przy ładowaniu i wyladowywaniu towarów, a wszystko naraz! Co za krzyki i przekleństwa, gdy marynarze starają się z tym wszystkim uporać! Po dziesięciu minutach parowiec jest znów w drodze, bez bandery na maszcie, bez czarnego dymu, wydobywającego się z kominów. Jeszcze dziesięć minut i miasteczko znowu obumiera, a pijak miasteczkowy zapada w sen na pochylni.

Oznaką wieku dorosłego jest umiejętność godzenia tragizmu i optymizmu, smutku i radości, tych dwóch tak ostro rozgraniczonych w młodości aspektów człowieczego żywota. Miarą dojrzałości doskonałej jest arcydzieło w sztuce, jedyna miara przekonywująca, bo poddana próbie czasu. Arcydzieło — swoim przekraczającym zdolność ludzkiego pojmowania przeczcucia sensu życia — przywraca właściwe proporcje nocom i dniom, triumfom i upadkom. Nie pomniejsza ich, lecz i nie wyolbrzymia; uczy jedynie, że są uzupełniającymi się składnikami pełnej osobowości. Mark Twain do końca życia pozostał osobą niedorostłą. *Youth* nazywała go żona, wiecznym młodzieńcem — jego najwierniejszy i najlepiej go znający przyjaciel, Howells. W tej relacji o jego życiu spróbujemy dać naszą odpowiedź na tylokrotnie już stawiane pytanie o powody tej niedojrzałości, innymi słowy, o źródła naiwnego pesymizmu, który

sparaliżował twórczą inwencję pisarza na długo przed wyczerpaniem się jego sił żywotnych. Teraz zwrócimy jedynie uwagę na kłopoty z pamięcią, które są zapowiedzią późniejszych porażek.

Pamięć była głównym źródłem twórczości Twaina, i — co jeszcze bardziej dla niego charakterystyczne — głównym jej bodźcem. Można by właściwie powiedzieć, że Twain przez całe życie, w całym swoim pisarstwie, zmagał się z pamięcią nie umiejąc znaleźć owego filozoficznego katalizatora, który pozwoliłby mu pogodzić dwie sprzeczne wizje jego widzenia świata. Rozmiłowany w historii, nie umiał zdobyć się na jej przemyślenie i pod tym właśnie względem był najbardziej typowym przedstawicielem kresowej umysłowości amerykańskiej. Goethe zazdrościł Amerykanom braku historii; Mark Twain wiedział, że człowiek nie może bez niej żyć. Nie godził się na rolę „szczęśliwego dzikusa” urzeczywistniającego utopię wieku oświecenia, zbyt bliskie jednak było to zerwanie z przeszłością, od którego zaczęła się nowa republika. Instykt pisarski podsunął mu rozwiązanie — odwieczny motyw „bliźniaków”, dwóch przyjaciół, bohatera i sobowtóra, motyw, którym literatura już nie raz próbowała rozwiązać dylemat dwoistości natury ludzkiej. Ten motyw stał się głównym chwytym konstrukcyjnym Twaina i jest kluczem do odczytania jego powieści, relacji podróżniczych, a nawet publicystyki; jest także kluczem do jego kłopotów z pamięcią.

Kłopoty z pamięcią i ich wytłumaczenie są znane ludzkości bodaj od chwili, gdy zaczęła zapamiętywać swoją przeszłość. Wiemy, jak znakomitym, ale i jak zawodnym mechanizmem samoobrony może być selekcja wspomnień. Kiedy Hemingway mówi, że „pamięć nigdy nie jest prawdziwa”, dostrzegamy w tych słowach gorzką odpowiedź na wyrzuty sumienia pisarskiego. I rozumiemy na wpół żartobliwe słowa Twaina: „Kiedy byłem młody, potrafiłem spamiętać wszystko, i to, co zdarzyło się naprawdę, i to, co nigdy się nie zdarzyło; teraz starzeję się i już wkrótce pamiętać będę tylko to drugie”. W spisywanej i dyktowanej pod koniec życia olbrzymiej *Autobiografii* raz po raz potykał się i czytając ją dziś, poprawiamy błędy w oparciu o wydarzenia, które przytrafiły się bohaterom jego powieści. Zdawał sobie z tego sprawę i na długo przed przystąpieniem do pracy nad wspomnieniami pisał w liście do jednego z czytelników: „Tak, to prawda, że moje książki są po prostu autobiografiami. Wszystko, co zostało w nich opisane jako epizody mojego życia, zdarzyło się naprawdę. Gdyby te wydarzenia były datowane, można by je ułożyć we właściwej kolejności i powstałaby z nich moja autobiografia”. Pamięć służyła mu wiernie, gdy fabulizował; zawodziła, kiedy domagał się od niej kronikarskiej ścisłości.

Przemyślenie historii, wytłumaczenie sobie własnego miejsca na ziemi historycznej, w procesie przemian zachodzących w jedynym naprawdę znanym mu świecie, zastępował do końca życia purytań-

skimi naukami matki i prezbiteriańskimi zasadami ojca agnostyka, które zdawało się potwierdzać codzienne doświadczenie. Rozumował zawsze tak jak w dzieciństwie, kiedy wszystko, co się działo wokół, miało sens jednoznaczny:

Wiedziałem, jaki był sens tego wszystkiego. Próbowałem nie przyznawać się sam przed sobą do tej wiedzy, lecz w tajnych głębiach stroskanej duszy wiedziałem. I wiedziałem, że wiem. Wszystko było wymysłem Opatrzności, która w ten sposób chciała podstępem nakłonić mnie do poprawy. Teraz wydaje się to naiwne i zarozumiałe, ale wtedy nie wydawało mi się wcale dziwne, było bowiem całkowicie zgodne z tym, jak rozumiałem mądre i sprawiedliwe zarządzanie Opatrzności. Gdyby Opatrzność postanowiła wybić do nogi całe miasteczko tylko po to, aby zbawić tak wielki skarb jak ja, nie zdziwiłoby to mnie i szczególnie mi nie pochlebiło. Dlaczego miałaby Opatrzność w ogóle zajmować się tym skarbem — taka myśl do głowy mi nie przychodziła... Wszystkie tragedie zdarzały się w związku z moją osobą; każdą po kolei karbowiałem w pamięci, powtarzając sobie za każdym razem: «Oto kolejna tragedia z mojej winy; powinna skłonić mnie do skruchy. Cierpliwość Boża ma swoje granice». A przecież w głębi duszy wierzyłem, że jest bezgraniczna. To znaczy, tak wierzyłem w dzień, ale nie w nocy. Z zachodem słońca moja wiara zawodziła i kleszcze strachu zaciskały się na sercu. Wtedy przychodziła skrucha. Straszne były to noce, noce rozpacz, po brzegi wypełnione goryczą. Po każdej tragedii dostrzegałem znaki ostrzegawcze i żałowałem za grzechy. Żałowałem za grzechy i zebratem jak tchórz, jak pies. Ale nie prosiłem łaski dla biedaków, których płomień życia dla mojego dobra wygaszono, lecz dla siebie... Moje skruchy były prawdziwe, bardzo szczere. I powracały przez długi czas po każdej tragedii. Z zasady jednak nie wytrzymywały światła dziennego. Roztapiały się, strzępiły i ginęły w radosnej wspaniałości słońca. Były płodami strachu i mroku, i w innym żywiole nie potrafiły żyć. Dzień przynosił radość i spokój; w nocy przychodziła pokuta.

Noc była domeną pamięci, dzień stawał się domeną fantazji. Zabawy Tomka Sawyera były nie tylko naśladowaniem i pastiszem donkiszotowej iluzorycznej rzeczywistości, lecz również kapitulacją małego Sama. Noc należała do Hucka Finna. Nie mogąc poradzić sobie z dylematem dwoistości pamięci, Mark Twain stworzył autoportret w dwóch osobach. Tomkowi dał we władanie kresową idyllę, miasteczko Hannibal, w którym nigdy nie przemijał ów słoneczny poranek, tylekroć przywoływany, gdy odpowiedzialności dnia powszedniego stawały się zbyt ciężkim brzemieniem; Huckowi powierzył perypetie z rzeczywistością.

Do spraw nocnych, do zagadnień, z którymi musiał borykać się Huck i nad którymi Tomkowi wolno było przechodzić do porządku, należała kwestia murzyńska.

Twain twierdził, że owa kwestia nie budziła niepokoju w sumieniach mieszkańców miasteczka, pochodzących przecież ze stanów, gdzie istniało niewolnictwo. Wspominał, że w latach szkolnych instytucja niewolnictwa nie budziła w nim żadnych sprzeciwów. Nie zdawał sobie sprawy, że jest w niej cokolwiek zasługującego na potępienie. *Nigdy nie słyszałem, aby ktoś ją potępił w mojej obecności. Miejscowe gazety ani słowem nie odzywały się przeciw niewolnictwu. Z ambony uczono nas, że Bóg je pochwała, że jest ono rzeczą świętą, że wszelkie w tej sprawie wątpliwości rozprasza biblia, po czym czytano nam odpowiednie teksty, aby nas o tym przekonać. Zapewne nie podobało się to niewolnikom, mieli jednak dość rozumu, aby o tym nie wspominać.*

W okolicach Hannibal niewolnictwo nigdy nie pobudzało uspiionych instynktów humanitarnych do działania. Było niewolnictwem łagodnym, domowym, a nie brutalną niewolą plantacyjną. Okrutne traktowanie niewolników należało do rzadkości, a gdy się zdarzało, było głośne i przykładowie potępiane. Niechętnie rozdzielano rodziny i niechętnie sprzedawano pojedynczych Murzynów; nie zdarzało się to często i tylko przy podziale schedy. Nie pozostał mi w pamięci obraz licytacji niewolników; obawiam się jednak, że tylko dlatego, iż był to widok aż nazbyt powszedni. Żywo natomiast stoi mi przed oczami kilkunastu czarnych mężczyzn i kobiet skutych jednym łańcuchem, leżących na bruku i czekających na statek, który miał ich zabrać na Południe, na targ niewolników. Były to najsmutniejsze twarze, jakie widziałem w życiu. Ci skuci niewolnicy nie mogli być widokiem powszednim, skoro tak mocno wryli mi się w pamięć i tak wielkie na mnie zrobili wrażenie.

Ludźmi, którzy handlowali czarnuchami, gardzili wszyscy. Uchodzili za diabłów w ludzkiej skórze. Kupowali te biedne istoty i sprzedawali je do piekła — plantacja południowa była bowiem piekłem zarówno dla białych, jak dla czarnych. Piekłem prawdziwym, tylko to słowo jest na miejscu. Niewolnik, na którego nie działała groźba, że zostanie sprzedany w dół rzeki, był niepoprawny. Na niego już nic nie mogło podziałać. A przecież pamiętam, jak biały zabił Murzyna za błahe wykroczenie i nikt się tym nie przejął. W każdym razie nikt nie przejął się losem niewolnika, wiele natomiast współczucia okazywano właścicielowi, który poniósł tak wielką stratę. Powszechnie uważa się, że ludzie żyjący w świecie, w którym niewolnictwo jest uznawane, stają się bezdusznymi. Wydaje mi się to w zasadzie niesłuszne. Uczucia ludzkie tylko drętwiały względem niewolnika i na tym się kończyło. W naszym miasteczku nie było ludzi bezdusznych, a przynajmniej nie było ich więcej niż w każdym innym takim miasteczku w każdym innym kraju. Wiem z doświadczenia, że bezduszność jest wszędzie zjawiskiem rzadkim.

Te słowa pisał dorosły Mark Twain, obrońca uciśnionych Murzynów, słowem i pismem mężnie walczący o ich prawa, ale pisał je zarazem apologeta miasteczka Hannibal. Nic więc dziwnego, że i tu pamięć zawiodła i pozwoliła zapomnieć o tych, którzy nie godzili się

tak potulnie z niewolnictwem, jak najbliższe otoczenie małego Samuela Clemensa. Najskrupulatniejszy kronikarz hannibalskiego dzieciństwa Twaina, Dixon Wecter, odnalazł w archiwach sądowych akta sprawy toczącej się przed sądem w Palmyra we wrześniu 1841 roku przeciw trzem abolicjonistom, schwytanym na próbie udzielania pomocy pięciu Murzynom uciekającym na Północ. Jednym z dwunastu „dobrych i sprawiedliwych ludzi, którzy skazali George'a Thompsona, Alansona Worka i Jamesa Burra na dwanaście lat więzienia, był sędzia John Marshall Clemens. Białych wydali czarni, którym tamci udzielili pomocy, i chociaż czarnym nie wolno było zeznawać w sądach przeciw białym, wiedza prawnicza nie przeszkodziła w uchynieniu tego przepisu. Przecież każdy z Murzynów wart był pięćset dolarów. Do Missouri wtargnęła już fala imigrantów z północnego wschodu, zwana pogardliwe „wschodnim redykiem”. Przynosiła z sobą nowe idee, na które społeczeństwo osiadłe reagowało agitacją na rzecz stosowania prawa Lyncha. Słuszna i surowa kara, wymierzona przez sędziego Clemensa i jego przyjaciół, została, jak zapisał współczesny świadek, przyjęta z „dużym aplauzem”.

Zawodność pamięci miała jednak głębsze źródła niż nader ludzka niechęć do kalania własnego gniazda. Lata spędzone na liberalnej Północy, przemyślenia i stanowcze wnioski nie usunęły bez reszty wątpliwości, które dręczyły młodego Samuela Clemensa. We wspomnieniach Twaina i w jego publicystyce nie ma niekonsekwencji. Obrońcom „osobliwej instytucji” umiał odpowiadać z gniewem wypływającym ze szczerego moralnego oburzenia. Ale w swojej twórczości literackiej nie panował nad mieszanymi uczuciami, które budziła decyzja opowiedzenia się po „drugiej stronie”. Podjąwszy tę decyzję, zrywał z własną przeszłością i do nieustannego rachunku sumienia dochodziło jeszcze jedno przewinienie. Punktem przełomowym przysiół Hucka, pomagającego Murzynowi Jimowi w ucieczce na Północ, są owe słynne chwile jego rozmyślań nad aspektami przedsięwzięcia, których dotąd nie brał pod uwagę.

... Rozejdzie się między ludźmi, że Huck Finn pomagał Murzynowi uciec na wolność, więc gdybym zobaczył kiedykolwiek kogoś z naszego miasteczka, zapadłbym się chyba pod ziemię ze wstydu. Zawsze tak bywa: człowiek robi coś podłego, a potem nie chce ponosić skutków. Wydaje mu się, że dopóki nikt nie wie o jego postępkach, nie ma w tym żadnego wstydu. Kubek w kubek tak było ze mną. Im dłużej o tej sprawie myślałem, tym bardziej gryzło mnie sumienie i tym lepiej rozumiałem, jaki jestem zepsuty, nikczemny i zły. A potem przyszła mi nagle do głowy jedna myśl i ze strachu o mało co nie zemdlałem: to na pewno ręka Opatrzności przytarła mi nosa, żeby dać do zrozumienia, że moja nikczemność pilnie była śledzona tam, w górze, przez cały czas, kiedy wykradałem Murzyna tej biednej, starej kobiecie, która nie wyrzuciła mi żadnej krzywdy. A teraz ta sama ręka Opatrzności pokazuje mi, że

w niebie jest Ten, który widzi wszystko, i chociaż dotąd pozwalał, dłużej już nie pozwoli na takie brzydkie sprawki. Hm... robiłem, co mogłem, żeby się jakoś z tego wytłumaczyć; mówiłem sobie, że od małości przyuczili mnie do zła, więc ostatecznie nie ma w tym mojej winy. Ale jakiś głos w środku powtarzał mi ciągle: «Była w miasteczku szkółka niedzielna, mogłeś do niej chodzić, a gdybyś chodził, nauczyliby cię, że ludzie, którzy tak postępują, jak tyś postąpił z tym Murzynem, idą prosto do piekła».

Argumenty były tak ważne, że Huck gotów już był wydać zbiegłego Murzyna. Ale —

Przypomniałem sobie naszą wyprawę tratwą w dół rzeki i zobaczyłem przed sobą Jima, tak jak go zawsze widywałem: w dzień i w nocy, czasem przy księżycu, czasem podczas burzy, a my płyniemy z prądem i rozmawiamy albo śmiejemy się, albo śpiewamy! Ale jakoś w żaden sposób nie mogłem sobie przypomnieć nic takiego, co by mnie do niego źle usposobiło, wprost przeciwnie. Zobaczyłem go, jak po skończonej wachcie, zamiast mnie obudzić, czuwa, biedny, dalej, żebym mógł się porządnie wyspać; zobaczyłem jego rozradowaną twarz, kiedy wróciłem na tratwę po tej mgle i kiedy przyszedłem do niego na moczary, tam, gdzie był spór rodzinny, i w różnych takich przypadkach. Przypomniałem sobie, że zawsze do mnie mówił «złociutki» i dogadzał mi, robił dla mnie, co tylko mógł, i taki zawsze był dobry! A w końcu przypomniałem sobie ten dzień, kiedy go uratowałem, bo zęgatem tym ludzium w łodzi, że mamy ospę na tratwie — i Jim taki mi był za to wdzięczny i powiedział, że jestem najlepszym przyjacielem, jakiego stary Jim ma na tym świecie, i jedynym, jaki mu został. Potem nagle spojrzałem na list do panny Watson.

Była to niebezpieczna chwila. Sięgnąłem po list i trzymałem go w rękę. Zacząłem drżeć, wiedziałem, że muszę raz na zawsze zdecydować, którą z dwóch dróg wybieram. Namyslałem się chwilę, wstrzymując trochę oddech, a potem powiedziałem na głos: — No więc zgoda, pójdę do piekła! — i podarłem list.

Była to straszna myśl i straszne słowa, ale już je wypowiedziałem. I wcale ich nie cofnąłem, i nie myślałem więcej o tym, żeby się poprawić. Po prostu wyrzuciłem całą rzecz z głowy; powiedziałem sobie, że z powrotem zacznę grzeszyć, co potrafię robić, bo przywykłem do tego od małości; a dobrze postępować nie potrafię.

Za decyzją Hucca nie poszła jednoznaczna decyzja pisarza. Jim nie zdobywa sam wolności, lecz zostaje mu ona nadana przez „zawstydzoną” właścicielkę. Najważniejsza jest ona w decyzji Marka Twaina jej połowiczność. Zaciążyła ona fatalnie na konstrukcji jego najświetniejszego dzieła i w jeszcze większej mierze na jego własnym życiu. Aby jednak zrozumieć, dlaczego taką właśnie decyzję podjął, musimy wrócić do Hannibal. W swojej *Autobiografii* pisarz zanotował incydent, którego dwusieczny sens jest tak oczywisty z perspektywy

lat. Twain chciał tylko wystawić świadectwo dobremu sercu swojej matki.

Mieliśmy małego chłopca niewolnika, którego wynajęliśmy u jednego z mieszkańców miasteczka. Chłopiec pochodził z wschodniego brzegu Maryland. Zabrano go z domu, rozdzielono z rodziną i przyjaciółmi i sprzedano na drugi niemal kraniec kontynentu amerykańskiego. Miał pogodne usposobienie, był niewinny i miły, ale był też chyba najbardziej hałaśliwą istotą na świecie. Przez cały dzień podśpiewywał, pogwizdywał, pokrzykiwał, pohukiwał, śmiał się bez przerwy; to było nie do zniesienia, doprowadzało do szału, do wściekłości. Wreszcie pewnego dnia, nie panując nad sobą, pobiegłem do matki na skargę, że Sandy śpiewa bez przerwy, że już tego dłużej nie zniosę. «Proszę cię bardzo — powiedziałem — zamknij mu buzię.» Łzy stanęły jej w oczach, wargi jej zadrżały i oto co mniej więcej dosłownie usłyszałem w odpowiedzi:

— *Biedactwo! Kiedy śpiewa, wiem, że o niczym nie pamięta i to mnie cieszy. Tylko wtedy, kiedy milczy, boję się, że myśli i wtedy jest mi strasznie smutno. On już nigdy nie zobaczy swojej matki. Nie wolno mu przeszkadzać, gdy śpiewa, trzeba się tym cieszyć. Zrozumiesz mnie, gdy dorośniesz; wtedy będzie cię cieszyć głośne zachowanie dziecka, które nie ma nikogo bliskiego.*

Nie był to zdawkowo sentymentalny epizod, skoro, jak Twain przyznaje, wrył mu się w pamięć i po wielu latach powracał wyraźnie, z niepokojącą żywotnością. Zapamiętał w tej historii coś więcej niż dobre serce matki współczującej Murzynkowi; może bezwiednie przyświadczył prawdzie, którą zawiera każdy rzetelny utwór literatury amerykańskiej, prawdzie o nieczystym sumieniu, któremu nie przynosiły ulgi kazania pastorów i teoretyczne wywody obrońców niewolnictwa. „Osobliwa instytucja” Południa niepokoiła dusze wrażliwe, ponieważ żadne doświadczenia, egoizmy i rozumowania nie mogły przysłonić wspomnień z lat dzieciństwa, kiedy jeszcze nie znało się podziału na czarnych i białych, kiedy czarny „wujek” lub „ciotka” bywali bliżsi niż prawdziwi dorośli krewni. U schyłku życia, gdy katastrofy i klęski osobiste, jedno po drugich, osaczały go nieprzerwanym pasmem, Mark zwykł był śpiewać swoim pięknym tenorem, głosem wzruszającym i współczującym: *Nobody knows de trouble I've seen i Swing low, sweet chariot*. Córka mówiła, że w jego wykonaniu były bardziej krzykiem uczuć niż pieśnią. W jednej z późnych nie opublikowanych nowel do żyjącego w średniowieczu strapionego bohatera w nadprzyrodzony sposób przybywa Murzyn grający na banjo i mówi: *Zaśpiewam ci, kochany, tak jak śpiewają biedne czarnuchy, kiedy są z dala od domu i kiedy gryzie ich tęsknota*. I zaczyna: *Way down upon the Swanee River*, a przed oczami słuchającego pojawia się cudowna wizja chaty skleconej z bierwion, ukrytej w cieniu rozłożystych drzew, słodki obraz, spowity w łagodny letni zmierzch.

Zapamiętał Murzynów z farmy wuja Quarlesa: *W małej drewnianej chatynce mieszkała złożona chorobą siwowłosa staruszka niewolnica; odwiedzaliśmy ją codziennie i przyglądaliśmy się jej z nabożnym lękiem, wierząc, że ma przeszło tysiąc lat i że rozmawiała z Mojżeszem. Młodszy Murzyni potwierdzali z całą powagą te dane i przekazywali je nam w dobrej wierze. Wszystko, czego się o niej dowiadaliśmy, dostosowywaliśmy do tej naszej wiary. Byliśmy więc przekonani, że straciła zdrowie podczas długiej wędrówki przez pustynię po wyjściu z Egiptu i już nigdy potem nie wyzdrowiała. Miała na czubku głowy okrągłe tyse miejsce; skradaliśmy się i patrzyliśmy w milczeniu pełnym szacunku, przekonani, że wyłysiała ze strachu, oglądając śmierć faraona w falach morskich. Nazywaliśmy ją, jak to było w zwyczaju na Południu, «ciotką Hanną». Była przesądna, jak wszyscy Murzyni, ale jak oni — głęboko religijna. Wierzyła, jak oni wszyscy, w siłę modlitwy i stosowała ją we wszystkich powszednich okolicznościach, tylko nie wtedy, kiedy sprawa była pilna i wymagała niezawodnych środków. Kiedy w pobliżu pojawiały się czarownice, związywała resztki swoich włosów białymi nitkami i czarownice w gnieniu oka stawały się nieszkodliwe.*

Wszyscy Murzyni byli naszymi przyjaciółmi, a nasi czarni rówieśnicy byli właściwie towarzyszami zabawy; zastrzegam się — właściwie; bo byliśmy towarzyszami, a przecież nimi nie byliśmy. Barwa skóry i sytuacja wytyczały między nami cienką linię, z której obie strony zdawały sobie sprawę i która uniemożliwiała całkowite przemieszanie. Mieliśmy wiernego i kochającego przyjaciela, sojusznika i doradcę w «Wuju Danielu», niewolniku w sile wieku, najmądrzejszym ze wszystkich mieszkańców murzyńskich czworaków... Nie widziałem go od przeszło pięćdziesięciu lat, ale przez cały ten czas chętnie wracałem do niego myślami. Przedstawiłem go w moich książkach pod jego własnym imieniem i jako «Jima» woziłem go wszędzie — do Hannibal, w dół po Mississippi na tratwie, i nawet balonem nad Saharą — a on znosił to wszystko z ową cierpliwością, życzliwością i wiernością, które były jego dziedzicznym przywilejem.

Henryk KRZECZKOWSKI

Historia

O. Jan Pach OSPPE

DROGA MARYJNA PRYMASA TYSIĄCLECIA

Pośmiertnie nazwano Kardynała Stefana Wyszyńskiego Ojcem Narodu. Opatrzność dała go Kościołowi i Narodowi, by w czas próby — jak Abraham — mógł wytrwać na polskiej górze Moria. Potrzeba jeszcze wiele czasu i większego dystansu oraz zamyślenia nad dziedzictwem kardynała Prymasa, aby zbliżyć się do tajemnicy jego niezwykłej obecności w dziejach Polski.

Z dotychczasowej refleksji wyłania się obraz opatrzniciowego pasterza, który potrafił przeprowadzić Kościół polski w niełatwy czas politycznego zamętu, jak i burzliwej nieraz odnowy Kościoła. Mówi się o Prymasie jako dalekowzrocznym polityku — realisście i mężu stanu,¹ o prawniku — socjologu i społeczniku,² o pasterzu — obrońcy praw Kościoła i człowieka,³ czy też o śmiałym teologu rzeczywistości ziemskich.⁴ Mniej mówi się natomiast o teologu maryjnym, chociaż ogólne stwierdzenie maryjności Prymasa powtarza się we wszystkich opracowaniach. Spotkanie z maryjną myślą teologiczną Prymasa zmusza do częściowej transformacji tego obrazu.

Maryjność prymasowskiej postęgi Kardynała Wyszyńskiego nie była dodatkiem czy ozdobą jego walki o Kościół i Naród. Maryja była zasadniczą siłą Prymasa. Razem z Nią odczytał ślady Boga w polskiej historii. Analiza przepowiadania oraz działalności Kardynała Prymasa skłania do wniosku — być może zaskakującego dla badaczy jego myśli społecznej⁵ — że to właśnie Maryja otworzyła go na całość problematyki polskiego Kościoła, również w jego społeczno-politycznym wymiarze. Wsłuchał się w dziejowe doświadczenie Polski i w jej przedziwne ukierunkowanie ku Jasnej Górze, dzięki czemu pozwolił kształtować zarówno siebie, jak i Kościół polski, w szkole Dziewicy z Nazaretu.

Baczną obserwacją tendencji polskiego życia religijnego końca XIX i pierwszej połowy XX wieku (wystarczy prześledzić działalność arcybiskupów Pelczara i Felińskiego, biskupa Bilczewskiego oraz prymasów Dalbora i Hlonda) zda się świadczyć, iż mimo wszystko Kardynał Wyszyński był pewnym *novum* Kościoła w Polsce. Dostrzegł on naturalne, maryjne ukierunkowanie katolicyzmu. Spotęgował więc jego wędrówkę do Źródła, gdzie polskie serce bije najbardziej autentycznie, ku Jasnej Górze. Prymas wszedł w maryjne dziedzictwo polskiego Kościoła, wypełnił je, umocnił i przypieczętował. „Bierzemy — mówił — niejako w spuściznę, w spadku dziedzicznym, szczęśliwy atawizm Prymasów Polski, którzy rozumieli, że Polska jest mocna, pewna i spokojna tylko pod opieką swej dziedzicznej Królowej z Jasnej Góry”.⁶

**

Stefan Wyszyński wyniósł z domu rodzinnego wspomnienie serdecznej pobożności maryjnej. Maryjność rodziny Wyszyńskich łączyła Jasną Górę (ojciec) z Ostrą Bramą (matka). „Te podróże moich rodziców — wyznał później — ich dążenia i rozmowy, wspomnienia łask otrzymanych i uzyskanych pomocy, głęboko utkwily w mojej chłopięcej duszy. Zdaje się, że stworzyły fundament dla ufności i nadziei ku Matce Boga, która mnie nigdy nie opuściła”.⁷ Wydaje się, że śmierć matki oraz wspomnienie jej gorącego nabożeństwa do Matki Bożej stanowiły jedną z przyczyn maryjności Prymasa. Młodzieńcze lata Stefana Wyszyńskiego naznaczyła atmosfera walki o wolność, odzyskanie niepodległości oraz wojna z 1920 roku. Modlitewna mobilizacja narodu, nie mniej ważna od militarnej, zwłaszcza oddanie Polski Matce Bożej dokonane dnia 20 lipca 1920 roku na Jasnej Górze przez cały Episkopat, musiały się chyba wycisnąć w młodzieńczej pamięci przyszłego Prymasa. Zwycięstwo polskie, nie bez racji nazwane „cudem nad Wisłą”, zostało odczytane jako namacalny znak opieki Matki Bożej nad Polską. Z tegoż okresu pochodzi hasło „Bóg i Ojczyzna”, które Prymas uczynił swoim powiedzeniem.⁸

W poszukiwaniu źródeł maryjnej drogi Prymasa należy chyba podkreślić jego Mszę prymicyjną na Jasnej Górze. Sam bowiem wyznał, iż była ona „ukazaniem drogi”,⁹ w której przez pewien okres czasu wahał się, aż przyszły nowe znaki i światła, które go nakierowały na drogę Matki Bożej Jasnogórskiej.¹⁰

W ocenach maryjności Prymasa Wyszyńskiego przyjęło się podkreślanie wyjątkowości okresu więziennego jako nowicjatu maryjnego niewolnictwa. Wprawdzie niewiele wiemy o okresie jego studiów na KUL-u oraz o działalności wśród akademików, w „Odrodzeniu” czy wśród robotników; wydaje się, że właśnie tam należałoby

dopatrywać się podstaw pogłębionej teologii maryjnej Prymasa. W Lublinie Ks. Wyszyński spotkał Ks. Władysława Kornilowicza, duchownego ojca szerokich kręgów inteligencji katolickiej. Ks. Kornilowicz odbył studia we Fryburgu, skąd promieniował duch odnowy liturgicznej i teologicznej. On też wniósł do Polski nową orientację teologiczno-liturgiczną. Prawdopodobnie zwrócił też uwagę Ks. Wyszyńskiego na Karola Journeta, teologa fryburskiego. Mariologia Kardynała Journeta stała się głównym źródłem inspiracji mariologicznej myśli Prymasa Wyszyńskiego.¹¹ Należy też odnotować decydujący wpływ Ks. Kornilowicza jako ojca duchownego na bieg życia późniejszego Prymasa. Ks. Wyszyński chciał wstąpić do zakonu Paulinów, aby oddać się pracy wśród pielgrzymów na Jasnej Górze. Ks. Kornilowicz oświadczył mu jednak, iż nie jest to jego droga.¹² Ks. Wyszyński postanowił wówczas, iż jego życie musi jednak iść drogą maryjną.¹³

W okresie przedwojennym Ks. Wyszyński dał się poznać jako odważny i trzeźwy działacz społeczny, również na polu upowszechniania katolickiej nauki społecznej.¹⁴ Ciekawy rozdział jego życia stanowi pobyt w Laskach. W latach 1943-44 wygłaszał tam kazania maryjne.¹⁵ Już wtedy ujawniło się właściwe Prymasowi zamiłowanie do maryjnych tekstów biblijnych oraz śmiałe ujęcie personalistyczne misji Matki Bożej. W kazaniach tych widać zapowiedź późniejszej mariologii eklesjalnej. Już w 1943 roku Ks. Wyszyński twierdził, iż „Maryja napełnia życie Kościoła Ciałem Chrystusa i przedłuża się w tym życiu [...]; przedłuża swe ofiarowanie w nieustannej pracy Kościoła”.¹⁶

Ks. Wyszyński spotkał w Laskach grupę studentek, które już w czasie wojny myślały o pracy wśród młodzieży w wolnej Polsce, celem przygotowania katolickiej inteligencji. Uderzyła go ich dojrzałość duchowa, jak i idea odrodzenia narodowego za przyczyną Matki Bożej.¹⁷ Na ich prośbę Ks. Wyszyński przyjął zadanie ojca duchownego grupy zwanej popularnie „ósemką”. Grupa ta stała się załącznikiem Instytutu, który w oparciu o Jasną Górę odegrał doniosłą rolę w maryjnej drodze Kościoła w Polsce. Prymas jako pasterz, prawnik, socjolog i teolog maryjny umiał korzystać z darów, jakie Bóg mu dawał dla realizacji maryjnego dzieła.¹⁸

Nominacja na biskupa Lublina była przełomem w życiu Ks. Wyszyńskiego. Oznajmienie mu tej misji w dniu 25 marca 1946 roku uznał Biskup Nominat za znak, że „Maryja ma być *Virgo Auxiliatrix* i trzeba z tego znaku skwapliwie skorzystać”.¹⁹ Wówczas to — jak sam wyznał — zawahał się wobec woli Bożej, lecz szybko uznał, że trzeba szukać pomocy u Maryi Jasnogórskiej, przed Nią się ukorzyć, a wszystko inne będzie dokonane.²⁰ Dlatego też na miejsce konsekracji wybrał Jasną Górę. W klasztorze paulinów odprawił rekolekcje i napisał pierwszy list maryjny do kapłanów swej diecezji.²¹ Do herbu

biskupiego wziął wizerunek Matki Bożej Jasnogórskiej, symbol, który stał się rzeczywistością już w Lublinie. Dynamizm pasterski na terenie diecezji, zwłaszcza zaś jasnogórskie kazania podczas centralnych uroczystości, zwróciły uwagę Episkopatu na młodego biskupa, który z przekonującym zaangażowaniem popierał maryjną linię Kardynała Hlonda.²²

Po śmierci Prymasa Augusta Hlonda Biskup Wyszyński objął misję Prymasa Polski. Arcybiskup Wyszyński uczynił własnym maryjny testament swego Poprzednika. Uważał bowiem, iż „jest obowiązkiem sumienia wszystko postawić w Polsce na Matkę Najświętszą”.²³ Pytany zaś o powody uczynienia własną drogi maryjnej Kardynała Hlonda odpowiadał, iż osobiście zaufał Maryi i czyni wszystko, aby to, czego Prymas Hlond nie zdążył dokonać, było wykonane.²⁴

Jednym z elementów prowadzenia narodu z Maryją i gromadzenia go wokół Jasnej Góry była prośba Prymasa skierowana do Generała paulinów o przyjęcie go „na członka agregowanego zakonu paulinów”. Być może odżyło znów pragnienie oddania się posłudze wśród pielgrzymów na Jasnej Górze. Generał paulinów, dnia 5 grudnia 1950 roku, wręczył Prymasowi dekret konfraterni, zaś 3 maja 1957 roku dekret Stolicy Apostolskiej mianujący Kardynała Wyszyńskiego protektorem Zakonu.²⁵ W ten sposób Prymas związał się z paulinami, którym Opatrzność powierzyła posługę w Domu Matki. Stał się ich Bratem i Ojcem. Dlatego później, zwłaszcza w chwilach trudnych, spokojnie mógł oprzeć się na Jasnej Górze. Prymas wzrastał w oczach narodu, Europy i świata dzięki Jasnej Górze, pojętej jako *wydarzenie*, ale i ona rosła dzięki niemu.

Okres więzienia był dla Prymasa czasem łaski i światła, swego rodzaju nowicjatem maryjnej drogi Kościoła polskiego, któremu przewodził. W więzieniu zrodziły się Śluby Jasnogórskie (przerzucone potajemnie na Jasną Górę i powierzone Generałowi paulinów O. Alojzemu Wrzalikowi); cały program Wielkiej Nowenny, komentarz do Ślubów, jak i teksty pomocnicze. Przede wszystkim zaś „tam wzbudziła się jasna świadomość, że — jeżeli kto zdoła uratować Polskę katolicką, — to właśnie Niewiasta obleczone w słońce, Bogurodzica Dziewica, Bogiem sławiona Maryja”.²⁶ Milionowa rzesza pielgrzymów na Jasnej Górze w dniu 26 sierpnia 1956 roku utwierdziła Kardynała Wyszyńskiego na drodze maryjnej i przekonała niektórych nieufnych, zarówno wobec osoby Prymasa, jak i jego maryjnego dzieła.²⁷

Prymas modlił się, aby Śluby Jasnogórskie stały się „chlebem dla Narodu”.²⁸ Będąc jeszcze w więzieniu, napisał obszerny komentarz do Ślubów w formie czytanek majowych na 1957 rok, swego rodzaju małą encyklopedię pobożności maryjnej przed tysiącleciem chrztu Polski.²⁹ Cała natomiast homiletyka powięzienna była pogłębianą

teologicznie katechezą maryjną, aby Wielka Nowenna oraz nawiedzenie nie były zewnętrznym tylko aktem pobożności, lecz rzeczywistym przejściem Matki Bożej.

Historia nawiedzenia kopii obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej jest powszechnie znana,³⁰ choć geneza nawiedzenia owiana jest nieco tajemnicą. Według świadectwa Bpa Świrskiego była ona realizacją natchnienia, które Prymas otrzymał podczas modlitwy.³¹ Po „długich wahaniach, czy obraz wystać na Polskę”,³² 26 sierpnia 1957 roku Kardynał Wyszyński inaugurował wędrówkę kopii Obrazu Jasnogórskiego. Był inicjatorem i teologiem nawiedzenia. Syntetycznie ujmując myśl Prymasa, można powiedzieć, że Maryja, posługując się formą ekspresji ikonograficznej, niejako poddając się jej ograniczeniom, używa jej dla zrealizowania rzeczywistej obecności pośród swych dzieci. Sercom polskim najbliższa jest jako Jasnogórska, więc w tej postaci przemierza kraj.

Śluby Jasnogórskie, Wielka Nowenna oraz nawiedzenie wymagały teologicznego pogłębienia jak i skonsolidowania z ogólnopolskim programem duszpasterskim. Dlatego też w listopadzie 1956 roku powołano Komisję Maryjną Episkopatu. Oddała ona nieocenione usługi pracy duszpasterskiej w Polsce.³³ Jest to zasługa wielu anonimowych teologów, w dużej jednak części samego Prymasa. Studium protokołów posiedzeń Komisji Maryjnej uwidacznia, iż to on był *spiritus movens* jej pracy.

Pracy przygotowawczej Kościoła przed Millennium towarzyszyła wzmocniona akcja rozbijania wysiłków duszpasterskich jak i struktur kościelnych. Obniżano też na wszelki sposób autorytet Prymasa. Pozorna odwilż czasów postalinowskich okazała się złudą. Wobec nowego zagrożenia egzystencji i działalności Kościoła w Polsce Kardynał Wyszyński odczuł, że jedynie przez oddanie siebie, Episkopatu i całego narodu, zdoła uratować jego wiarę i przygotować wierzących do trwania przy Chrystusie.³⁴ Był bowiem „przekonany, że inaczej i lepiej, i godniej, nie da się przygotować całej Polski na tę wielką rocznicę, jak tylko pod przewodem, za przyczyną i z pomocą Maryi.”³⁵

Prymas dokonał prywatnego oddania Polski Matce Bożej w dniu 25 sierpnia 1960 roku.³⁶ 15 marca 1961 roku oddali się Maryi biskupi polscy, zaś 4 września tegoż roku na Jasnej Górze, przy drzwiach zamkniętych, cały Episkopat oddał Polskę Matce Bożej, zobowiązując się zarazem do publicznego dokonania tego aktu w roku milenijnym, jeżeli zostanie uratowana wiara narodu.³⁷

Kardynał Prymas zaufał bezgranicznie Maryi i znalazł zrozumienie u biskupów i kapłanów, którzy włączyli się w dzieło zawierzenia.³⁸ Na Jasną Górę przyjeżdżały diecezje, seminaria, zakony i wszyscy oddawali się Bogurodzicy. Dnia 19 i 20 marca 1965 roku dokonali tego aktu mężczyźni, 26 sierpnia młodzież, 11 października kobiety,

zaś jesienią tegoż roku uczyniły to wszystkie parafie. Ukoronowaniem zrywu zawierzenia Maryi było oddanie przez Episkopat całej Polski w macierzyńską niewolę Maryi za wolność Kościoła w Ojczyźnie i w świecie, dokonane na Jasnej Górze w dniu 3 maja 1966 roku.

Zawierzenie Matce Bożej było przypieczętowaniem ogromnego wysiłku duszpasterskiego, można by powiedzieć — ewangelicznego przeorania Polski. Współbrzmiało ono z pracami Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza przez „Czuwania Soborowe z Maryją Jasnogórską”.³⁹ Gromadziły one parafie polskie, aby modlitwą, ofiarą i poświęceniem wspierać Ojców Soboru. Może nie zawsze zdajemy sobie sprawę, iż ta modlitwa Polski na Jasnej Górze była wspianiałym wyrazem uniwersalizmu polskiego Kościoła!

Kardynał Wyszyński uczestniczył aktywnie w pracach Soboru Watykańskiego II, począwszy od Komisji przygotowawczej i sekretariatu Extra Ordinem, do członkostwa w Prezydium Soboru od II sesji.⁴⁰ Zabierał głos na dziesięciu sesjach generalnych, między innymi w sprawie tekstu maryjnego. Proponował przesunięcie go do II rozdziału Konstytucji o Kościele oraz by uznane zostało duchowe macierzyństwo Maryi wobec Kościoła.⁴¹ Wystąpienia Kardynała Wyszyńskiego były wyrazem postawy polskiego Episkopatu, w którego imieniu Prymas złożył memoriał na ręce Pawła VI, prosząc o ogłoszenie Maryi Matką Kościoła. Memoriał, przygotowany przez grupę teologów, oparty został na bazie biblijno-patrystycznej oraz na dorobku polskich teologów.⁴² Tok myślowy memoriału zgodny był z ideą Kardynała Prymasa, obecną w jego wypowiedzianiu jeszcze przed Soborem, podkreślającą nieustanną obecność Maryi, Matki Jezusa, w życiu Kościoła. „Maryja jest nie tylko rozdziałem w teologii — powtarzał Prymas — nie tylko postacią historyczną, która wypełniła swoje zadanie i przeszła do archiwum, ale jest aktualnie czynna”.⁴³

Paweł VI, od początku przychylny propozycji Episkopatu Polski, na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II, dnia 21 listopada 1964 roku, ogłosił Maryję Matką Kościoła.⁴⁴

Przypieczętowaniem pracy Kościoła w Polsce, potwierdzonej — jak często powtarzał Kardynał Prymas — przez nauczanie soborowe, był Akt Oddania w macierzyńską niewolę Maryi. Było to uroczyste potwierdzenie życia wraz z Maryją, Matką Jezusa, oraz podjęcie wcielenia Jej ducha w codzienne życie. Posoborowe przepowiadanie Prymasa było ustawicznym podkreśleniem obowiązku współbrzmienia całego życia Polaków z wypowiedzianym zawierzeniem. W tej też płaszczyźnie bezgranicznej ufności w opiekę Matki Bożej dokonana się „szczególna identyfikacja Prymasa Polski z wiarą jego Rodaków”.⁴⁵

Oddanie Matce Bożej znalazło szeroki oddźwięk w praktyce duszpasterskiej. Po ogłoszeniu przez Pawła VI ekshortacji

apostolskiej *Marialis Cultus* oraz listu apostolskiego *Signum magnum*, znalazło ono oddźwięk również w teologii.⁴⁶

W tym miejscu należy podkreślić wyjątkową rolę Metropolity Krakowskiego Kardynała Karola Wojtyły. On to napisał, najbardziej chyba pogłębiony, komentarz teologiczny do Aktu Oddania⁴⁷ i całym swym autorytetem poparł maryjny format polskiego duszpasterstwa. Maryjne kazania Kardynała Wojtyły, zwłaszcza te jasnogórskie, świadczą o wielkiej dojrzałości teologicznej w ujmowaniu misji Maryi w Kościele.⁴⁸ Maryjna myśl Kardynała Wojtyły, niejednokrotnie wspólna z myślą teologiczną kardynała Prymasa, czy też uzupełniająca ją, weszła, wraz z papieżstwem, w powszechne dziedzictwo Kościoła. Papież Czarnej Madonny wzrastał wraz z Prymasem Matki Bożej Jasnogórskiej. Pokorne współbrzmienie tych opatrnościowych Polaków, współbrzmienie w wypełnieniu Bożych zamiarów, zaowocowało w misji — zbyt wielkiej, by ją dziś zrozumieć — w posłannictwie maryjnego Papieża z Polski.

Oddanie w niewolę Matki Bożej miało charakter jak najbardziej społeczny. Taki wymiar oddania współbrzmiał z polską tradycją, która — jak chyba żadna w Europie — potrafiła złączyć w jedno śluby i ofiarowania prywatne z narodowymi. Prymas umiał czytać dzieje i dlatego w walce o wiarę narodu wybrał jedynie słuszną drogę społecznego zawierzenia. Był świadomy, iż niektórzy mówili: „Prymas przewróci się o dzieło niewolnictwa Maryi”.⁴⁹ Nie bał się, iż „masowość uczyni wątpliwą jakość przeżyć religijnych”, którą to tezę reprezentowały niektóre środowiska inteligencji katolickiej.⁵⁰

Społeczny rys zawierzenia Matce Bożej szedł w parze z jego polskim charakterem. Może się wydawać, że idea niewolnictwa maryjnego w Polsce wiąże się nierozzerwalnie z maryjną ideą Ludwika Grignon de Montfort. W rzeczywistości prymasowskie zawierzenie społeczne było wchodzeniem na „stare, polskie drogi”, gdyż niewolnictwo mariańskie „wiąże się raczej z nauką dwóch polskich jezuitów, którzy pierwsi sformułowali teologicznie treść tego nabożeństwa”.⁵¹ Święty Ludwik napisał swe dziełko w latach 1712-1716. Rękopis tegoż dziełka został odkryty dopiero w 1842 roku, podczas gdy w Polsce już w 1632 roku opublikowano dwie pozycje o niewolnictwie mariańskim: Ojca Fenickiego⁵² oraz Ojca Chomętowskiego.⁵³ Publikacje te były wtórne wobec istniejącej już praktyki. Chociaż niewolnictwo maryjne miało zwolenników w całej Europie, to jednak w skrytykowanym jego nowoczesnej formy pierwsze miejsce zajmują kraje korony hiszpańskiej i polskiej.⁵⁴ Prymas podkreślał powoływanie się de Montforta na Polskę jako kraj kwitnącego niewolnictwa maryjnego.⁵⁵

Zasadnicza różnica proponowanej w Polsce i we Francji formy maryjnego niewolnictwa leży w fakcie, że niewolnictwo w wydaniu de Montforta wyrosło na gruncie francuskich tradycji elitaryzmu

katolickiego, podczas gdy konsekracja maryjna w Polsce miała charakter wybitnie społeczny.⁵⁶ Ten rys maryjności umocnił się podczas zaborów jak i w pierwszej połowie XX wieku. Po tej też linii poszedł O. Maksymilian Kolbe, przygotowując społeczeństwo polskie do zrozumienia pozycji i zadania Matki Najświętszej w Kościele i w życiu narodu polskiego.⁵⁷ Podkreślanie społecznego wymiaru zawierzenia Matce Bożej wiązało się ściśle z tak drogą Prymasowi idea macierzyństwa Maryi wobec Kościoła.

Dla wprowadzenia w życie Ślubów Jasnogórskich, Aktu Oddania jak i maryjnej doktryny Soboru Watykańskiego II, Prymas zainicjował ruch Pomocników Maryi Matki Kościoła. Zasadnicze elementy ruchu tkwiły w zawierzeniu Maryi i modelowaniu życia na Jej wzór, w odpowiedzialności za Kościół w świecie, we wrażliwości na drugiego człowieka oraz w trosce o chrześcijańskie oblicze Polski.⁵⁸ W uzasadnieniu potrzeby ruchu Prymas powoływał się na wezwanie Soboru Watykańskiego II do odpowiedzialności za Królestwo Boże w świecie. Był przekonany, że „szczególną dynamiką apostołską odznaczają się ludzie wychowani do służby Kościołowi w duchu służebnicy pańskiej — Maryi”.⁵⁹

Ostatnim akordem symfonii maryjnej Kościoła czasu Kardynała Wyszyńskiego było przygotowanie do godnego przeżycia jubileuszu 600-lecia obecności Maryi na polskiej ziemi w znaku Jasnogórskiego Obrazu. Dojrzała teologia maryjna jak i dziecięce zaufanie Bogurodzicy współbrzmiały w spokoju i radości Ojca Narodu, który w dniu 4 czerwca 1979 roku na szczycie Jasnej Góry, z ust Jana Pawła II, otrzymał zatwierdzenie przebytej drogi. Wówczas mógł spokojnie powtórzyć wcześniejsze swe zwierzenie: „Wydaje mi się, że cokolwiek bym powiedział o swoim życiu, jakkolwiek bym zestawiał swoje pomyłki, to na jednym odcinku nie pomyliłem się: na drodze duchowej na Jasną Górę. Drogę tę uważam za najlepszą cząstkę, którą Bóg pozwolił mi obrać”.⁶⁰

Implikacje polskiej postawy na soborze, ukoronowanej ogłoszeniem tytułu Matki Kościoła, znalazły swe przedłużenie w staraniach o poświęcenie Maryi Kościoła i świata. Podczas audiencji u Pawła VI, w dniu 7 grudnia 1968 roku, Prymas zwrócił się z prośbą, aby Papież, we wspólnocie biskupów całego Kościoła, poświęcił świat Matce Bożej oraz by ogłosił święto Matki Kościoła. Przemówienie Pawła VI, w którym przyjął on propozycję i pozytywnie ocenił pracę Kościoła w Polsce, było „uznaniem polskiej drogi maryjnej”.⁶¹ 13 października 1969 roku Kardynał Wyszyński złożył kolejny memoriał Episkopatowi Polski w sprawie kultu Matki Kościoła. Starania o Jej święto zostały ukoronowane przez Stolicę Apostolską w 1971 roku dekretem pozwalającym na obchodzenie święta Matki Kościoła w Polsce. Po raz pierwszy obchodzono to święto w poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego 1971 roku.⁶² W tym też roku Episkopat Polski zwrócił się do

biskupów całego świata z prośbą o wprowadzenie święta w całym kościele, o czym wcześniej powiadomiono Papieża Pawła VI.⁶³ Memoriał, podpisany 5 września 1971 roku, został rozdany podczas synodu Biskupów w Rzymie dnia 17 października 1971 roku.⁶⁴ Sekretariat Stanu odpowiedział na pismo Episkopatu Polski 23 grudnia tegoż roku. Stwierdzono wówczas, iż byłoby wskazane oddanie świata Matce Bożej przez Papieża w Rzymie, zaś przez biskupów w swoich diecezjach.⁶⁵ Zaznaczyć trzeba, iż biskupi polscy dokonali poświęcenia rodziny ludzkiej Matce Bożej 5 września 1971 roku na Jasnej Górze, zaś 12 września tegoż roku uczyniły to wszystkie parafie. Na audyencji u Pawła VI w dniu 13 października 1974 roku Kardynał Wyszyński wraz z Kardynałem Wojtyłą usłyszeli z ust Papieża: „Przecież wiecie, z jaką życzliwością odnoszę się do waszej prośby”.⁶⁶ Paweł VI zawierzył świat Matce Bożej, w formie prywatnej, 8 grudnia 1975 roku. Akt Papieża został powtórzony w Polsce w dzień Zesłania Ducha Świętego (6 VI 1976 r.), w katedrach zaś w święto Matki Kościoła tegoż roku we wszystkich parafiach.⁶⁷

Powołanie Kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową i jego kolejne akty zawierzenia Matce Bożej, dokonywane w różnych sanktuariach świata, były potwierdzeniem maryjnej linii Prymasa. Wielkiej wagi nabrało zawierzenie jasnogórskie z 4 czerwca 1979 roku. Przed jego dokonaniem Jan Paweł II długo rozmawiał z Prymasem Wyszyńskim.⁶⁸ Jasnogórski akt zawierzenia Matce Bożej, dokonany przez Następcę Świętego Piotra, był oficjalnym usankcjonowaniem polskiej drogi maryjnej.⁶⁹ Natomiast na płaszczyźnie ogólnokościelnej był on jednym z elementów systematycznego przygotowywania opinii katolickiej do kolegialnego oddania Kościoła i świata Matce Bożej.⁷⁰

Ostatnią prośbę o zawierzenie świata Matce Bożej Prymas Wyszyński skierował na ręce Jana Pawła II po 176 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (16 X 1980). Biskupi prosili o „kolegialny akt oddania rodziny ludzkiej Niepokalanemu Sercu Maryi, Matki Kościoła — dla uratowania ludzkości”, oraz o ogłoszenie „Roku Maryjnego — 2000 od narodzenia Matki Najświętszej”, który byłby maryjnym adwentem przed 2000-leciem od narodzin Chrystusa.⁷¹ Proponowali oni także, iż byłby to odpowiedni czas dla „kolegialnego oddania świata Sercu Matki Kościoła”.

Jan Paweł II, w niecały miesiąc po zamachu, dnia 7 czerwca 1981 roku, zawierzył Maryi Kościół i świat, powtarzając ten akt 8 grudnia tegoż roku.⁷² Natomiast 13 maja 1982 roku udał się do Fatimy, aby podziękować Matce Bożej za uratowanie życia. Tam też jeszcze raz zawierzył świat Maryi, Matce Jezusa i Kościoła. Wielu autorów widzi bezpośrednie powiązanie między zawierzeniami Jana Pawła II, zwłaszcza tym z Fatimy, a prośbą Matki Bożej z 1917 roku.⁷³

Pobieżny przegląd starań Prymasa Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski o tytuł Matki Kościoła oraz o poświęcenie Jej całej ludzkości, bez głębszej analizy teologicznych treści tych zabiegów, nie daje pełnego obrazu ich doniosłości. Pozytywna postawa Pawła VI oraz Jana Pawła II świadczą o słuszności tych starań. W naszych dniach stają się one rzeczywistością.⁷⁴ Jan Paweł II uroczyście rozpoczął Rok Maryjny dnia 7 czerwca bieżącego roku. Będzie on trwał do święta Wniebowzięcia Matki Bożej 1988 roku. Z tej też okazji ogłosił encyklikę maryjną *Redemptoris Mater*, która pogłębia wydarzenie Matki Bożej w płaszczyźnie wiary Kościoła.

**

Dla całości obrazu trzeba dodać, iż niektóre kręgi nie rozumiały w pełni maryjności Prymasa. Byli i tacy, którzy uważali ją za jeden z jego głównych „grzechów”, podczas gdy sam Prymas odpowiadał, iż nie przegrał na tym „trzymaniu się fartucha Służebnicy Pańskiej”.⁷⁵ Maryjność Prymasa Wyszyńskiego nie była naiwna, lecz oparta na przygotowaniu teologicznym oraz na ustawicznym studium maryjnych dokumentów Kościoła. Prymas nie był teologiem w akademickim słowa tego słowa znaczeniu, jednakże uważne studium jego przepowiadania przekonuje, iż był pasterzem, który czuł teologię i przekładał ją na język codzienności duszpasterskiej. Wakacje poświęcał często na studium dokumentów maryjnych ostatnich dziesięcioleci jak i ciekawszych pozycji teologicznych.⁷⁶

Kardynał Prymas nawoływał do pogłębionego studium mariologicznego, proponował stworzenie ośrodków studyjnych oraz sygnalizował zasadnicze elementy pobożności maryjnej, które powinny być rozpracowane na łamach katolickich czasopism. Przy podkreślaniu potrzeby podbudowania polskiej pobożności maryjnej wiedzą teologiczną ostrzegł zarazem przed „przeintelektualizowaniem” oraz przed uleganiem zarzutowi przesycania teologii maryjnej zbytnią uczuciowością, gdyż „mariologia musi być nie tylko postulatem rozumu, ale i serca”.⁷⁷

Wobec narzekania czasem w prasie zagranicznej na zbytnią maryjność Kościoła w Polsce Prymas odpowiadał, iż Kościół ten również cieszy się asystencją Ducha Świętego. Doświadczenie natomiast wykazuje, że „Polska religijność ma szczególną właściwość wcielania prawd teologicznych w codzienną rzeczywistość”.⁷⁸ Tak więc szukanie polskich dróg do polskiej duszy jest zarówno obowiązkiem teologów jak i duszpasterzy.⁷⁹ Kardynał ostrzegał więc przed zwalnianiem się z obowiązku rozpoznawania duchowości polskiej i prosił o tworzenie teologii, która, korzystając z dorobku europejskiego, uwzględniaby również tradycję polską.⁸⁰



Wczytanie w kaznodziejską spuściznę Kardynała Wyszyńskiego⁸¹ pozwala spotkać pasterza-teologa, dzięki któremu można mówić w Polsce o mariologii stosowanej. Teologiczną myśl Kardynała Wyszyńskiego charakteryzuje mocny realizm i personalizm, zakorzenienie społeczne, jak i paschalno-profetyczne nastawienie.⁸² Również teologia maryjna, ściśle mówiąc, mariologia kerygmaticzna zakorzeniona jest w tradycji tomistycznej, odnowionej przez dogłębny personalizm, który łączy stan wybrania i uświęcenia Maryi z szarym życiem prostej dziewczyny i matki. Kerygma maryjna Prymasa podkreśla kontynuację misji ziemskiej Maryi w życiu Kościoła, przy boku obecnego w nim Chrystusa. Wydaje się właściwym określenie marijnej myśli Kardynała Wyszyńskiego jako mariologii eklezjologicznej.⁸³

Maryja u Prymasa nie wyrasta z apokryfów czy tylko uczuciowej pobożności, ale ze świadectw Pisma św. i kościelnej Tradycji. Matka Zbawiciela ukazana była ludzkości u początku jej dziejów (Rdz 3,15), została przypomniana w trudnym okresie historii Izraela (Iz 7,14) i spełniona w osobie prostej dziewczyny z Nazaretu, w Maryi, żonie Józefa, z rodu Dawida. W ukazaniu ziemskiej drogi Matki Jezusa Prymas akcentuje najczęściej teksty Nowego Testamentu: zwiastowania (Łk 1,26-38), które było wypełnieniem proroctwa Izajasza; nawiedzenia (Łk 1,39-56), gdy Maryja, brzemienna Bogiem, niesie Go swoim krewnym; wydarzenia Kany (J 2,1-11), gdzie Maryja niejako powoduje oficjalne rozpoczęcie misji Jezusa oraz początki wiary Jego uczniów; tekst wydarzenia Kalwarii (J 19,25-27), kiedy Jezus rozszerza i przemienia cielesne macierzyństwo swej Matki na macierzyństwo duchowe wobec rodzącego się Kościoła; oraz modlitwę młodego Kościoła (Dz 1,14), który we wspólnocie z Matką Jezusa woła o przyjście obiecanego Pocieszyciela. Uwieńczeniem biblijnej mariologii Prymasa jest maryjna egzegeza tekstu Apokalipsy (Ap 12), który to tekst jest wypełnieniem zapowiedzi z Raju. Tekst Apokalipsy odczytywany był również przez Prymasa jako świadectwo odkupienia Ewy, matki żyjących, w osobie Maryi, Matki wierzących.

W teologicznej wizji misji Matki Bożej Prymas korzystał obficie z myśli Ojców Kościoła, jak również z nauczania papieży i uznanych teologów.

Podczas soborowej dyskusji: czy należy złączyć mariologię z eklezjologią, czy też potraktować ją w osobnym dokumencie, Kardynał Wyszyński, razem z biskupami Polski, opowiedział się za złączeniem nauki maryjnej z chrystologią i z eklezjologią, dla podkreślenia ciągłości misji Maryi przy Chrystusie, gdyż On wciąż żyje w Kościele i jest jednym wielkim Misterium. Maryja więc obecna w życiu Kościoła, jak była obecna w ziemskim życiu Jezusa, jest wzorem wierności i przewodzi pielgrzymce wiary braci swego Syna

jako Matka wierzących, Matka Kościoła. Po Soborze Watykańskim II doktryna macierzyństwa Maryi wobec Kościoła stała się dominującą w pasterskim przepowiadaniu Prymasa.

Historiozofia Kardynała Wyszyńskiego zaowocowała również ciekawą teologią obecności Maryi w dziejach narodu polskiego.⁸⁴ Zbawcza obecność Maryi w polskich dziejach jest konsekwencją Jej obecności w Kościele, a więc w każdym narodzie, który przyjął zbawcze posłanie Chrystusa. Przy ustawicznym podkreślaniu tajemniczego umiłowania Polski przez Matkę Bożą Prymas ostrzegał zarazem przed grzechem przywłaszczania sobie Maryi, jak i miana „wyjątkowej maryjności”, przesuwając akcent na obowiązek życia według ducha Matki Jezusa.⁸⁵

Obecność Bogurodzicy w dziejach narodu staje się niekiedy jakby namacalna, naznaczona charyzmatem danego ludu i jego dziejów. Dla Polski takim „namacalnym znakiem” stał się Jasnogórski Wizerunek.⁸⁶ Jest on jakby miejscem skondensowanej obecności Matki Bożej w polskiej historii zbawienia. Maryja pochyla się nad Polską jako „Jasnogórska”. Jej obecność, przez pośrednictwo Jasnogórskiego Wizerunku, uwarunkowana jest charakterystyką obrazu. Maryja jest więc obecna w postaci widocznej w obrazie; poddaje się niejako ograniczeniom formy i kolorów oraz pamięci historycznej, której obraz jest nośnikiem. Tak więc Maryja polskiej historii zbawienia — to Matka o pociętej twarzy, pociemniała w czuwaniu nad dziejami wierzących, piastująca Jezusa i wskazująca na Niego.

Teologiczne konsekwencje takiego rozumienia obecności Matki Bożej bliskie są nauki prawosławia o obecności Chrystusa i Maryi w ikonie. W teologii zachodniej obraz jest tylko okazją do spotkania się prośby ludzkiej z miłosierdziem Boga, podczas gdy w prawosławiu ikona jest miejscem pełnej łaski obecności, jakby zjawieniem się Chrystusa, Bogurodzicy czy świętych podczas modlitwy.⁸⁷

*
**

Autor opracowania świadom jest fragmentaryczności i schematycznego charakteru analizy działalności i maryjnej myśli Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jest to raczej uwrażliwienie, że nie można w pełni zrozumieć Prymasa Tysiąclecia ani jego dziejowej misji, jeżeli braknie wymiaru maryjnego. Dopiero w portrecie Prymasa — teologa i pasterza maryjnego, bardziej w znaczeniu teologów pierwszych wieków Kościoła, będzie miejsce na Prymasa męża stanu, polityka i socjologa.

Dzięki postudze Prymasa Tysiąclecia Maryja stała się „ostatecznym kryterium Polaka”⁸⁸, jak określił Jej miejsce w życiu narodu Kardynał Józef Glemp, kontynuator maryjnego dzieła Kardynała Wyszyńskiego. Można więc, i należy, szukać nowych dróg, nowych

rozwiązań, zawsze jednak nad słuchując, jak „bije serce narodu w Sercu Matki”. Takie też principium obowiązuje w badaniu dzieła i myśli Ojca Narodu, Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

O. Jan PACH OSPPE

PRZYPISY

1. Por. R. BENDER, *Kardynał Stefan Wyszyński o patriotyzmie, Ojczyźnie i Narodzie, Chrześcijanin w świecie*, 2(1982), s. 52-60; A. MICEWSKI, *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Paryż 1982; P. RAINA, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, t. I, Londyn 1979, t. II, Londyn 1986; Z. RAPACKI, *Linia Prymasa Wyszyńskiego*, *Znaki Czasu* 3(1986), s. 88-96.
2. Por. J. MAJKA, *Nauczanie społeczne Kard. Stefana Wyszyńskiego*, *Colloquium Salutis*, 14 (1984), s. 121-138. CZ. STRZESZEWSKI, *Wkład Kardynała Stefana Wyszyńskiego w katolicką naukę społeczną*, *Zeszyty Naukowe KUL*, 3 (1971), s. 75-97.
3. Por. R. IWAN, *Program odnowy narodu i państwa w nauczaniu Kard. Stefana Wyszyńskiego*, *Chrześcijanin w świecie*, 5 (1984), s. 1-23; J. KRUKOWSKI, *Stanowisko Kardynała Stefana Wyszyńskiego w sprawie normalizacji sytuacji prawnej Kościoła w Polsce*, *Chrześcijanin w świecie*, 2 (1982), s. 35-51.
4. Por. CZ. BARTNIK, *Zarys myśli teologicznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, *Ateneum Kapałskie*, 2 (1981), s. 222-237; J. LEWANDOWSKI, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982.
5. Należy podkreślić, że Ksiądz Wyszyński już przed wojną należał do grona bardziej płodnych pisarzy społecznych. W latach 1945-46 opublikował ponad 60 artykułów. Jego książka: *Duch pracy ludzkiej*, Włocławek 1946, tłumaczona na 9 języków, należy do pionierskich w literaturze światowej.
6. S. WYSZYŃSKI, *Kazanie*, Warszawa 22.XI.1960, *Kazania i przemówienia autoryzowane*, tom 7, s. 179. (Kazania i przemówienia autoryzowane przez Prymasa, 67 tomów, znajdują się w Warszawie, w Czytelni Instytutu Prymasowskiego). Będę cytował: KPA, t...
7. ID, *Jasna Góra*, 12.V.1962, KPA, t. 11, s. 100.
8. A. MICEWSKI, dz. cyt., s. 23.
9. S. WYSZYŃSKI, *Jasna Góra*, 5.XII.1967, KPA, t. 27, s. 350.
10. Por. tamże.
11. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1951.
12. Por. S. WYSZYŃSKI, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paryż 1980, s. 72.
13. Tamże.
14. W latach 1931-1939 Ksiądz Wyszyński opublikował ponad 180 prac (książki, artykuły i recenzje).
15. S. WYSZYŃSKI, *Kazania maryjne, wygłoszone w Laskach w latach 1943-44*, *Laski* 1960, maszynopis.
16. Jak wyżej, s. 8.
17. Por. A. MICEWSKI, dz. cyt., s. 37-39.
18. Prymas nie ukrywał, że w genezie jego maryjnej drogi wpisali się różni ludzie. W 1965 roku po wspomnieniu domu rodzinnego i swojej Mszy prymicyjnej na Jasnej Górze, wyznał: „Później to już tak szło, że człowiek był raczej «ciągniony» przez okoliczności. Muszę przyznać, że wielkie znaczenie w tym pociąganiu człowieka do Matki Najświętszej miał mój Instytut, któremu patronuję i który chciał się poddać mojemu kierownictwu, może właśnie po to, by mnie, opornego człowieka, skutecznie i ostatecznie doprowadzić do Matki Bożej.” *Stryszawa* 1.VIII.1965, KPA, t. 21, s. 35.

19. S. WYSZYŃSKI, Rzym 12.V.1963, KPA, t. 14, s. 243.
20. Por. ID., Jasna Góra 12.V.1962, KPA, t. 11, s. 101.
21. ID., List pasterski do duchowieństwa na dzień swej konsekracji, Wiadomości Diecezjalne Lubelskie, 23 (1946), s. 163-166.
22. W dniu 8 września 1946 roku Biskupi polscy poświęcili naród Niepokalanemu Sercu Maryi. Biskup lubelski wygłosił wówczas „podniosłe kazanie”, jak pisze kronikarz jasnogórski. Powtórzyło się to również w roku następnym. Por. Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski, Konfrater i Protektor Zakonu Paulinów, Jasna Góra 1980, maszynopis, s. 12-13.
23. ID., Warszawa 2.VIII.1975, KPA, t. 51, s. 11.
24. ID., Warszawa 6.VIII.1961, KPA, t. 9, s. 13; Warszawa 22.X.1960, KPA, t. 7, s. 179; Gniezno 23.IV.1964, KPA, t. 17, s. 189; Poznań 23.IV.1964, KPA, t. 17, s. 197; Rzym 12.V.1964, KPA, t. 17, s. 257; Warszawa 2.VIII.1973, KPA, t. 43, s. 227.
25. Por. J. TOMZIŃSKI, *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski*, Studia Claromontana, 2 (1981), s. 40-44.
26. S. WYSZYŃSKI, Gniezno 17.XI.1978, KPA, t. 61, s. 138-139.
27. Prymas nigdy nie wymawiał tym, którzy go opuścili w okresie więzienia. Nie ukrywał jednak, że „gdy w Polsce wszystko zamilkło przerażone i strwożone”, Jasna Góra przyznawała się do swego Konfratry i Instytut do swego Ojca. Por. S. WYSZYŃSKI, *Wszystko postawiłem na Maryję*, s. 112, 113.
28. ID, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 250.
29. ID, Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu, Jasna Góra 1957.
30. Por. J. JEŁOWICKA, Nawiedzenia polskich parafii przez kopię obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, Studia Claromontana, 2 (1981), s. 91-106.
31. Tamże, s. 91-92.
32. S. WYSZYŃSKI, Szczecin 30.XI.1957, KPA, t. 3, s. 264; por. Gdańskie Wiadomości Kościelne, 2 (1958), s. 197-211.
33. Por. J. TOMZIŃSKI, art. cyt., s. 37-40.
34. Por. P. RAINA, dz. cyt. t. II, s. 453-469.
35. S. WYSZYŃSKI, Niepokalanów 23.VIII.1959 KPA, t. 5, s. 344-5.
36. ID., *Wszystko postawiłem na Maryję*, s. 219-226.
37. Por. J. TOMZIŃSKI, art. cyt., s. 22-23.
38. S. WYSZYŃSKI, *Wszystko postawiłem na Maryję*, s. 229.
39. Por. J. TOMZIŃSKI, art. cyt., s. 20-22.
40. Por. K. WOJTYŁA, Znaczenie Kardynała Stefana Wyszyńskiego dla współczesnego Kościoła, Zeszyty Naukowe KUL, 3 (1971), s. 27-31.
41. Por. G. BESUTTI, *Lo Schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazioni e note di cronaca*, Roma 1966, s. 113-116; K. WOJTYŁA, *Udział biskupów polskich w Soborze Watykańskim II*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie, 5 (1971), s. 40-46.
42. Prymas podkreślał zasługi przede wszystkim trzech ludzi: Biskupa Antoniego Pawłowskiego, Ojca Bernarda Przybylskiego, dominikanina, oraz Ojca Pawła Kosiaka, paulina.
43. S. WYSZYŃSKI, Warszawa 17.II.1966, KPA, t. 22, s. 397.
44. Por. W. MIZIOŁEK, Tytuł „Matki Kościoła” przyznawany Najświętszej Maryi Dziewicy i rola Episkopatu Polski w jego ogłoszeniu, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie, 5 (1971), s. 46-52; A. SANTORSKI, *U źródeł soborowych dyskusji nad relacją Maryi do Kościoła*, Przegląd Powszechny, 10 (1983), s. 9-19; S. MEO, *Concilio Vaticano II*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Roma 1985, s. 383.
45. Por. K. WOJTYŁA, *Znaczenie Kardynała Stefana Wyszyńskiego dla współczesnego Kościoła*, s. 34.
46. Por. A. KRUPA, *Teologia oddania się Maryi w „macierzyńskiej niewole miłości”*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 2 (1969), s. 69-113; K. WOJTYŁA, *Komentarz*

DROGA MARYJNA PRYMASA TYSIĄCLECIA

teologiczno-duszpasterski do Aktu dokonanego na Jasnej Górze dnia 3 maja 1966 r., *Ateneum Kapłańskie*, 1-2 (1972), s. 5-21.

47. Por. K. WOJTYŁA, *Komentarz teologiczno-duszpasterski do Aktu dokonanego na Jasnej Górze dnia 3 maja 1966 roku*.

48. Por. R. ABRAMEK, „*Jasnogórska*” mariologia Kardynała Karola Wojtyły, *Papieża Jana Pawła II*, Studia Clarmontana, 1 (1981), s. 7-39.

49. S. WYSZYŃSKI, Wrocław 4.IV.1973, KPA, t. 42, s. 272.

50. Por. M. JUREK, *Realizm polityki i realizm Narodu*, *Znaki Czasu*, 4 (1986), s. 134.

51. S. WYSZYŃSKI, Warszawa 2.VI.1965, KPA, t. 20, s. 337; Warszawa 17.IV.1965, KPA, t. 20, s. 102-104; Gniezno 22.IV.1965, KPA, t. 20, s. 128-129; Warszawa 2.VI.1965, KPA, t. 20, s. 337; Warszawa 2.VIII.1966, KPA, t. 24, s. 305.

52. FENICKI, *Mariae Mancipium...*, Lublin 1632. W: *Sacrum Poloniae Millenium, Rzym 1964, t. X*; s. 347-413.

53. CHOMETOWSKI, *Pełtko Panny Maryey...*, Lublin 1632. W: *Sacrum Poloniae Millennium, t. X*, s. 414-478.

54. Por. E. RECZEK, *Niewolnictwo Mariańskie*. Dwie publikacje polskich jezuitów z 1632 roku, w: *Sacrum Poloniae Millennium, t. X*, s. 319-345.

55. DE MONFORT mówi o Polsce w słowach: „le R.P. Stanislas Phaladius (Phoenicius) de la Compagnie de Jezus, avança merveilleusement cette dévotion dans la Pologne”. GRIGNON, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge par Bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort*, Reproduction photographique du manuscrit, Romae 1942, s. 92.

56. Por. S. WYSZYŃSKI, *Matka Kościoła*, Rzym 1966, s. 67-70; Warszawa 17.IV.1965, KPA, t. 20, s. 105.

57. ID., Warszawa 18.II.1962, KPA, t. 12, s. 147.

58. ID., *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984, s. 279-284. Por. B. PYLAK, *Ruch Pomocników Maryi, Matki Kościoła i jego eklezjologiczny fundament*, *Zeszyty Naukowe KUL*, 3 (1974), s. 79-91.

59. S. WYSZYŃSKI, *Głos z Jasnej Góry*, s. 279.

60. ID., *Wszystko postawiłem na Maryję*, s. 33.

61. Por. ID., Kraków 15.XII.1968, KPA, t. 30, s. 188.

62. Por. *Biskupi polscy ogłaszają w Polsce święto Maryi Matki Kościoła*, *Listy Pastorskie Episkopatu Polski*, Paryż 1975, s. 647-651.

63. Por. S. WYSZYŃSKI, KPA, t. 38, s. 120-122.

64. Por. ID., Warszawa 18.XI.1971, KPA, t. 38, s. 301. Biskup Stefan Bareła rozdz. 97 Memoriałów.

65. Por. KPA, t. 38, s. 378-379.

66. Por. ID., Rzym 13.X.1974, KPA, t. 48, s. 23-24.

67. Por. Instrukcja duszpasterska ze 152 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 28-29.04.1976. KPA, t. 54, s. 114-115.

68. S. WYSZYŃSKI, Choszczówka 20.VI.1979, KPA, t. 62, s. 233.

69. Por. ID., Warszawa 3.VIII.1979, KPA, t. 62, s. 281; Górką Klasztorna 9.IX.1979, KPA, t. 63, s. 17.

70. ID., Choszczówka 20.VI.1979. t. 62, s. 232.

71. Tekst prośby: KPA, t. 66, s. 42-45.

72. AAS, 73 (1981), s. 495-497.

73. Por. J. DE SAINTE-MARIE, *Réflexions sur un acte de consécration: Fatima*, 13 mai 1982, *Marianum*, 128 (1982), s. 88-142.

74. Wystarczy prześledzić wypowiedź Prymasa z 28 grudnia 1980 roku, w której niedwuznacznie ujawnia on możliwość dokonania kolegijskiego poświęcenia świata z inicjatywy Jana Pawła II. Por. S. WYSZYŃSKI, *Kościół w służbie Narodu*, Rzym 1981, s. 158.

75. Por. S. WYSZYŃSKI, Warszawa 3.VIII.1976, KPA, t. 54, s. 194.

76. ID., Warszawa 3.VIII.1964, KPA, t. 18, s. 45.

77. Por. ID., Jasna Góra 15.VIII.1964, KPA, t. 18, s. 484-485.

78. Por. ID., Warszawa 29.XII.1968, KPA, t. 30, s. 274.
79. ID., Warszawa 27.XII.1968, KPA, t. 30, s. 236-237.
80. Por. *Prymas Polski mówi o Kościele w Polsce w chwili obecnej*, Przewodnik Katolicki, 36 (1969), s. 322.
81. Prymas pozostawił około 3 tysięcy kazań autoryzowanych i prawie tyle samo kazań nie autoryzowanych.
82. Por. CZ. BARTNIK, art. cyt.
83. Maryjną myśl Prymasa przybliżają: CZ. BARTNIK, art. cyt.; J. JEŁOWICKA, *Matka Boża w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, w: S. GRZYBEK (red.), *Maryja Matka Narodu Polskiego*, Częstochowa 1983, s. 216-242; Z. KRASZEWSKI, *Matka Boża w nauczaniu Księdza Prymasa Wyszyńskiego*, w: B. BEJZE (red.), *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 67-84; J. LEWANDOWSKI, dz. cyt., s. 134-151, 174-181; J. PACH, *Maryjne dziedzictwo Prymasa Tysiąclecia, Duszpaterz Polski Zagranicą. Dział Kaznodziejski*, 2 (1984), s. 186-218; ID., *Jasnogórski Obraz i sanktuarium w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, *Studia Claromontana*, 5 (1984), s. 86-101.
84. Por. J. LEWANDOWSKI, dz. cyt., s. 174-181.
85. Por. S. WYSZYŃSKI, *Lewiczyn* 10.VIII.1975, KPA, t. 51, s. 46.
86. Por. J. PACH, *Jasnogórski Obraz i sanktuarium w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, art. cyt.
87. Por. T.D. ŁUKASZUK, *Teologia świętego obrazu — ikony. Studium z dziejów myśli ekumenicznej*, *Studia Claromontana*, 1 (1981), s. 40-57.
88. J. GLEMP, *Kościół na drogach Ojczyzny*, Poznań-Warszawa 1985, s. 150.

Ks. Andrzej Gałka

ARCYBISKUPI WARSZAWSKY I ICH ZWIĄZEK Z JASNĄ GÓRĄ W II POŁOWIE XIX WIEKU

Powstała w 1798 roku diecezja warszawska przyjęła na siebie, po dwudziestu latach istnienia, z racji geo-politycznego położenia, przewodnią rolę wśród innych diecezji Królestwa. Bulla *Militantis Ecclesiae regimini* z 12 marca 1818 podnosiła ją do rangi arcybiskupstwa i ustanawiała Warszawę stolicą nowej metropolii. Od tej chwili większość spraw kościelnych w wymiarze całego Królestwa dokonywało się w Warszawie. Tu rezydował namiestnik a później generał gubernator, tu też ogniskowało się życie społeczno-polityczne kraju, nazwanego po powstaniu styczniowym „Przywiślanym”.

Do Warszawy docierały najpierw zarządzenia i najwyższe ukazy z Petersburga dotyczące Kościoła w Królestwie, a ukazy te będące wyrazem polityki carów względem Kościoła katolickiego miały właściwie jeden cel: zniszczenie Kościoła jako ośrodka polskości. Zróżnicowane były tylko środki, jakimi ten cel próbowano osiągnąć. Po powstaniu styczniowym rząd rosyjski będzie chciał stworzyć nawet Polski Kościół Narodowy, który byłby niezależny od Stolicy Apostolskiej i podporządkowany bezpośrednio carowi. W 1799 roku car Paweł I wydał odezwę do biskupów rzymsko-katolickich, w której mówił, że sprawy doczesne Kościoła podlegają zwierzchnictwu świeckiemu, a bulle papieskie mają odnosić się tylko do spraw dogmatycznych. W roku 1801 utworzono komitet, któremu polecono zorganizować ustawodawstwo Kościoła rzymsko-katolickiego. Konstytucja nadana Królestwu Polskiemu przez Aleksandra I w 1815 roku, gwarantowała wolność wyznaniową i brała w szczególną opiekę religię katolicką, a wśród ministrów Królestwa był minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Już jednak dekret królewski z marca 1817 r. polecił rozciągnąć Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego nadzór nad Kościołem i całokształtem jego życia.

Podobnie jak konstytucja, Statut Organiczny Królestwa z 1832 r. zapewniał wolność wyznania każdemu obywatelowi. Religia katolicka miała być w dalszym ciągu przedmiotem szczególnej troski ze strony rządu, a nad całością spraw Kościoła miała czuwać komisja WR i OP. Co oznaczała troska komisji o Kościół, można było się przekonać na podstawie jej dotychczasowej piętnastoletniej działalności.

W tej trudnej i skomplikowanej sytuacji politycznej życie kościelne w diecezji i metropolii, zarówno to związane ze sprawowaniem kultu, jak też cała jego płaszczyzna społeczna, w dużej mierze uzależnione było od biskupa, od jego postawy i zaangażowania. Niestety, nie można powiedzieć, by diecezja, a później archidiecezja warszawska w pierwszym półwieczu swojego istnienia miała szczęście do swoich pasterzy, głównie zresztą z powodu władz państwowych, które nominowały rządzącą daną diecezję lub metropolią. W myśl bowiem artykułu 12 konstytucji „duchowieństwo wszystkich wyznań jest pod protekcją rządu”, roztoczono ścisły nadzór nad nominacją biskupów. Kapituły wysuwały tylko swoich kandydatów, z których król — w tym wypadku car — wybierał jednego. Był to na ogół człowiek przychylny rządowi. Tak też działo się i w przypadku Warszawy. Wszyscy arcybiskupi aż do Antoniego Melchiora Fijałkowskiego przychodzili do Warszawy w podeszłym wieku zmęczeni życiem, niezorientowani politycznie, a niekiedy nawet skompromitowani. Pontyfikaty ich były niezwykle krótkie, stąd nie mogły obfitować w większe programy, zwłaszcza że oprócz Wojciecha Skarszewskiego i Antoniego Melchiora Fijałkowskiego nie odznaczyli się specjalnymi zdolnościami pastersko-administracyjnymi.

Już miesiąc po śmierci arcybiskupa Fijałkowskiego rząd rosyjski podjął w Rzymie starania o obsadzenie stolicy warszawskiej. Było to dziwne i zaskakujące zarazem — wakans po śmierci Choromańskiego trwał całe 19 lat — jednocześnie świadczyło o trudnej sytuacji polityczno-społecznej w Królestwie. Manifestacje patriotyczno-religijne osiągały swój punkt kulminacyjny, a zamknięte przez prałata Białobrzeskiego kościoły — w wyniku profanacji dokonanej przez ikozaków — jeszcze bardziej zaostrzały i tak już dostatecznie napiętą sytuację. Wybór padł na Ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, dotychczasowego kapelana Akademii Duchownej i protegowanego margrabiego Wielopolskiego.¹

Wyniesienie na arcybiskupstwo Ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego zdawało się zapowiadać nową i lepszą epokę w dziejach archidiecezji i całej metropolii. Mający 40 lat arcybiskup, ze staranym wykształceniem i głęboką zdrową pobożnością, przy tym oddany całkowicie sprawom Bożym i Kościoła, miał wszelkie dane, aby stać się inspiratorem odrodzenia religijnego, jakiego niewątpliwie potrzebowała niezintegrowana ciągle archidiecezja. Nie miała bowiem

dotąd archidiecezja ani wybitnego organizatora, ani pasterza na większą skalę. Utworzona z trzech różnych terytoriów: z diecezji warszawskiej, z części archidiecezji gnieźnieńskiej — oficjałał łowicki, małych fragmentów diecezji płockiej, z trudnością wytwarzała własną tradycję warszawską.

Niewątpliwie czynnikiem łączącym niezintegrowaną wewnątrznie archidiecezję mógł być element pobożności maryjnej zawsze głęboko zakorzeniony w duszy polskiej. Bez wątpienia zaś rolę przewodnią w tej pobożności odgrywało — tak jak i zresztą do dziś odgrywa — sanktuarium jasnogórskie. Należy przypuszczać, iż zdawali sobie z tego sprawę rządcy archidiecezji.

Osobista pobożność maryjna arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego zakorzeniona była w jego wychowaniu rodzinnym, widać to wyraźnie w Pamiętnikach.²

Na tę maryjną pobożność arcybiskupa rzuca światło między innymi fakt, że swoje literackie, a i w pewnej mierze poetyckie zdolności, poświęcał tej sprawie. Z drukowanych w „Echo Trzeciego Zakonu św. Franciszka” w roku 1882 siedmiu wierszach arcybiskupa, dwa — *Miesiąc maj* i *Ratuj Mario* — odnoszą się do Matki Bożej. W ostatnim zaś okresie swego życia w *Dźwinaczce* przygotowywał do druku czytanki na miesiąc maj, z których każda poprzedzona była wierszem jego autorstwa.

Jak rozumiał arcybiskup rolę Matki Bożej w swoim życiu osobistym oraz w życiu narodu i Kościoła? *Gdy dowiedział się, że ma zostać arcybiskupem Warszawy, całą noc spędził na modlitwie przed obrazem Matki Bożej Częstochowskiej* — zanotował Stefan Prawdzicki we wspomnieniach o Zygmuncie Szczęsnym Felińskim Arcybiskupie Metropolicie Warszawskim.³ Szczególną czcią otaczał Feliński wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej, dlatego też przed przyjazdem do Warszawy udaje się najpierw 8 lutego 1862 r. na Jasną Górę, by jak sam mówi, *u Matki Bożej, tej Królowej Polski wyprosić, wybłagać i wyplakać potrzebne mu łaski do sprawowania godnie trudnych obowiązków w tak krytycznych okolicznościach*. W rozmowie zaś z Ojcami Paulinami powiedział: *przybyłem, żeby się polecić opiece Matki Najświętszej i Królowej, co na tym miejscu tyle cudownych łask wyjednała*.⁴ Pierwsza Msza św. na Jasnej Górze była odprawiona w intencji wiernych archidiecezji warszawskiej. Była to zarazem jego pierwsza biskupia Msza św. na ziemiach polskich. Na Jasnej Górze miał zamiar pozostać przynajmniej trzy dni. Chciał bowiem odprawić rekolekcje. Niestety, przynaglany przez ówczesnego namiestnika Ludorsa, aby jak najszybciej przyjechał do Warszawy, następnego dnia po rannej Mszy św. wyjechał z Częstochowy. Przed odjazdem oddał się w opiekę Matce Bożej: *O Matko, nie opuszczaj mnie w tej ciężkiej potrzebie. O Matko, okaż miłosierdzie nad dziećmi twojemi, ulituj się nędzy naszej, prowadź mnie, wspieraj mnie, pobłogostaw mnie*.

Amen.⁵ Ojcowie Paulini ofiarowali dostojnemu gościowi obraz Matki Bożej przeznaczony do kaplicy arcybiskupiej. Był to właściwie jedyny pobyt arcybiskupa na Jasnej Górze. Będąc na wygnaniu żałował, że już nigdy nie mógł tam stanąć. Jednakże jego krótki pobyt w Warszawie, a przede wszystkim trudności paszportowe uniemożliwiły mu pielgrzymowanie do Królowej Polski. W archiwum Sióstr Rodziny Maryi w Warszawie w XIII tomie dokumentów historycznych znajduje się wzmianka, iż we wrześniu 1862 r. arcybiskup zwiędził ochronkę w Częstochowie założoną przez Matkę Annę-Felicjanę, ale nigdzie nie ma potwierdzenia tego faktu.⁶

Arcybiskup zaledwie przez 16 miesięcy sprawował rządy w archidiecezji. Jedno z wydanych w tym czasie rozporządzeń duszpasterskich dotyczyło sprawowania nabożeństw majowych.⁷ *Chciałbym* — mówił rządcą diecezji na zjeździe duchowieństwa 15 stycznia 1863 roku — *aby odtąd nabożeństwo stało się obowiązującym dla wszystkich kościołów. Najpożądane byłyby przy tym codzienne nauki, żywy głos kapłana*.⁸ Arcybiskupowi chodziło o pouczenie wiernych, o kształtowanie świadomej wiary i pobożności maryjnej. Wyraźnie widać to w okólniku, który wydał, będąc przez trzy dni internowanym za udział w Drogach Krzyżowych w końcu kwietnia 1863 roku. Arcybiskup widzi ogromne znaczenie czci maryjnej dla religijnego i moralnego życia człowieka. Wskazuje na życiowe przykłady, że tych, co stracili wiarę i zesłali na drogę niemoralnego życia, *pierwszym ich krokiem ku nawróceniu była modlitwa, albo przynajmniej gorące westchnienie do Tej Pani, którą nie na próżno Kościół święty „Ucieczką grzeszników” nazywa. Tak samo w zwycięstwie nad złem i grzechem Maryja jest wzorem i wspomżeniem serc wierzących*.⁹

Arcybiskup kończy swój okólnik konkretnym programem pracy nad wykorzeniem wad w społeczeństwie polskim. W zakończeniu pisze: *Dlatego też nade wszystko proszę Was i zaklinam, że jeżeli nie zawsze, to szczególnie przez ten miesiąc czci Maryi poświęcony unikajcie karczem, tych domów obrazy Bożej, unikajcie pijaństwa, kłótni, klątw i nienawiści i wszystkich tych brzydkich występów, które Was nieprzyjaciółmi Maryi i Jej Syna, a Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa czynią. O dałby Bóg wszechmogący, aby Wam wszystkim bez wyjątku Królowa nasza była gwiazdą i przewodniczką do cnotliwego życia, wzajemnej miłości, zgody i pokoju*.¹⁰

O jego związku z Matką Bożą świadczy fakt, iż każdy swój list pasterski rozpoczynał od imienia Maryi, a wszędzie, gdzie przebywał, miał ze sobą obrazek Matki Bożej z Częstochowy. Będąc na wygnaniu w Dźwinacze pisze 4 listopada 1882 roku list do Siostry felicjanki, w którym dziękuje jej za *upominki z Jasnej Góry przesłane przez powracającą pielgrzymkę, a mianowicie wodę z cudownych źródeł i obrazek Matki Bożej Częstochowskiej*. Na końcu dziękuje za modlitwy zanoszone w jego intencji przed Cudownym Obrazem Matki Bożej na

Jasnej Górze, gdyż za Jej pośrednictwem wszystko, o co się prosi, otrzymuje się.¹¹

W Kurierze Warszawskim z dnia 2 czerwca 1862 roku jest wzmianka, że arcybiskup Feliński zęgnął pielgrzymkę wychodzącą na Jasną Górę. Odprawił Mszę św. dla pielgrzymów „w asystencji licznego duchowieństwa”, po czym udzielił wychodzącym swego pasterskiego błogosławieństwa.

We wspomnianym wyżej okólniku dotyczącym nabożeństwa majowego można zauważyć narodowo-religijne rysy pobożności maryjnej arcybiskupa, gdy nazywa Najświętszą Dziewicę Królową Korony Polskiej. Ten rys patriotyczno-religijny tkwił głęboko w jego duszy, co szczególnie wyraźnie ukazuje się w kazaniu wygłoszonym w katedrze lwowskiej 4 maja 1890 roku. Przed wszystkim arcybiskup widział najgłębszą przyczynę utraty niepodległości przez Polskę nie tyle w przemocy sąsiednich krajów, ile w wadach narodu, w upadku moralnych i obywatelskich cnót. Do odrodzenia Narodu prowadzi droga przez jego własne dzieje, przez usunięcie wad, które spowodowały upadek i przez duchową i moralną odnowę w duchu jego dziejowego posłannictwa. W ślubach Jana Kazimierza z 1656 roku widział Feliński dwa zobowiązania ściśle ze sobą złączone: oddanie kraju we władanie Maryi i polepszenie doli najniższej warstwy ludzkości: *Ogłoszenie Niepokalanej Dziewicy Królową Polski było uroczystym wyznaniem, iż wdzięczna za ratunek dziedzictwa Piastów i Jagiellonów pragnie pozostać na zawsze wierną córką Kościoła, głoszącego cześć Maryi. Wręczenie berła polskiego Bożej Rodzicielce oznacza nadto, iż wszystkie prawa rządzące podległym Jej krajem winny być tak zgodne z duchem Ewangelii, iż by je Matka Jezusowa za swoje przyznać mogła.*¹²

Na koniec rozważań o związkach arcybiskupa Felińskiego z Matką Boską Częstochowską — warto przytoczyć fragment z dziełka *Zwyczajy Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi*: „Książd arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński przez całe życie był ściśle związany z Panią Jasnogórską. Miłości do Maryi nauczył się już w dzieciństwie od swej matki Ewy. U Matki Bożej Częstochowskiej szukał pomocy w pracy duszpasterskiej, pod jej opieką zakładał swoje zgromadzenie. Na Jej cześć pisał poezje. Przed Jej cudownym Obrazem na Jasnej Górze modlił się jadąc — już jako arcybiskup — na stolicę Metropolitalną do Warszawy. Pani Jasnogórska kierowała jego rządami w Archidiecezji Warszawskiej. Ona towarzyszyła mu na wygnaniu”.¹³

Po wywiezieniu arcybiskupa Felińskiego 14 czerwca 1863 roku Warszawa przez dwadzieścia lat nie miała swojego biskupa ordynariusza. Dopiero w wyniku umowy między Watykanem a Petersburgiem rząd wyraził zgodę na obsadzenie wakujących stolic biskupich.

Na konsystorz 15 marca 1883 r., papież Leon XIII prekonizował dwunastu nowych biskupów. Między innymi był tam Wincenty

Chrościak Popiel, dotychczasowy ordynariusz kujawsko-kaliski, który został przeniesiony na stolicę metropolitalną warszawską.¹⁴ Przybył do Warszawy otoczony życzliwością i uznaniem dla dotychczasowej swej działalności.

Rządy arcybiskupa Popiela w Warszawie przypadły na bardzo trudne czasy. Terror rusyfikacyjny po chwilowej odwilży, jaką spowodowała umowa Stolicy Apostolskiej z rządem rosyjskim w 1882 roku, pod koniec lat osiemdziesiątych wzmógł się na nowo, by w początkach lat dziewięćdziesiątych osiągnąć swoje apogeum. Administrowanie w takich warunkach rozległą archidiecezją warszawską było sprawą trudną dla człowieka bojaźliwego, lub też mało zorientowanego w polityce. Dlatego też zarządzenia, czy też wystąpienia Popiela często spotykały się z krytyką, a nawet buntem. Tak było w roku 1894, gdy zgodził się na odczytanie w kościołach, w języku rosyjskim, manifestu po wstąpieniu na tron cara Mikołaja II. Sam później żałował tego kroku. Również stanowisko, jakie zajął wobec strajku szkolnego w 1905 r., gdy nawoływał w swym liście do zaprzestania bojkotu szkoły rosyjskiej, było przyczyną wystąpien przeciwko arcybiskupowi.

Listy Popiela do wiernych, które — niezbyt często zresztą — wydawał, świadczą również o jego politycznym niezorientowaniu. „Przestroga do ludu wiernego” wydana 13 lutego 1906 r. oraz „Do ludu Polskiego” z 12 września 1907 r., jak też cała korespondencja odnośnie do strajków 1905—1907 r. świadczą, że ciężar rządów Kościołem przerastał jego siły. Było to często wołanie bezradnego człowieka o prawdziwe chrześcijaństwo, które wśród podzielonego politycznie społeczeństwa nie mogło przynieść skutków, o jakich marzył autor wspomnianych listów.

Bardziej zdecydowana i konsekwentna była jego działalność na polu kościelnym. Dobro Kościoła stawiał Popiel zawsze na pierwszym miejscu i temu celowi podporządkowywał wiele spraw. Ogólnie biorąc, jego działalność kościelna realizowała się na trzech płaszczyznach: podniesienie życia umysłowego i moralnego księży, piecza o stan religijny poszczególnych parafii i troska o chwałę Bożą — przez budowę nowych i remontowanie zaniedbanych świątyń.

W przypadku Popiela, tak jak u Felińskiego, pobożność maryjna odgrywała także ważną rolę. Sam wspomina w swoich Pamiętnikach, że jako mały chłopiec brał udział razem ze swoją matką w pieszej pielgrzymce na Jasną Górę, często poszcząc przez cały dzień. Jego długoletni pontyfikat w Warszawie — trwający 29 lat, a wcześniej we Włocławku i Płocku, łącznie był biskupem 49 lat — dostarcza wiele materiałów w tym względzie.¹⁵

Jako biskup kujawsko-kaliski przewodniczył jubileuszowi 500-lecia obecności cudownego obrazu na Jasnej Górze, który przypadł w roku 1882.¹⁶ Dla uproszczenia specjalnego odpustu zupełnego

ad instar jubilaei udał się do Rzymu. Sama uroczystość jubileuszowa miała miejsce 8 września 1882 r. Popiel już 5 września przybył na Jasną Górę w towarzystwie prałatów i kanoników i przez trzy dni udzielał bierzmowania. Według kronik paulińskich w uroczystości wzięło udział przeszło 400 000 wiernych i 300 kapłanów. Warto tu może przytoczyć fragment przemówienia, jakie wygłosił Popiel pod adresem OO. Paulinów, w czasie uroczystego obiadu. Świadczy on o bliskich związkach biskupa z Paulinami: *Bracia, 500 lat strzeżliście czujnie i bacznie powierzonego wam od Boga skarbu w obrazie Najświętszej Maryji Panny w tem miejscu, 500 lat pilnowaliście jego całosci i nietykalności, 500 lat zlewaliście łaski sakramentalne w tem miejscu na lud wierny, szukający u tego obrazu łaskami stynącego w utrapieniu pociechy, w niedoli pomocy, w upadku poddźwignięcia, w zwątpieniu odwagi; 500 lat utwierdzaliście braci swoich w zasadach wiary. Dałby Bóg, abyście 500 lat tak samo strzeżli tego labarum, tej chorągwi naszej wiary!, aby po 500 latach znów nasi następcy tak waszym następcom mogli za tę czujność i troskliwość o cześć Boga i Maryi, jak ja wam dziś w imieniu moim, duchowieństwa i całego ludu wiernego dziękuję.*¹⁷

Jedno z pierwszych rozporządzeń duszpasterskich arcybiskupa Popiela w Warszawie dotyczyło sprawowania nabożeństwa parafialnego, w tym nabożeństwa majowego. Powołując się na zarządzenia arcybiskupa Felińskiego ordynariusz przypomina i nakazuje, aby nabożeństwo to było sprawowane sumiennie i gorliwie każdego dnia.¹⁸

Za rządów Popiela popularne było też nabożeństwo różańcowe odprawiane w październiku. W pierwszym roku swego pobytu w Warszawie arcybiskup przewodniczył centralnemu nabożeństwu ku czci Matki Bożej Różańcowej w kościele św. Jacka i wygłosił kazanie na temat potrzeby modlitwy różańcowej.¹⁹ Później jeszcze kilkakrotnie celebrował to nabożeństwo.

Po raz pierwszy jako arcybiskup Warszawy Popiel był na Jasnej Górze dopiero w 1895 r. w drodze powrotnej z Rzymu, a więc dopiero po dwunastu latach swego pontyfikatu. Ograniczenia administracji państwowej dotyczące poruszania się biskupów, ich przebywania poza własną diecezją, były ściśle przestrzegane, a otrzymanie paszportu było sprawą trudną. Później arcybiskup był jeszcze pięciokrotnie na Jasnej Górze. Charakterystyczne, że gdy przyjechał, żywo interesował się wszystkim, co się w klasztorze dzieje. Przytoczmy tu także opis jego pobytu z 26 września 1904 r. gdy przyjechał na Jasną Górę, aby pobłogosławić związek małżeński swojej kuzynki Zofii Michałowskiej z profesorem Wszechnicy Jagiellońskiej Leonem Mańkowskim: „W dniu następnym, najdostojniejszy arcybiskup po odprawieniu Mszy św. wizytował bez odpoczynku aż do godziny 12.00 w południe cały klasztor wypyując o wszystkie szczegóły

bierzących robót. Z podziwem patrzyli otaczający, jak najdostojniejszy duszpasterz niestrudzenie zwiedzał klasztor, jak wchodził po schodach na szczyt nowej wieży Jasnogórskiej, skąd zszedłszy (...) obszedł cały teren klasztoru poza wałami, gdzie stanąć mają stacje Męki Pańskiej, a następnie zwiedził oddział robót kamieniarskich i czasowo urządzoną na terytorium pracownię artystyczną rzeźbiarską pana Władysława Rudlickiego mieszczącą figury świętych przeznaczone na wieżę Jasnogórską. Zwiedziwszy jeszcze wielki kościół i zabudowania klasztorne odjechał arcybiskup do Warszawy”.²⁰

Dokonał też arcybiskup 15 sierpnia poświęcenia odbudowanej po pożarze wieży klasztornej. Jak zaznaczył O. Generał w swym powitaniu, metropolita warszawski już na drugi dzień po pożarze nadesłał „pełne ojcowskiej miłości i życzliwości pismo” zapewniające o swojej pomocy. Popiel wyjednał też u władzy państwowej pozwolenie na zbieranie składek na odbudowę wieży. Sam też nakazał, aby w oznaczonej niedzielę w całej archidiecezji zbierano ofiary na ten cel.²¹

Jeszcze jedno wydarzenie związane z Jasną Górą miało miejsce za rządów arcybiskupa Popiela, mianowicie — koronacja obrazu. Było to 22 maja 1910 r. Arcybiskup był już wtedy chory, nie wziął więc udziału osobiście. Nadesłał tylko na ręce O. Generała telegram z racji uroczystości koronacyjnych. Był obecny natomiast biskup suragan warszawski Kazimierz Ruszkiewicz, a kazanie w kaplicy cudownego obrazu wygłosił przyszły biskup ks. Antoni Szlagowski.²²

Przy poparciu arcybiskupa rozpoczęto też budowę drogi krzyżowej na Jasnej Górze. Pierwsze zebranie komitetu, które zorganizował przeor O. Rejman, odbyło się w domu arcybiskupów warszawskich w 1897 roku.

O zainteresowaniu Popiela Jasną Górą świadczy też niemiły incydent zbrodni dokonanej przez Macocha. Otóż po tym wydarzeniu biskupi Królestwa zebrani w Warszawie z inicjatywy ordynariusza warszawskiego zastanawiali się, jakie zająć stanowisko w tej sprawie. Część biskupów uważała, że Paulini powinni odejść z Jasnej Góry, inni — a wśród nich Popiel — byli zdania, iż Paulini powinni zostać. Arcybiskup napisał nawet do kongregacji, aby na stanowisku przeora pozostał dotychczasowy O. Justyn Weloński — wcześniej kapłan archidiecezji warszawskiej.²³

Zachowała się też w archiwum jasnogórskim korespondencja arcybiskupa z przeorem Jasnej Góry O. Rejmanem świadcząca o ich osobistych, kontaktach a także o szacunku Popiela dla Paulinów.²⁴ W mowie pogrzebowej po śmierci arcybiskupa Popiela podkreślano jego związek z Matką Bożą i Jasną Górą.

Niewątpliwie na wzrost kultu maryjnego w II połowie XIX wieku miał ogłoszony w 1854 roku dogmat o Niepokalanym

ARCYBISKUPI WARSZAWSCY I ICH ZWIĄZEK Z JASNĄ GÓRĄ

Poczęciu NMP, a także obchodzony w 1882 roku jubileusz 500-lecia obecności cudownego obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze. Obydwa te wydarzenia były wykorzystane duszpastersko przez ówczesnych arcybiskupów warszawskich.

Ks. Andrzej GAŁKA

PRZYPISY

1. Dokładna biografia arcybiskupa Felińskiego oraz jego kontakty polityczne i kościelne zostały omówione w książce H. E. WYCZAWSKIEGO, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński (1822—1895)*, Warszawa 1975.
2. KS. Z. SZ. FELIŃSKI, *Pamiętniki*, wyd. 2, Lwów 1911.
3. KS. I. POLKOWSKI (S. Prawdzicki), *Wspomnienia o Zygmuncie Szczęsnym Felińskim, Arcybiskupie Metropolicie Warszawskim*, Kraków 186, s. 24.
4. Tamże, s. 49.
5. *Pamiętniki*, cz. II, s. 141, Kurier Warszawski z dn. 10.02.1862, nr 32.
6. Archiwum Sióstr Rodziny Maryi w Warszawie (ARM War.), Documenti Historici, t. XIII, s. 30.
7. H. E. WYCZAWSKI, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński*, s. 277; Porządek nabożeństw majowych odprawianych w kościołach warszawskich podawany był nawet w prasie. Czyniła to najczęściej *Gazeta Warszawska*, zob. nr 96 z r. 1863.
8. M. U. BERMAN, RM., *Maryja — Matka Boża i ludzi w życiu i pismach Arcybiskupa Z. Sz. Felińskiego*, Warszawa 1979, s. 50.
9. Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie (WAW), 9, 10/1975.
10. Tamże.
11. ARM. War., Pisma t. VI, Listy sługi Bożego Z. Sz. Felińskiego, arcybiskupa Metropolity Warszawskiego do Zgromadzeń zakonnych żeńskich. List do siostry felicjanki z dn. 4.11.1882 r.
12. ARM War., Kazanie w katedrze Lwowskiej w uroczystość NMP Królowej Korony Polskiej, s. 9—10.
13. Zwyczaje Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, Warszawa 1964, s. 52.
14. A. Gałka, Archidiecezja Warszawska za rządów Arcybiskupa Wincentego Chościak Popiela, (maszynopis), Lublin 1982, t. 1, s. 41.
15. Tamże, krótka biografia Popiela zawarta jest w rozdz. II, s. 56—75. P. Markiewicz, Kronika Zakonu Paulińskiego 1864—1945.
16. Przegląd Katolicki (Przegl. Katol.), 1883, nr 24, s. 380—381.
17. Tamże.
18. Archiwum Archidiecezji Warszawskiej (AAW), Akta Konsystorza Generalnego, Arcybiskup Popiel do duchowieństwa z 18.04.1885 r. nr 1293; „Kapłan ubrany w komżę, stułę i białą kapę wystawia Najśw. Sakrament i śpiewa *O Salutaris Hostia*, następnie śpiewa z ludem litanie do Matki Bożej i antyfonę *Pod Twoją obronę*, po czym mówi lub przeczyta z książeczki odpowiednią na każdy dzień naukę. Na koniec kapłan miał odśpiewać *Tantum ergo*, udzielić wiernym błogosławieństwa i zakończyć nabożeństwo pieśnią do Matki Bożej”.
19. Przegl. Katol., 1883, nr 42, s. 678.
20. Tamże, 1904, nr 42 i 47; Dzwonek Częstochowski, t. X/XI/1904, s. 106.
21. P. Markiewicz, Kronika, s. 30—31. W uroczystości oprócz Popiela brali udział bp Zdzitowiecki z kapitułą i bp Ruszkiewicz. Zgromadziło się wtedy na Jasnej Górze pół miliona ludzi. Pielgrzymki przybywały ze wszystkich stron Królestwa. Por. *Na pamiątkę odbudowania i poświęcenia wieży jasnogórskiej*, Częstochowa 1907, s. 5—19.

22. P. Markiewicz, Kronika, s. 35—36. Wiara — Przegl. Katol., 1910, nr 18, s. 343—345.
23. P. Markiewicz, Kronika s. 49—50.
24. Archiwum Jasnogórskie, Listy do Ojca Rejmana od arcybiskupa Wincentego Popiela 1896—1906. Arcybiskup Popiel dziękuje Rejmanowi za otrzymanie list a następnie prosi o modlitwy na intencję nierozprzestrzeniania się mariawityzmu. „Poleć nas Ojczy przed tronem Matki zbolełej od Męki Syna, od przeciwności w jakich Kościół żyje”.

Raporty

Doc. Dr hab. Marek Okólski

RAPORT O STANIE ZDROWIA POLAKÓW (II)

(fragment większej całości)

Spożycie tytoniu. Palenie tytoniu, które w Polsce przybiera niemal wyłącznie formę palenia papierosów, należy do najpoważniejszych zagrożeń zdrowia i życia. Fakt ten jest dobrze udokumentowany w literaturze światowej.³³ Palenie sprzyja szeregu nowotworom i chorobom układu oddechowego oraz niektórym chorobom układu krążenia i układu trawiennego, a także chorobom okresu okołoporodowego. W Polsce ujemne skutki tego zwyczaju są pogłębiane przez wysoką zawartość nikotyny w większości dostępnych na rynku papierosów, a przede wszystkim przez stosunkowo duży udział substancji smołowych. Jednocześnie odczuwa się brak skutecznych działań legislacyjnych zmierzających do ukrócenia spożycia tytoniu, a obserwowanych w wielu innych krajach uprzemysłowionych, a przy tym niemal nie istnieje szeroka i systematyczna informacja o szkodliwych skutkach zwyczaju palenia. Praktycznie nie ma również możliwości leczenia odwykowego.

Spożycie papierosów na osobę w Polsce wykazuje od wielu lat ciągły wzrost i jest obecnie najwyższe w Europie. W latach 1950—1960 spożycie przeciętnego mieszkańca kraju w wieku 16 lat lub starszego zwiększyło się o 50%, a w latach 1960—1979 — o 60%; w całym — o 14%. W 1979 r. wypalił on 3690 papierosów, tzn. 10,1 szt. każdego dnia.³⁴ Według niektórych ocen, w końcu lat 1970-tych paliło 28% dorosłych kobiet i 62% dorosłych mężczyzn. Według badania,

któremu poddano matki zmarłych niemowląt w środku lat 1970-tych, 25% tych kobiet paliło nawet w okresie ciąży. Odsetki te są znacznie wyższe wśród młodszych generacji, co zwiastuje wzrost powszechności tego zwyczaju w przyszłości. Różne badania wykazują, że wiek rozpoczynania palenia obniża się i już w starszych klasach szkół podstawowych odsetek palących chłopców sięga 60%. W Poznaniu stwierdzono, że 42—57% studentek (w zależności od uczelni) pali papierosy. Inne badanie wykazało, że między 1957 r. i okresem 1966—1972 odsetek dorosłych (pow. 20 roku życia) palących kobiet uległ niemal podwojeniu, jednocześnie udział palących codziennie 10 papierosów lub więcej wzrósł z 42 do 67%.³⁵

Wydatki na tytoń są ważną pozycją w budżecie wielu gospodarstw domowych, a wpływy ze sprzedaży papierosów stanowią istotną pozycję budżetu państwa. Zbieżność tych faktów nie jest bez znaczenia dla opisanego wyżej zjawiska, o czym będzie mowa poniżej.

Spżycie alkoholu. Ze spożyciem alkoholu jest związane duże nasilenie marskości wątroby i niektórych innych chorób układu trawienego, pewnych chorób układu krążenia i układu nerwowego oraz urazów. Według wiarygodnych danych, wzrost spożycia alkoholu w Polsce przyczynia się do znacznego wzrostu natężenia zgonów z przyczyn gwałtownych. Na przykład, w latach 1969—1980 odsetek „pijanych”, w rozumieniu przepisów sprawców wypadków drogowych, które pociągnęły za sobą ofiary w ludziach, wzrósł z 16 do 32%.³⁶ Wyrażany jest również pogląd, że ze zjawiskiem tym wiąże się wzrost umieralności związanej z marskością wątroby i niektórymi chorobami układu krążenia.³⁷

Ilość wypijanych napojów alkoholowych w Polsce stale rośnie; w latach 1960—1979 zwiększyła się (w przeliczeniu na 1 mieszkańca w wieku 16 lat lub starszego) o 86%, osiągając poziom 10,8 litrów 100° spirytusu rocznie. W tym czasie spożycie wódki podwoiło się z nawiązką a wina (głównie produkcji krajowej, znanego ze szkodliwości dla zdrowia) uległo niemal potrojeniu. W 1979 r. przeciętny mieszkaniec Polski w tym wieku wypił więc zawartość 54 butelek wódki o pojemności 0,5 l, albo 115 butelek wina o pojemności 0,75 l, albo 855 butelek piwa o pojemności 0,33 l. Wśród krajów ogłaszających statystyki spożycia napojów alkoholowych Polska jest na pierwszym miejscu, jeśli chodzi o konsumpcję wódki.³⁸

Znaczna liczba osób nadużywa alkoholu; według raportu z 1978 r. jest ich 4,3 miliona, tj. 15% osób w wieku 16 lat lub starszych. Wśród tej części społeczeństwa pije się średnio ponad 2 litry alkoholu (w przeliczeniu na 100° spirytusu) na tydzień, co oznacza ponad 0,35 l wódki dziennie. Chociaż wśród pijących systematycznie napoje alkoholowe przeważają mężczyźni, to odsetek kobiet spożywających alkohol jest także z pewnością wysoki. Według cytowanego już

RAPORT O STANIE ZDROWIA POLAKÓW

badania, wśród matek, których dzieci zmarły w pierwszym roku życia, co piąta spożywała alkohol w okresie ciąży. Powszechność picia wśród najmłodszej generacji jest alarmująco duża; ostatnio stwierdzono, że niemal 100% chłopców w wieku 15—18 lat pije napoje alkoholowe. Jedno z badań przeprowadzonych wśród uczniów szkół warszawskich wykazało silny wzrost odsetka pijących chłopców. W 1972 r. 41—62% 15-letnich uczniów (w zależności od typu szkoły) piło wódkę; w porównaniu z latami 1962—1964 odsetki te wzrosły o 15—30%.³⁹

Dla naświetlenia kwestii wpływu spożycia alkoholu na zachorowalność i umieralność w Polsce ważne wydaje się również to, że napoje alkoholowe pije się często w specyficzny sposób i w specyficznym celu, to jest na czczo i mieszając różne rodzaje alkoholu w dążeniu do stanu upojenia.

Działania służące polepszeniu tzw. kultury picia są symboliczne. Stosunkowo mało szkodliwe wina gronowe importuje się w niewielkich ilościach, natomiast — mimo zapowiedzi — nie tylko utrzymuje się, ale nawet zwiększa produkcję win niegronowych, krajowych. Do 1983 r. praktycznie na szeroką skalę nie ostrzegano o szkodliwych skutkach picia. Nie na wiele by się to zresztą zdało; upijanie się jest elementem podkultury wielu warstw społeczeństwa lub środkiem spędzenia wolnego czasu i łagodzenia stresów. Co więcej, w wielu środowiskach i w większości skupisk ludności trudno byłoby o alternatywę dla tak pojmowanej funkcji alkoholu.

Warto wspomnieć, że w latach 1970-tych coraz większa część dochodów osobistych ludności była wydawana na alkohol; w 1970 r. stanowiła ona 9,9%, a w 1979 r. 13,7% (12,6 i 16,7 łącznie z wydatkami na tytoń). Wydatki gospodarstw domowych na alkohol i tytoń rosły znacznie szybciej niż na zdecydowaną większość pozostałych dóbr, na co wskazują poniższe relacje:

	wydatek (w zł) na alkohol i tytoń przypadający na złotówkę wydaną na:	
	1970	1979
żywność	0,29	0,47
mięso	1,08	1,75
owoce i warzywa	2,74	3,63
higiena osobista	6,45	7,59
meble i sprzęt gospodarstwa domowego	1,30	1,32

Świadczy to zapewne z jednej strony o tym, że alkohol i tytoń były w latach 1970-tych dobrami łatwiejszymi do nabycia niż większość innych dóbr, ale z drugiej — że gospodarstwa domowe z tej względnej łatwości nabycia skwapliwie korzystały. Nie zmieniłoby tej

oceny, gdyby nawet okazało się, że zmiany relacji cen wyraźnie faworyzowały zakupy alkoholowe i tytoniowe.

Wydawałoby się rzeczą stosunkowo prostą zredukowanie, i to drastyczne, produkcji alkoholu w Polsce, chociażby na podstawie argumentów natury zdrowotnej i socjalnej (np. upośledzenie niepijących członków rodziny alkoholików lub pijących ponad miarę). Przecież państwo posiada monopol produkcji, a ponadto centrum gospodarcze decyduje o alokacji zasobów (siła robocza, środki inwestycyjne, surowce itd.) między różne gałęzie i ustala (bezpośrednio czy pośrednio) zadania produkcyjne. Co więcej, państwo byłoby w stanie, bez poniesienia szczególnie wysokich nakładów, kontrolować wykonanie przepisów o monopolu produkcji.

Jednakże problem ten jest orgomnie złożony. Wymienię tylko dwa jego aspekty. Po pierwsze, dostarczenie na rynek dóbr konsumpcyjnych o wartości równej wartości zredukowanych produktów alkoholowych wymagałoby większych nakładów w skali całej gospodarki, gdy tymczasem występuje ostry deficyt niemal wszystkich rodzajów zasobów. Po drugie, wpływy ze sprzedaży alkoholu są ważnym źródłem dochodów budżetu państwa; w końcu lat 1970-tych wpływy z tytułu podatku obrotowego ze sprzedaży produktów alkoholowych i tytoniowych (które oczywiście nie wyczerpują całości akumulacji finansowej osiąganey w przypadku tych dóbr) stanowiły około 35% całości wpływów z tytułu podatku obrotowego i około 10% wpływów budżetu państwa.

Z tego wynika, że jakiegokolwiek znaczniejsze obniżenie produkcji alkoholu i tytoniu wiązałoby się z niezwykle skomplikowanymi zmianami systemu podatkowego mającymi na celu skompensowanie utraty wpływów z podatku obrotowego ze sprzedaży alkoholu (i tytoniu), a szerzej rzecz ujmując — za zasadniczą reorientacją priorytetów w polityce społeczno-gospodarczej. Wchodzi tu w grę złożony problem, w którym najostrej chyba wyraża się antynomia: zdrowie społeczeństwa *versus* ilościowy wzrost produkcji. Okazuje się bowiem, że — wbrew oczekiwaniom — wzrost produkcji, choćby długotrwały, nie prowadzi nawet z opóźnieniem — do nadrobienia zaniebnień w sferze społecznej gospodarki, a być może nawet, gdy przebiega w taki sposób, jak obserwowano to w Polsce — nie stwarza dla tego przesłanek.

Zachowania zbiorowe. Wobec opisanego nasilenia się zagrożeń związanych ze zmianami w stanie środowiska i zachowaniach indywidualnych, jedynie zachowania zbiorowe ujęte w ramy systemu ochrony zdrowia mogłyby w istotnym stopniu neutralizować ich skutki dla zdrowia i życia ludzi. Jedynie one, bowiem w założeniach polityki społecznej i gospodarczej nigdy nie mieściły się takie rozwiązania, które by stwarzały mniejsze zagrożenia dla zdrowia za cenę niższych zadań ilościowych ustalanych dla wzrostu produkcji.

Mechanizmy ekonomiczne, które mogły chronić środowiska przyrodnicze i żywność przed nadmiarem substancji toksycznych, były tak skonstruowane, że zamieniały w martwą literę odpowiednie przepisy prawne. Niedostatek środków inwestycyjnych w sferze bezpośrednio produkcyjnej tłumił w zarodku wszelkie nadzieje na systematyczne inwestowanie w upośledzonej przez nadrzędne mechanizmy polityczne sferze infrastruktury socjalnej, zarówno w środowisku pracy, jak i zamieszkania. W sytuacji ogólnej nadwyżki popytu nad podażą, ciągły niedostatek dóbr konsumpcyjnych na rynku wewnętrznym, zwłaszcza tych, które mogły stosunkowo łatwo (z uwagi na ich jednorodność lub łatwość manipulowania ceną sprzedaży) znaleźć zbyt na rynkach zagranicznych, sprzyjał przesuwananiu środków pieniężnych gospodarstw domowych z trudno dostępnych artykułów żywnościowych i artykułów trwałego użytku na artykuły łatwo dostępne, których produkcja opierała się na względnie obfitych surowcach krajowych i stosunkowo prostej technologii, zapewniającej przy tym państwu ogromną akumulację, łagodząc tym samym nierównowagę w zakresie przychodów i wydatków ludności. Stąd m.in. relatywnie silny wzrost wydatków na alkohol i tytoń oraz wzrost spożycia tych artykułów. Wspomniane braki ilościowe produktów żywnościowych o odpowiedniej jakości czy urządzeń sportowo-rekreacyjnych w osiedlach mieszkaniowych oraz uciążliwość i czasochłonność dojazdów czy zakupów nie pozwalały na szerokie i konsekwentne propagowanie i wdrażanie odpowiedniego sposobu odżywiania i wypoczywania oraz regularnego trybu życia.

Działania przeciwnie nie tylko poprawie, ale choćby utrzymywaniu stanu zdrowia często przekraczały granice zwykłej niekompetencji i niedbalstwa. Poświęcone im informacje i oceny były zaś deformowane lub wręcz zatajane.

Do charakterystycznych zaniedbań i jawnych błędów państwa w dziedzinie profilaktyki należały: ukrywanie pogarszającego się stanu zdrowia społeczeństwa i utrzymywanie, że nie ma związku między zanieczyszczeniem środowiska a zachorowalnością, a w szczególności m.in. dopuszczenie do wysokiej toksyczności paliwa samochodowego, pobłażliwość wobec producentów ustawicznie wytwarzających dobra nie spełniające norm sanitarnych lub ustawicznie zanieczyszczających środowisko, lekceważenie drastycznych niedoborów soli magnezowo-wapniowych, cynku czy witamin, zwłaszcza na pewnych obszarach kraju, utrzymywanie na wysokim poziomie produkcji (i sprzedaży) win niegronowych o szczególnie wysokiej zawartości substancji szkodliwych dla zdrowia, wódek niedostatecznie rektyfikowanych, a niejednokrotnie wytwarzanych z surowców nie nadających się do spożycia, i papierosów o wysokiej zawartości nikotyny i substancji smołowych, tolerowanie fatalnego stanu wody pitnej, zwłaszcza na obszarach wiejskich, itp.

A czy nie należy również do poważnych zaniedbań dopuszczenie do złych warunków zdrowotnych panujących w większości szkół? W całkowitej gestii państwa bowiem jest nie tylko kontrolowanie tych spraw, ale również ich prawidłowa realizacja, tymczasem np. według badania przeprowadzonego w latach 1973—1976 w szkołach w miastach wojewódzkich lub wydzielonych z województw 98% miejsc do nauki w szkołach zbudowanych przed 1960 i 92% w szkołach zbudowanych w 1960 r. lub później miało oświetlenie nie spełniające krajowych norm, które zostały ustalone m.in. na podstawie przesłanek zdrowotnych.⁴⁰ Mimo znaczenia problemu, z upływem czasu sytuacja w tej dziedzinie ulegała niewielkim zmianom. Podstawowym jednak uchybieniem w tej dziedzinie stało się niemal całkowicie zlekceważenie możliwości oddziaływania na świadomość społeczną i kształtowania zachowań indywidualnych pożądanych dla zdrowia.⁴¹

Zbiorowe kształtowanie zachowań indywidualnych pożądanych dla zdrowia. Społeczeństwo polskie cechuje niski poziom higieny osobistej i kultury zdrowotnej. Pod tym względem przemiany modernizacyjne ledwie nas musnęły. Nieznajomość zasad pielęgnacji ciała i utrzymywania w czystości ubrania (zwłaszcza bielizny), pomieszczeń mieszkalnych i miejsc publicznych jest nadal bardzo częsta. Osoby posiadające odpowiednią wiedzę o higienie żywienia i zdrowotności poszczególnych składników pokarmowych tym bardziej należą do rzadkości. Polacy na ogół nie potrafią podjąć właściwych działań w przypadku zauważenia objawów choroby.⁴² Chociaż zakrawa to na paradoks, jako że stanowimy społeczeństwo, którego zdecydowana większość uczęszczała (uczęszcza) do szkół, a znaczna część legitymuje się dyplomami szkół różnego szczebla oświaty, przyczyną tego stanu rzeczy jest niski poziom kultury ogólnej, związany zarówno z lukami w programach kształcenia kadr i nauczania, jak też z dysproporcjami w rozwoju społeczno-gospodarczym, a ściślej — zaniedbaniem pewnych dziedzin infrastruktury społecznej.

W okresie powojennym, kiedy państwo dokonało tak wielkiego wysiłku w dziedzinie upowszechnienia i podwyższenia poziomu oświaty, poprawie oświaty i wykształcenia nie towarzyszyło odpowiednie polepszenie stanu świadomości społecznej w dziedzinie zdrowia. Nigdy w poważnej skali nie została podjęta próba kształtowania pożądanego z punktu widzenia zdrowia stylu życia czy modelu kultury. Sytuacja w tej dziedzinie nie uległa zasadniczej zmianie do dziś.⁴³ Odzwierciedleniem tego są zachowania obserwowane wśród społeczeństwa. Na przykład, wydatki gospodarstw domowych przeznaczone na higienę osobistą i ochronę zdrowia uległy względnemu obniżeniu, chociaż nigdy nie były wysokie. Ich udział wśród wszystkich wydatków na jedną osobę w tzw. gospodarstwach pracownicznych zmniejszył się z 4,9% w 1970 r. do 3,5% w 1979 r. i 2,7% w 1982 r. (odpowiednie odsetki w przypadku rodzin chłopskich były nastę-

pujące: 2,6; 2,1 oraz 1,5), mimo że w niedawnej przeszłości umacniała się tendencja do korzystania z usług stosunkowo kosztownych spółdzielni i prywatnych placówek medycznych, braki zaś środków kosmetycznych i niektórych lekarstw na rynku były uzupełniane poprzez znacznie droższe zakupy w „strefie wolnorynkowej”.⁴⁴

Innym przykładem jest niewielkie przeciętne spożycie środków służących do utrzymywania higieny osobistej. W 1982 r. na jednego mieszkańca przypadało np. 13 g mydła toaletowego (tj. jedna kostka średniej wielkości) miesięcznie. Zużycie mydła i środków piorących zmniejszyło się w latach 1964—1970 (ogółem o 13%); w 1978 r. było wprawdzie o 32% wyższe niż w 1970 r., ale na początku lat 1980-tych znów zanotowano spadek zużycia (w 1982 r. o 6% niższe niż w 1978 r.).

Świadomość i zachowania indywidualne pożądane dla zdrowia zależą przede wszystkim — jak sądzę — od trzech czynników: 1) stanu całego kompleksu oświaty zdrowotnej, 2) stanu wzorów zachowania kształtujących świadomość społeczną i środków transmisji tych wzorów w społeczeństwie, oraz 3) stanu infrastruktury społecznej i dostępności innych środków materialnych niezbędnych dla utrzymania higieny i pielęgnacji zdrowia.⁴⁵ Poniżej pokrótce scharakteryzuję sytuację w Polsce w zakresie każdego z nich.

Uchybienia, jeśli chodzi o stan oświaty zdrowotnej, rozpoczynają się od kształcenia kadr. Nauczyciele i wychowawcy nie są przygotowani do realizacji zadań w tej dziedzinie. W akademiach medycznych cały kurs poświęcony tym zagadnieniom powinien trwać zaledwie od 4 do 10 godzin, a na domiar złego nie jest on zintegrowany z programem medycyny zapobiegawczej. Tymczasem według danych z 1984 r. w 5 na 7 akademiach medycznych oraz w 9 na 10 instytutów badawczych resortu zdrowia w ogóle nie prowadzi się zajęć z zakresu oświaty zdrowotnej ze studentami lub pracownikami w ramach doskonalenia ich kwalifikacji.⁴⁶ Oceniający tę sytuację specjaliści twierdzą, iż „kadra dydaktyczna akademii medycznych nie jest przygotowana do prowadzenia zajęć z oświaty zdrowotnej”. Wobec tego, „przyszli lekarze nie są dostatecznie nauczeni metodyki oświaty zdrowotnej i umotywowani do pracy”.⁴⁷ Dodajmy do tego, że w 1984 r. Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego zaprzestało swej skromnej działalności na rzecz podnoszenia kwalifikacji kadr medycznych w dziedzinie oświaty zdrowotnej.

Kształtowaniem i szerzeniem oświaty w tej dziedzinie powinny zajmować się: służba zdrowia, szkolnictwo powszechne, środki masowego przekazu oraz organizacje społeczne i religijne. Ich działalność jest jednak niezadowolająca. O niskiej randze oświaty zdrowotnej świadczy to, że od lat przeznaczają na nią mniej niż dwa złote rocznie na jednego mieszkańca. Wprawdzie w ostatnim okresie (1980—1983) wzrosły całkowite wydatki na ten cel (z 61 do 73 mln zł

rocznie), to jednak z uwagi na silny wzrost kosztów realna wartość odpowiednich funduszy zmalała.

Służba zdrowia zatrudnia blisko 1,5 tys. pracowników zajmujących się oświatą zdrowotną (łącznie z organizacją i nadzorem tej działalności), co stanowi zaledwie 0,2% ogółu pracowników resortu. Główne zadania spoczywają na wyspecjalizowanych pracownikach Zespołów Opieki Zdrowotnej (blisko 900 osób w całym kraju) oraz oddziałów (sekcji) oświaty zdrowotnej wojewódzkich stacji sanitarno-epidemiologicznych (blisko 200 osób). Wiele jednak spośród tych osób nie tylko nie jest w pełni przygotowanych do wykonywania zawodu, ale nawet nie ma wykształcenia medycznego. Mimo poprawy aktywności pracowników oświaty zdrowotnej, jej skala jest jednak nadal niedostateczna.⁴⁸

Ministerstwo Oświaty i Wychowania dopiero w 1982 r. zatwierdziło „Wytyczne programowe do realizacji wychowania zdrowotnego w szkołach podstawowych i ponadpodstawowych”. Do tego roku brak było nawet choćby ogólnej koncepcji działania. Jednakże, jak wynika z danych z pierwszej połowy 1984 r., program oświatowy w szkołach w tej dziedzinie nie jest realizowany w sposób zadowalający (37% szkół w ogóle go nie realizowało, a w wielu szkołach nie znali go nawet nauczyciele). Ogólnie więc biorąc, rola szkolnictwa powszechnego w podejmowaniu tych spraw była i nadal pozostaje znikoma, mimo że szkoły powinny wieść prym w szerzeniu wiedzy o zdrowiu.

Nakłady, treści i zakres publikacji poświęconych oświacie zdrowotnej również nie odpowiadają zapotrzebowaniu. Ogólny nakład odpowiednich plakatów, ulotek, znaczków, nalepek, folderów i broszur w 1983 r. wyniósł 7,1 miliona egzemplarzy, co stanowiło wyraźne pogłębienie trendu spadkowego w tej dziedzinie (14,7 mln w 1980 r. i 13,1 mln w 1982 r.). Rocznie wydaje się zaledwie 4–6 broszur o tematyce związanej z oświatą zdrowotną. Z kolei audycje radiowe poświęcone tej problematyce zajmują obecnie (1984 r.) około 1 godz. tygodniowo, co stanowi mniej niż 0,2% całego czasu antenowego (0,1% w 1980 r.). Znaczną część tego czasu pochłaniają audycje poświęcone kulturze fizycznej (np. codzienna gimnastyka poranna pochłania połowę czasu antenowego przeznaczonego przez radiofonię problemom zdrowia) i audycje specjalistyczne (np. problematyka macierzyństwa lub zaburzeń psychicznych). Czas trwania programów telewizyjnych dotyczących zdrowia wynosi natomiast (1984 r.) około 1 godz. 10 min. tygodniowo (0,8 czasu antenowego, wobec 0,2% w 1980 r.). Jednakże tylko jedną audycję, która jest nadawana co tydzień, można zakwalifikować do całkowicie poświęconych problematyce zdrowotnej (Aerobic); pozostałe są emitowane co dwa tygodnie lub tylko raz w miesiącu albo okazjonalnie; większość z nich tylko częściowo wiąże się ze sprawami zdrowia. W czasopismach, jeśli nie

RAPORT O STANIE ZDROWIA POLAKÓW

liczyć biuletynu Wojewódzkiej Stacji Epidemiologicznej we Wrocławiu, „Oświata zdrowotna”, zagadnienia te nie tylko nie pojawiają się systematycznie, ale też ich forma i treść nie przyczyniają się do kształtowania zachowań pożądanych dla zdrowia. W czasopiśmie popularnych są to na ogół jedynie informacje i doniesienia administracji resortu zdrowia o charakterze sprawozdawczym oraz wywiady z przedstawicielami jego kierownictwa lub czołowymi specjalistami. Czasopisma naukowe w ostatnich latach niemal nie zawierają artykułów na ten temat.

Spśród organizacji społecznych wiele deklaruje swój udział w kształtowaniu i szerzeniu oświaty zdrowotnej. Jednakże zapewne wskutek niewłaściwej koordynacji lub braku rzeczywistej woli lub środków działania, ich postępowanie — o ile ma jakiegokolwiek znaczenie praktyczne — nie jest konsekwentne. Istotną rolę odgrywa m.in. Towarzystwo Wiedzy Powszechnej, które np. na zlecenie Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej organizuje prelekcje popularyzujące racjonalne żywienie. Inne organizacje wnoszące wkład w szerzenie oświaty, jak: Polski Czerwony Krzyż, Społeczny Komitet Przeciwalkoholowy, Polskie Towarzystwo Przeciwtytoniowe czy Społeczny Komitet do Walki z Gruźlicą oddziałują głównie poprzez własne wydawnictwa, których łączny nakład ostatnio uległ znacznemu obniżeniu (np. w latach 1980—1983 z 11,7 do 3,1 mln). Pewną rolę odgrywała też, zwłaszcza do 1980 r., działalność Związku Kółek Rolniczych wspólnie z Kołami Gospodyń Wiejskich i we współpracy z organizacjami Młodzieżowymi (przede wszystkim tzw. wiejskie „szkoły zdrowia”). Niemal zupełnie niezauważalna jest natomiast w tej dziedzinie działalność Kościoła i organizacji katolickich, poza wzmoczoną niedawno kampanią przeciwko pijaństwu.

Ważną sprawą jest również sprawa naśladownictwa. Wiąże się to z budowaniem odpowiednich wzorów postępowania i ich popularyzacją, albowiem zachowania indywidualne w wielu sferach aktywności społecznej są imitacją pewnych zachowań pożądanych lub idealnych. Formowanie „ideałów” zachowania w zakresie higieny i pielęgnacji zdrowia i ich wpływ na kształtowanie się odpowiednich zachowań indywidualnych w obrębie różnych grup społecznych to zagadnienie niezwykle złożone i w Polsce prawie całkowicie zaniebane. Bezprzedmiotowe byłoby jednak dywagacje np. na temat, czy i na ile bohaterowie „produktów” kultury masowej (np. popularnych seriali telewizyjnych), a nawet kultury elitarnej przywiązują wagę do własnego zdrowia i zdrowia swych najbliższych, skoro instytucje, z którymi najczęściej obcuje członkowie społeczeństwa, i gdzie są tworzone najbardziej podstawowe wzory zachowań, mają urządzenia sanitarne urągające zasadom higieny. Dotyczy to placówek, które w kształtowaniu owych wzorów mogłyby odgrywać czołową, pionierską rolę, jak: szkoły, przychodnie zdrowia, szpitale, kościoły czy

nawet instytucje powołane do krzewienia kultury. Brud i odór tak częste w ubikacjach, umywalniach czy pomieszczeniach natryskowych tych placówek oddziałują niewątpliwie przeciwnie, potęgując negatywne wzory zachowania. Urządzenia wodno-sanitarne są dewastowane, a ich konserwację przeprowadza się raczej sporadycznie lub przypadkowo. Występują nagminne braki środków owadobójczych i odkażających, mydła, ręczników i papieru toaletowego. Na podstawie danych inspekcji wojewódzkich stacji sanitarno-epidemiologicznych w pierwszej połowie 1984 r. w 89% umywalni szkolnych nie było mydła, w 78% — papieru toaletowego, a w 74% — ręczników lub suszarek. W wielu szpitalach pleni się robactwo, a chorzy są pozabawieni elementarnych środków kosmetycznych czy nawet papieru toaletowego.

Oczywiście, zły stan higieny w gospodarstwach domowych oraz w zakładach pracy i miejscach użyteczności publicznej ma również źródło w ograniczonej dostępności urządzeń, usług i materiałów służących do utrzymywania właściwego poziomu higieny osobistej i właściwego poziomu sanitarnego gospodarstwa domowego, miejsca pracy czy nauki. Jednym z tego przejawów są niedobory na rynku takich dóbr, jak preparaty owadobójcze lub dezynfekujące proszki do prania lub czyszczenia, papier toaletowy itp.; niedostateczna podaż niektórych spośród nich stała się w ostatnich latach wręcz nieznosną bolączką społeczną. Innym przejawem jest dekapitalizacja nader szczerzej sieci szaleatów publicznych i infrastruktury sanitarnej szkół, placówek kulturalnych i zakładów pracy, co pogłębia fatalne wrażenia estetyczne i zły stan higieny tych urządzeń.

W rezultacie zarysowanych tu w skrócie zaniedbań obserwuje się pogarszanie się sytuacji, jeśli chodzi o zachowania indywidualne w dziedzinie higieny i dbałości o własne zdrowie lub ogólniej — profilaktyki medycznej.⁴⁹

Zachowania zbiorowe w ramach systemu opieki zdrowotnej. Choć nie należy tego przeceniać, organizacja systemu opieki zdrowotnej, jego wyposażenie w środki materialne (budynki, wyposażenie, urządzenia towarzyszące, aparatura diagnostyczna, leki, materiały opatrunkowe, materiały do analiz itp.) i osobowe, rozmieszczenie i efektywność wykorzystania tych środków oraz ich struktura odgrywają istotną modyfikującą rolę w przebiegu procesów związanych z zachorowalnością i umieralnością. Bezpośrednie efekty są stosunkowo łatwo zauważalne w przypadku masowych działań profilaktycznych, a także leczenia chorób o przebiegu ostrym (stanów zapalnych), natomiast leczenie stanów przewlekłych, zwłaszcza chorób degeneratywnych nie prowadzi na ogół bezpośrednio do wyleczenia; jeszcze mniejsze są możliwości ochrony zdrowia i życia w odniesieniu do niektórych wypadków, urazów i zatruc. W większości jednak przypadków działania systemu opieki zdrowotnej przycy-

niąją się do poprawy stanu zdrowia i tym samym — do odroczenia terminu zgonu. Całkowite efekty tego zależą wszakże do organizacji, wyposażenia i sprawności systemu.

Rozwój systemu opieki zdrowotnej w Polsce przebiegał nieomyślnie w interesującym nas okresie. Na jego obecnym stanie i w konsekwencji możliwościach skutecznego oddziaływania w dziedzinie zachorowalności i umieralności zaciążyły dwa fakty. Pierwszy, który można by nazwać ogólnosystemowym, polega na niedocenieniu znaczenia działalności sektora „ochrona zdrowia” jako nieprodukcyjnego działu gospodarki narodowej przy formułowaniu założeń polityki społecznej i gospodarczej. Drugi fakt to uporczywy brak długofalowej i kompleksowej koncepcji opieki zdrowotnej.

Zgodnie z pierwszym z nich, opieka zdrowotna stawiała się z upływem czasu działem o coraz niższym priorytecie, jeśli chodzi o przydział środków finansowych, a zwłaszcza rzeczowych. Nakłady inwestycyjne w tym dziale, które w 1960 r. stanowiły 1,8% ogółu inwestycji ulegały względnemu obniżeniu (w cenach stałych); po 1975 r., kiedy został osiągnięty poziom najniższy — 1,2%, nastąpiła ich stabilizacja do końca lat 1970-tych. Udział wydatków bieżących budżetu państwa i wydatków inwestycyjnych (łącznie z dobrowolnymi składkami na NFOZ) na rzecz opieki zdrowotnej w dochodzie narodowym obniżył się z 4,3% w 1970 r. do 3,8% w 1978 r. Było to znacznie mniej niż w większości pozostałych krajów europejskich.⁵⁰

W trakcie realizacji kolejnych planów 5-letnich w ramach typowych w warunkach polskich „cięć inwestycyjnych”, wynikających z nadmiernego globalnego popytu inwestycyjnego, ten dział należał do pierwszych, w których obniżano przydzielone uprzednio środki inwestycyjne lub nie zapewniono odpowiednich na miarę zadań inwestycyjnych środków rzeczowych lub wykonawstwa. Opieka zdrowotna była działem o najwyższym stopniu niewykonywania zadań planu w tej dziedzinie.⁵¹ Na przykład, w latach 1976—1980 przyrost netto łóżek szpitalnych wyniósł 14 tys., co oznaczało wykonanie zadania planu w niespełna 30%. Budowa nowych szpitali i innych obiektów służby zdrowia wydłużała się w takich warunkach; zamiast 4—5 lat trwała 10—12 lat. Przyrost łóżek szpitalnych uzyskiwano głównie poprzez wzrost zagęszczenia istniejących obiektów lub dobudowywanie do nich pawilonów.

Po 1975 r. złą sytuację miało złagodzić utworzenie Narodowego Funduszu Ochrony Zdrowia (NFOZ); celem gromadzenia ogromnych środków z dobrowolnych składek społeczeństwa było wspomoczenie materialnej bazy służby zdrowia. Niespodziewanie jednak, w miarę powiększania się funduszu, zgromadzone w jego ramach środki zaczęły w coraz większym stopniu zastępować środki płynące dotychczas z budżetu państwa. W latach 1970-tych udział środków NFOZ w finansowaniu inwestycji systemu opieki zdrowotnej wzrósł

z 4 do 30%. Podstawowa idea, która przyświecała utworzeniu funduszu, została więc prawie natychmiast zaprzeczona; zamiast znacznie powiększyć możliwości rozwoju systemu opieki zdrowotnej, fundusz zaczął wyręczać państwo w jednym z jego konstytucyjnych obowiązków. Na domiar złego pobieranie składek od ludności okazało się operacją o charakterze raczej transferowym niż transakcyjnym; wzrost środków finansowych na koncie NFOZ nie wywołał odpowiedniego przyrostu środków rzeczowych. W efekcie do 1980 r. 60% zgromadzonych kwot pozostało nie wykorzystanych, ulegając w późniejszych latach dewaluacji.⁵²

W końcu lat 1970-tych baza materialna służby zdrowia w Polsce była już bardzo wysłużona; według niektórych ocen 60—90% budynków (w zależności od typu) pochodziło z okresu przedwojennego. Dotyczyło to przede wszystkim szpitali nie tylko niszczących, przeciążonych, nieefektywnych i pozbawionych należytego zaplecza, ale także wymagających częstych remontów, dezynfekcji czy odrobaczania. Warunki przebywania w szpitalach ulegały stałemu pogarszaniu.⁵³

Również lecznictwo otwarte nie było w stanie sprostać potrzebom. Dotyczyło to przede wszystkim opieki zdrowotnej ludności wiejskiej. W 1979 r. zarejestrowano zaledwie 2,7 porad lekarskich na osobę na wsi, wobec 11,6 w miastach. Jako przykład dysproporcji w tej dziedzinie może służyć informacja z inspekcji przeprowadzonej przez Najwyższą Izbę Kontroli w 1984 r. Na przykład w woj. krakowskim odsetek młodych matek, które w ogóle nie skorzystały z opieki przedporodowej, wynosił 20% w miastach i 60% na wsi.⁵⁴ Generalnie rozmieszczenie lekarzy-specjalistów w kraju nie odpowiadało rozmieszczeniu ludności, tak z punktu widzenia gęstości zaludnienia i struktury demograficznej, jak i nasilenia różnych grup schorzeń. Od 1976 r. nacisk na system opieki zdrowotnej, a przede wszystkim na jednostki lecznictwa otwartego zwiększył się niepomiarowo, ponieważ objęto bezpłatną opieką zdrowotną rolników indywidualnych i ich rodziny (razem około 6 mln osób), tj. część ludności kraju o najgorszym stanie zdrowia, bez zwiększenia środków rzeczowych i osobowych służby zdrowia.⁵⁵

Wystąpiły trudności w realizacji podjętych wcześniej programów zdrowotnych związanych z przeciwdziałaniem gruźlicy, alkoholizmowi, chorobom wenerycznym, chorobom uzębienia wśród dzieci oraz opieką nad matką i dzieckiem. Pojawiły się drastyczne objawy zaniedbań. Na przykład w 1980 r. zaledwie co druga ciężarna kobieta odbyła badanie kontrolne w ciągu pierwszych 3 miesięcy ciąży, a na pełny okres ciąży przypadało w Polsce przeciętnie jedno badanie kontrolne, gdy tymczasem w niektórych krajach zachodnioeuropejskich sprawie tej nadaje się tak wielką wagę, że wczesne zgłoszenie się do lekarza specjalisty i późniejsze regularne comiesięczne konsultacje

stanowią warunek otrzymania zasiłku na dziecko. Dodać do tego trzeba swoistą zmwę środowiska lekarskiego i bezczynności administracji państwowego systemu opieki zdrowotnej wobec zagrożeń wynikających z... przerywania ciąży...⁵⁶

Wyniki wspomnianej już inspekcji NIK w wybranych specjalistycznych zespołach opieki zdrowotnej nad matką i dzieckiem upoważniają do skonstatowania, że i w stosunku do tej grupy społeczeństwa, której dotychczas poświęcono najwięcej starań, nastąpiło pod wieloma względami pogorszenie opieki medycznej, a w pewnej mierze na skutek braku inicjatywy placówek służby zdrowia, część kobiet zgłaszających się w okresie ciąży poddawana była zabiegom administracyjnym (ustalenie danych ewidencyjnych) raczej niż medycznym, a wiele kobiet, które przebywały na oddziałach położniczych tuż przed porodem lub wcześniej z uwagi na zagrożenie ciąży nie przechodziło badań laboratoryjnych (cytologii, moczu, krwi, RH). Stwierdzono rażąco niedostateczny stopień realizacji szczepień ochronnych i innych badań profilaktycznych w pierwszym roku życia dziecka. W przypadku wielu dzieci o złym stanie zdrowia ograniczono się do założenia kart w przychodniach bez podejmowania odpowiednich działań leczniczych i zapobiegawczych.

Jednocześnie NIK przeprowadził sondaż w grupie kilkuset młodych matek, na podstawie którego ustalono, że tylko 8% respondentek zostało właściwie przygotowanych do przebycia ciąży i porodu, 60% mimo starań nie mogło uzyskać informacji o sposobach postępowania w czasie ciąży, gdyż w pobliżu ich miejsca zamieszkania nie prowadzono odpowiedniego szkolenia. Mimo obowiązku 30% kobiet po porodzie nie było odwiedzanych przez rejonową położną czy pielęgniarkę środowiskową. Część pozostałych kobiet stwierdziła, że wizyty personelu służby zdrowia w ich domu sprowadziły się raczej do spisania danych ewidencyjnych niż udzielenia fachowych porad.⁵⁷

Z drugiej strony, możliwość skutecznego przeciwdziałania zagrożeniom zdrowia i życia w Polsce były poważnie ograniczane przez błędy, niekonsekwencje lub brak programu długofalowego w polityce opieki zdrowotnej. Wkrótce po wojnie np. proklamowano „klasową politykę ochrony zdrowia”. Miała ona oznaczać koncentrację wysiłków i środków na poprawie stanu zdrowia robotników, zwłaszcza zatrudnionych w wielkich zakładach przemysłowych. Utworzono sieć zakładowych ośrodków zdrowia, dążąc do tego, by każde większe przedsiębiorstwo miało własną służbę medyczną. W rezultacie doprowadziło to do ogromnego rozproszenia i niewłaściwego wykorzystania szczyptych środków społecznego systemu opieki zdrowotnej. Badania profilaktyczne, które miały prowadzić służby zakładowe, okazały się w dużej mierze (m.in. wskutek braku odpowiedniego wyposażenia laboratoryjnego i diagnostycznego, a także działanie czynników destymulujących ujawnianie negatywnych objawów

stanu zdrowia) jednym z przejawów działań pozornych; w pewnym okresie, przy pomocy lekarzy zakładowych próbowano nawet, w sposób administracyjny, ograniczyć zjawisko tzw. absencji chorobowej. Co więcej, nigdy nie zdołano objąć opieką przyzakładowej służby zdrowia rodzin robotników ani nawet wszystkich robotników. Z upływem czasu natomiast powstawały liczne ośrodki zdrowia przy zakładach pracy i instytucjach, których personel nie miał wiele wspólnego z pracą fizyczną ani statusem robotnika oraz służby zdrowia elitarne, do których klasa robotnicza nie miała oczywiście dostępu.⁵⁸

Wadliwa polityka opieki zdrowotnej w okresie powojennym, a zwłaszcza w ciągu ostatnich 20 lat, przyczyniła się do powstania szeregu innych sprzeczności i anomalii. Zdecydowane pierwszeństwo w działaniach służby zdrowia przypadło lecznictwu; rola profilaktyki, decydującej dla kształtowania się stanu zdrowia, a w konsekwencji zachorowalności i umieralności w dłuższej perspektywie oraz rehabilitacji, nie mówiąc o promocji zdrowia w działaniach poza samym systemem opieki zdrowotnej, stała się podrzędna. Wśród społeczeństwa zakorzeniło się przeświadczenie, że w warunkach skutecznej kontroli chorób zakaźnych istotę opieki zdrowotnej stanowi lecznictwo; obarczano przy tym państwo (przede wszystkim Ministerstwo Zdrowia i podległe mu placówki) niemal wyłączną odpowiedzialnością za ochronę zdrowia ludności. Pewną rolę w tym odegrała likwidacja instytucji „lekarza domowego”, ale decydujące znaczenie miały posunięcia zmierzające do centralizacji systemu opieki zdrowotnej i jego stopniowa biurokratyzacja. Kontakt między lekarzem a pacjentem, sprowadzony głównie do sytuacji choroby, stał się przypadkowy i często anonimowy; zanikła więc, która kształtuje postawę niezbędną dla właściwej ochrony zdrowia — postawę odpowiedzialności każdego człowieka za stan własnego zdrowia.

Jednym z paradoksów polskiego systemu opieki zdrowotnej był wzrastający eksport (netto) personelu, sprzętu medycznego, a zwłaszcza leków w sytuacji pogłębiającego się deficytu. Na przykład, spośród 2 tys. pozycji figurujących w urzędowym spisie leków w 1973 r. stale brakowało 30 pozycji, w 1977 r. — 280, a w 1980 r. — już 540. Były to przede wszystkim antybiotyki, multiwitaminy, środki przeciwbólowe i leki używane w terapii chorób układu krążenia oraz układu trawiennego. Tymczasem w 1980 r. mimo iż Polfa, największy w kraju wytwórca farmaceutyków wykonał zadania produkcyjne zaledwie w 71% i wspomnianego już ostrego niedoboru leków na rynku wewnętrznym, przedsiębiorstwo to musiało oddać na potrzeby eksportu aż 31% swej i tak uszczuplonej produkcji.⁵⁹

Narastające z upływem czasu rozczarowanie do skuteczności państwowego systemu opieki zdrowotnej sprawiło, że dla wielu osób ów mało skuteczny zburokratyzowany system stał się głównie

instrumentem w dążeniu do uzyskania — za pomocą zwolnień lekarskich — dodatkowego czasu wolnego przeznaczonego na wypoczynek, pracę w gospodarstwie domowym lub nierejestrowaną pracę zarobkową, a także usprawiedliwianie zmniejszonego wysiłku w pracy. Część ludności natomiast, zwłaszcza uzyskującej wyższe dochody, zaczęła w coraz większym stopniu powierzać pieczę nad swym zdrowiem placówkom służby zdrowia spółdzielczym i prywatnym. Zarysował się niewspółmierny do posiadanych zasobów i możliwości efektywnego działania wzrost udziału funkcji diagnostycznych i leczniczych spełnianych przez te sektory.

Opisane zjawiska spowodowały ogromne rozproszenie środków i personelu służby zdrowia, wzmagając tendencję do obniżenia jej skuteczności, wynikającą z wyżej scharakteryzowanych zjawisk o podłożu ogólnosystemowym. Ostatecznie nie tylko rozproszenie zasobów, ale i ogólne zaniedbania oraz błędna koncepcja ochrony zdrowia stały się tak wyraźne, że zachodzi potrzeba zasadniczej reorganizacji systemu opieki zdrowotnej.

Wnioski. W świetle przedstawionych w tej części danych pojawienie się poważnych zagrożeń dla zdrowia i życia, związanych z modernizacją społeczeństwa i gospodarki, jest w Polsce faktem. Rozważania powyższe nie dają jednak podstaw do stwierdzenia, że społeczeństwo polskie podjęło rzeczywiste wysiłki celem przeciwdziałania tym zagrożeniom. W niektórych dziedzinach ignorowano zagrożenia, w innych — podejmowano działania zupełnie symboliczne. W pewnych przypadkach polityka państwa wręcz sprzyjała nasileniu zagrożeń.

Zachowania zbiorowe społeczeństwa w dziedzinie ochrony zdrowia nie tylko nie łagodziły ujemnych skutków rozwoju, ale — wskutek narastania zaniedbań tego sektora — pogłębiały je jeszcze. W sumie, w Polsce w latach 1960- i 1970-tych zagrożenia dla zdrowia i życia — zapewne wskutek zasadniczo niewłaściwej polityki przemian struktury społeczno-gospodarczej, w tym niedoceniań rozwoju systemu opieki zdrowotnej — pojawiły się w stopniu nieproporcjonalnie wysokim do osiągniętego poziomu rozwoju. Polityka społeczna i gospodarcza, a zwłaszcza działania w obrębie systemu opieki zdrowotnej, w stopniu nieproporcjonalnie niskim do osiągniętego poziomu rozwoju, przeciwdziałały tym zagrożeniom i ich skutkom. Wysoce prawdopodobnym efektem tych dwóch sprzecznych tendencji były scharakteryzowane w tym opracowaniu unikalne w dotychczasowej historii nowożytnej procesy: wzrost umieralności i skrócenie przeciętnego dalszego trwania życia w warunkach stosunkowo szybkiego wzrostu gospodarczego.

Doc. Dr hab. Marek OKÓLSKI

PRZYPISY

1. Por. *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 1984*; Rządowa Komisja Ludnościowa, Warszawa 1984.
2. Badania przeprowadzone w latach 1977—1981 i 1982—1983 potwierdziły zły stan zdrowia tzw. populacji w wieku rozwojowym, chociaż w stosunku do zreferowanego w tekście wykazały nieznaczną poprawę. Zob. *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 1984*.
3. Zob. *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 1982*, Rządowa Komisja Ludnościowa, Warszawa 1982.
4. Zob. *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 1982; Sport i stan zdrowia narodu*. Z obrad Komisji Sejmowej, „Słowo Powszechne” 1981 nr 45.
5. Por. *Stan zdrowia i ochrony zdrowia ludności Polski*. Raport Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość”, „Życie i Nowoczesność” 1981 nr 559.
6. Por. Notatka w sprawie liczby wcześniejszych emerytur, Departament Ubezpieczeń Społecznych, Ministerstwo Pracy, Płac i Spraw Socjalnych, 26 listopada 1983.
7. *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 1984*.
8. Zob. M. OKÓLSKI, B. PUŁASKA, *Trendy i wzorce umieralności w Polsce w okresie powojennym*, „Studia Demograficzne” 1983, nr 2.
9. Prezentowane tu prawdopodobieństwa perspektywiczne oznaczają szansę zgonu w ciągu określonej liczby lat w odniesieniu do osób będących dokładnie w określonym wieku; np. 20, 40 oznacza prawdopodobieństwo zgonu w ciągu nadchodzących 20 lat w odniesieniu do osób, które w danym roku kalendarzowym ukończyły 40 rok życia. Dla uproszczenia przed przecinkami nie umieszczono zera.
10. Warto podkreślić, że na zmiany ex dotyczące młodszych roczników wpływały przeciwstawne tendencje spadku lub stabilizacji umieralności w najmłodszych grupach wieku oraz wzrostu umieralności w starszych grupach wieku.
11. Por. M. OKÓLSKI, B. PUŁASKA, *Umieralność w Polsce w okresie powojennym według przyczyn zgonów*, „Studia Demograficzne” 1983, nr 3.
12. Źródło: *Trwanie życia i umieralność według przyczyn w latach 1976—1981*, Warszawa 1983.
13. Zob. np. I. JACYNA, *Woda na receptę*, „Życie Warszawy” 1984, nr 41, oraz *Program ochrony zdrowia i pomocy społecznej na lata 1986—1990* (studium przedplanistyczne), Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej, Warszawa, kwiecień 1984.
14. Zdaniem Juliana Aleksandrowicza, zanieczyszczenia studni na wsi polskiej są przyczyną tego, że „rak żołądka wśród ludności wiejskiej osiąga najwyższe wskaźniki na świecie”. Por. *Czy cywilizacja euro-amerykańska podzieli losy cesarstwa rzymskiego*, w: I. POLLO I J. OHME (red.), *Chemiczne zagrożenie środowiska w Polsce*, Politechnika Lubelska, Lublin 1984, s. 15.
15. Zob. np. M. SŁAWKOWSKI, *Oskarżam „Police”...*, „Prawo i Życie” 1982, 30 października, oraz S. CIEPŁY, *Raport o służbie zdrowia*, „Gazeta Krakowska” 1982 nr k6. Na temat katastrofy ekologicznej w skali całego regionu zob. Podstawowe uwarunkowania społeczno-gospodarcze województwa katowickiego założeń programowych wydobywania węgla oraz produkcji energii elektrycznej i ciepłej do roku 1990. Wojewoda Katowicki, Katowice, czerwiec 1983.
16. Por. M. OKÓLSKI, *Dynamizm ludnościowy Polski w latach 1971—1990 i jego uwarunkowania*, Warszawa 1981.
17. Mam na myśli badania prowadzone przez mgr B. Pułaską-Turyń w ramach problemu węzłowego 11.5.
18. Por. M. HOFFMAN, *Głos w dyskusji. Protokół z 14 posiedzenia plenarnego Rządowej Komisji Ludnościowej*, „Biuletyn RKL” 1982 nr 32.
19. Zob. E. DOLNY, *Społeczno-ekonomiczne problemy dojazdów do pracy*. „Rozprawy Uniwersytetu im. M. Kopernika”, Toruń 1983.
20. Por. T. LIJEWSKI, *Dojazdy do pracy w Polsce*, Warszawa 1967.

RAPORT O STANIE ZDROWIA POLAKÓW

21. *Polityka społeczno-gospodarcza po V Plenum KC PZPR* (Zespół doradców I Sekretarza KC PZPR), „Przegląd Techniczny” 198, nr 24.
22. Por. np. B. GWIAZDOWSKI, *Wyniki badań radioaktywności materiałów budowlanych i pomiarów dawek wewnątrz budynków mieszkalnych*, maszynopis nie opublikowany, Warszawa 1980, oraz J. PENSKO, *Ocena skutków biologicznych narażenia ludności na promieniowanie jonizujące w budynkach mieszkalnych*, maszynopis nieopublikowany, Warszawa 1980.
23. Zob. na ten temat: M. SOKOŁOWSKA, *Health as an Issue*.
24. Por. J. NOFER i współautorzy, *Wpływ środowiska pracy oraz czynników pozazawodowych na stan zdrowia pracowników i ich zdolność do pracy*, w: *Aktualne i perspektywiczne problemy zdrowotne*, „Polska 2000”, Wrocław 1975.
25. Zob. H. GIZIŃSKA, *Wypadki drogowe w Polsce w 1980 r.*, Warszawa 1981.
26. Por. np. D. BASZKIEWICZ, *Bać się szklanki mleka, kromki chleba*, „Przegląd Techniczny” 1984, nr 4; Raport o stanie zdrowia ludności wiejskiej, Instytut Medycyny Pracy i Higieny Wsi, Lublin 1982; Z. KRZYŻANOWSKA, *Musimy się wyżywić zdrową żywnością*, „Trybuna Ludu” 1983, nr 201; *Toksyczne warzywa w śląskich ogródkach*, „Życie Warszawy” 1981, nr 157; *Program ochrony zdrowia*, oraz Z. STRZELECKI, *op. cit.*
27. Por. Z. STRZELECKI, *op. cit.*
28. Por. badania Instytutu Żywności i Żywienia (cyt. za Z. STRZELECKIM, *op. cit.*).
29. Zob. L. FRĄCKIEWICZ, *Polityka ochrony zdrowia*, Warszawa 1983.
30. Źródło: L. FRĄCKIEWICZ, *Polityka ochrony zdrowia*, oraz *Rocznik statystyczny 1983 GUS*, Warszawa 1984.
31. Por. np. Program ochrony zdrowia...; K. LEMIESZEK-CHODOROWSKA, *Zawartość azotanów i azotanów w krajowych przetworach mięsnych*, „Roczniki PZH” 1980, nr 1; W. WARDAS i współautorzy, *Zawartość azotanów i azotanów w mineralnych wodach stołowych, w wodach gazowanych oraz w napojach smakowo-aromatycznych*, „Roczniki PZH” 1981 nr 3, oraz J. NOFER i współautorzy, *Wpływ środowiska*.
32. Por. np. *Program ochrony środowiska* W. B. SZOSTEK, B. CYBULSKA, *Niektóre zagadnienia zdrowotne na tle kształtowania się struktury spożycia żywności w Polsce w: Problemy zdrowotne Polski*, „Polska 2000”, Wrocław 1978, oraz M. HOFFMAN, *Głos w dyskusji*.
33. Por. np. B. BENJAMIN, *Smoking and Health*, referat na seminarium (jak w przypisie 2).
34. Szerzej na ten temat por. M. OKÓLSKI, B. PUŁASKA, *Recent Mortality Patterns and Trends in Poland*, The University of Warsaw, Warszawa 1982.
35. Por. np. K. MARKIEWICZ, *Papierosy a zdrowie*, Warszawa 1980; J. STASZEWSKI i współautorzy, *Zmiany spożycia papierosów wśród kobiet*, „Zdrowie Publiczne” 1976, nr 1, oraz W. KONDRAT, *Status społecznozawodowy matki a poziom i struktura umieralności niemowląt*, maszynopis nie opublikowany, Warszawa 1980.
36. Zob. H. GIZIŃSKA, *Wypadki drogowe*.
37. Por. np. E. ROSSET, *Demografia Polski*, t. II, Warszawa 1975.
38. Szerzej na ten temat por. M. OKÓLSKI, B. PUŁASKA, *Recent Mortality Patterns*.
39. Por. np. A. ŚWIĘCICKI, *Niektóre problemy alkoholizmu wśród młodzieży*, w: *Wybrane zagadnienia patologii społecznej*, Warszawa 1975; W. MARKIEWICZ, *Osiem i pół na głowę*, „Życie Warszawy” 1981, nr 31; W. KONDRAT, *Status społecznozawodowy matki*, oraz I. WALD i współautorzy, *Raport o problemach polityki w zakresie alkoholu*, Warszawa 1981.
40. Zob. H. WOJDAN-MACHAŁA, *SOS dla oświecenia w szkołach*, „Nowa Szkoła” 1978, nr 7—8. Por. tej samej autorki: *Stan oświecenia sztucznego w zakładach nauczania na terenie kraju*, „Rocznik PZH” 1978, nr 29, oraz *Oświecenie*

sztuczne w liceach ogólnokształcących dużych miast polskich, „Roczniki PZH” 1980, nr 31.

41. Potwierdza tę ocenę Informacja Biura Prasowego Rządu w związku z przyjęciem przez Prezydium Rządu „Programu ochrony zdrowia i pomocy społecznej na lata 1986—1990”. Por. np. *Posiedzenie Prezydium Rządu*, „Życie Warszawy”, 5 lutego 1985.

42. Zob. np. *Czy dbamy o swoje zdrowie. W świetle badań CBOS*, „Rzeczpospolita” 1985, 7 lutego.

43. *Ibidem*.

44. W 1970 r. na każdą złotówkę wydaną na higienę osobistą i ochronę zdrowia przez przeciętną osobę wchodzącą w skład gospodarstw pracowniczych przypadało 40 groszy wydanych na alkohol i 8 zł 87 gr na żywność, a w gospodarstwach chłopskich odpowiednio 96 groszy i 19 zł 27 gr. W 1982 r. odpowiednie relacje były następujące: w gospodarstwach pracowniczych 1 zł 68 gr i 17 zł 19 gr, chłopskich 3 zł i 93 gr i 32 zł i 49 gr. Wydatki na alkohol wzrosły więc w czterokrotnie większym stopniu niż na higienę osobistą i ochronę zdrowia, a na żywność — w 2-krotnie większym stopniu. Stanowi to zjawisko zastanawiające, niezgodne z tendencją obserwowaną w wielu innych modernizujących się społeczeństwach.

45. Podobne czynniki są wymienione w: S. MLEKODAJ i inni, *Spółczeństwo na rzecz własnego zdrowia*, maszynopis nie opublikowany, Warszawa, listopad 1984.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*, s. 9.

48. Ocena ta została sformułowana w: S. MLEKODAJ i inni, *Spółczeństwo*.

49. Por. K. TYMOWSKA, *Systemy finansowania służb zdrowia w wybranych krajach kapitalistycznych i socjalistycznych*, maszynopis nie opublikowany, Warszawa 1983.

50. Por. W. MACIEJEWSKI, A. ZAJCHOWSKI, *Analiza wykonania rocznych planów gospodarki narodowej 1960—1976*, maszynopis nie opublikowany, Warszawa 1980.

51. Por. *Zadecyduje postawa obywateli. 10 lat Narodowego Funduszu Ochrony Zdrowia*. „Życie Warszawy” 1983, nr 45.

52. *Stan zdrowia i ochrony zdrowia; Program ochrony zdrowia*.

53. Por. *Niedostateczna opieka nad matką i dzieckiem*.

54. Por. *Stan zdrowia i ochrony zdrowia*. Szerzej na temat dysfunkcyjności systemu opieki zdrowotnej w Polsce zob. K. TYMOWSKA, C. WŁODARCZYK, *Reforma o ochronie zdrowia i opiece społecznej*, w: *Usługi społeczne*, „Polska reforma gospodarcza”, Warszawa 1984.

55. Por. np. W. FIJAŁKOWSKI, *Ekologia prokreacji*, seminarium KND PAN „Polityka ludnościowa — o dobro człowieka i społeczeństwa polskiego”, Warszawa 1983.

56. *Niedostateczna opieka nad matką i dzieckiem*.

57. Por. M. SOKOŁOWSKA, *Health as an Issue in the Workers Campaign*, w: *Crisis and Conflicts: The Case of Poland 1980—1981*, Warszawa 1982.

58. Por. K. KARWICKA-RYCHLEWICZ, *Piguła*, „Przegląd Techniczny” 1981, nr 24. *O niedoborach zasobów służby zdrowia* zob. też: *Deficyt kadry i sprzętu, i leków*, „Życie Warszawy”, 8 lutego 1985.

59. Zob. K. TYMOWSKA, C. WŁODARCZYK, *Reforma o ochronie zdrowia i opiece społecznej*.

Książki

Ks. Waldemar Chrostowski

PSALMY NOCĄ I DNIEM

Czytelnik polski otrzymał książkę niezwykłą. Od długiego czasu sporo pisze się na temat Biblii, lecz rzadko pojawiają się publikacje umiejące skutecznie przybliżyć dzisiejszemu odbiorcy prawdziwą mentalność biblijną. Dla wielu ludzi Pismo święte pozostaje dziełem z zamierzchłej przeszłości, jego przestanie wydaje się być pokryte patyną czasu, nie pozbawioną naleciałości po odbytych polemikach i sporach. Wprawdzie od wieków Psalmi są modlitwą Kościoła, weszły do brewiarza i liturgii, częściej jednak bywają powtarzane aniżeli rozważane. Trzeba wejść w głęboką osobistą zażyłość ze Słowem Bożym, aby owocnie odkrywać przed innymi jego żywotną aktualność i dynamikę.

Choć tytuł *Psalmi nocą i dniem* jest właściwy, staranna lektura książki prowadzi do wniosku, że jej treść znacznie wykracza poza ramy wyznaczone tytułem. Psalmi są podstawowym twórczym przemysłem, ale ich fundamentalnym punktem odniesienia pozostaje wiecznie aktualne misterium Jezusa Chrystusa. Intencją autora jest nie tyle objaśnianie Psalmów co rozjaśnianie tajemnicy Zbawiciela. Wydobyć chrystologicznego, a więc i chrześcijańskiego sensu Psałterza stanowi bodaj najcenniejszą zaletę książki Paula Beauchampa.

Ci, którzy chętnie włączają Psałterz do skarbcza Kościoła nie zawsze zadają sobie trud uwrażliwienia chrześcijanina na rzeczywiste wartości starotestamentowych modlitw. Autor wykazuje, że Psalmi nadal powinny być odmawiane, ponieważ możliwe jest utożsamienie się dzisiejszego człowieka ze starożytnym Psalmistą. W Psałterzu odnajdujemy autentyczny realizm ludzkich przeżyć wyrażony w modlitwie. *Gdyby stawką modlitwy psalmicznej był los niewinnego, który już dawno zniknął, Psałterz byłby tylko archiwalną martwością. Do powstania tych modlitw przyczyniły się zapewne pojedyncze przypadki,*

*ale słowa ich opisu kryją uniwersalną prawdę. Czyż inaczej jest w naszym życiu? Ostateczna prawda naszego życia ukrywa się pod osłoną pozorowanego przypadku. Zgłębiając biblijne księgi uczymy się rozumieć własne życie (s. 69). Bogactwo Psalterza ujawnia się wtedy, gdy chrześcijanin zdecyduje się odejść od przeżywania wszystkiego w samotności i włączy się do rzeszy spadkobierców wiary Abrahama. Jego sytuacja jest w gruncie rzeczy podobna do sytuacji Psalmistów, którzy pamiętali słowa, a nie zdarzenia (s. 13). Psalmi nie stawiają sobie za cel relacjonowania faktów, aczkolwiek i te w nich spotykamy, lecz są wyrazem wiary oczyszczającej się w trudnych sytuacjach. Powstawały w kontekście zagrożenia i nieszczęścia. Dawny człowiek, wychodząc zwycięsko spośród przeciwności, nie był już taki sam jak przedtem. Psalmi są owocem wewnętrznej przemiany. Ten aspekt jest o tyle znaczący, że dziełko francuskiego jezuita powstało z myślą o chorych oraz o tych, którzy codziennie ocierają się o ludzkie cierpienie (s. 6). Modlitwa psalmiczna pokonuje wąskie ramy czasu i przestrzeni i otwiera drogę ku rzeczywistej solidarności cierpiących. Autor ma na myśli solidarność chrześcijańską, płynącą z wiary w Zmartwychwstanie przemieniającej na wskroś życie wierzących: *nasza wiara w Zmartwychwstanie Sprawiedliwego jest kaleka i mała, jeżeli nie wierzymy jednocześnie, że do Niego należymy, jeśli nie uznajemy grzechu za naszą własność, grzechu, od którego On nas odrywa wyzwalając nas z przywiązania do śmierci. Wiara w Jezusa wybawionego od śmierci i odwrócenie się od własnego grzechu — to ten sam akt (s. 240).**

W dobie polegania na egzegezie krytycznej „Psalmi nocą i dniem” to książka wyjątkowa. Uwzględniając najnowszy materiał komentatorski P. Beauchamp dostrzega niebezpieczeństwa nadmiernego polegania na nim. Jego ilość ocenia jako skutek podejścia, które nazywa „etnologicznym”. Nawiązując do wyników badań krytycznych nie daje się ponieść dywagacjom, które rozstrząsając detale gubią sens całości. Nie rozważa Psalmów „w sobie”, lecz w kontekście całego Pisma świętego, silnie akcentując jego teologiczną jedność. Czytelnik odkrywa wiele treści wspólnych dla Psalterza oraz Ksiąg Rodzaju, Wyjścia, Izajasza, Jeremiasza, Jonasza, Zacharisa. Pieśni nad Pieśniami, Hioba czy Mądrości. Z tą samą swobodą, jaka widoczna jest w odniesieniu do ksiąg starotestamentowych, autor postępuje się *Nowym Testamentem*, cytując obficie *Ewangelię, Dzieje Apostolskie, Listy do Rzymian i Galatów* oraz *Apokalipsę*. Akcentuje spoiwą logikę ksiąg natchnionych i wszędzie obecną perspektywę zbawczą. Osią rozważań jest fakt, że ludzka kondycja Psalmów to również kondycja ziemskiego Jezusa. Dzięki Wcieleniu lektura Psalterza nabiera nowego znaczenia i blasku. Psalmi ukazane zostają jako realna zapowiedź Zbawiciela, zwłaszcza Jego męki i śmierci. *Ewangelia przyniosła i przynosi dobrą nowinę: nieznaną, którego oczekiwałem, przybył. Przybył ten, którego rysopis zapowiedziano (s. 36).*

Chodzi jednak nie o bezduszną zapowiedź, lecz o świadomość solidarności Zbawiciela z ludzkim losem. Właśnie w tym leży przyczyna popularności Psalterza w pismach Nowego Testamentu. Nowy Testament traktuje go nie jako dowód wiarygodności Jezusa, lecz jako świadectwo jego losu. W tym stwierdzeniu, konsekwentnie umotywowanym, należy widzieć godny wnikliwej uwagi wątek książki. Taka lektura pism natchnionych uwalnia od uproszczonych wyobrażeń oraz z martwego i mechanicznego automatyzmu. Autor porusza się *po starotestamentowych ścieżkach, aby znaleźć światło wyjaśniające najtrudniejsze pisma nowotestamentowe* (s. 63), a dokonuje tego przy ustawicznym podkreśleniu nowości i radykalności osoby i misji Jezusa Chrystusa.

W książce P. Beauchampa obserwujemy trzy zasadnicze etapy rozważań. Pierwszy stanowi część I zatytułowana „Psalmy i my” (ss. 9-41). W sposób daleki od ujęć podręcznikowych autor omawia węzłowe zagadnienia hermeneutyki biblijnej, słusznie sprowadzając je do faktu Jezusa Chrystusa jako zasady jedności Pisma. Powtarzanie Psalmów jest modlitwą z innymi, buduje wspólnotę wiary. Pozwala łatwiej znieść życiowe przeciwności, lecz i same Psalmy jawią się wówczas w nowym świetle. Ich recytacja stanowi uobecnienie rzeczywistości orzędzia, które nie pochodzi ode mnie, lecz od Jezusa Chrystusa.

Drugi etap obejmuje części II-IV. Przedstawione w nich zostały wybrane tematy biblijne z podkreśleniem ich spójności i współbrzmienia. Część II, z tytułem „Pieśń błagalna” (ss. 42-77), koncentruje się wokół powracającego w Psalmach wątku błagalnej prośby i na tym tle ukazuje mękę Jezusa jako decydujący etap walki dobra ze złem. Dzięki Psalmom dramat Jezusa może być opisany także od strony Jego prześladowców, jako efekt ich zła. W tym, czego się dopuścili, obnażyli najskrytsze tajniki swego serca. Rozpoznawanie wspomnianych w Psalmach „nieprzyjaciół” prowadzi do stopniowego odkrywania najważniejszego nieprzyjaciela człowieka — grzechu i zła, a w następstwie do otwarcia na rzeczywistość zbawienia. Autor precyzuje dwie biblijne zasady zbawienia: zło jest silniejsze od człowieka — Bóg jest silniejszy od zła. Obydwie powinny być ostrzeżeniem przez próbami złudnego samowyzwolenia i przed powierzchowną walką duchową. Uderza troska, jaką autor przykłada do znaczenia biblijnych obrazów zła i zbawienia (ss. 72-76). Część III, nazwana „Pieśń uwielbienia” (ss. 78-108), eksponuje obecny w Psalmach aspekt uwielbienia, na pozór sprzeczny z wątkiem błagalnym. Trudność tę P. Beauchamp rozwiązuje w kapitalny sposób: obecność błagania i uwielbienia w jednej i tej samej modlitwie wynika ze struktury modlitwy. Uwielbienie, skuteczniejsze aniżeli zwykła afirmacja, stanowi początek modlitwy. Wdzięczne uznanie Boga i świata nie jest niczym innym jak prośbą otwierającą człowieka na przyjęcie nowych darów. Psalterz, zgodnie ze swym hebrajskim tytułem, może

być nazywany „Księgą Uwielbień”. Intonowanie Psalmu jest świadectwem tego, co się wydarzyło, doskonalym wyrazem zbawienia, które wiedzie ku apostołowaniu. Psalmu powstawały jako dziekczynne wotum wysłuchanego błagania. Od początku były naznaczone szczególnym znamieniem łaski. Stawały się przeto wołaniem wspólnoty, która ufała, że zostanie włączona w łańcuch aktów zbawczych. Szczytem uwielbienia jest Jezus Chrystus, *solista par excellence* (s. 102). Część IV, nosząca tytuł „Obietnica” (ss. 109-143), objaśnia do końca, że uwielbienie i błaganie nie stoją na antypodach, lecz uzupełniają się nawzajem i wyzwalają nową energię. Ich dopełnieniem jest Boża odpowiedź, pojawiająca się jako trzeci element modlitwy psalmicznej. Dzisiejszy czytelnik dostrzega mocne historyczne osadzenie Psalmów, szczególnie ich kontekst świątynny, i łatwo rozpoznaje momenty Bożej odpowiedzi wielbione głosem Psalmisty. Lecz nie inaczej dzieje się w naszym własnym życiu, najistotniejszy zaś przejaw Bożej odpowiedzi przypada na moment śmierci; jest nim Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze.

Trzeci etap rozważań stanowi część V, „Psalmi i świat”, podzielona na trzy rozdziały. Autor przechodzi do lektury poszczególnych Psalmów, przy czym wybiera tylko niektóre z nich. Selekcja oznacza przyjęcie określonego kryterium lektury, a to zasadza się na przyzwoleniu na wielopłaszczyznowość rozumienia Psalterza. W rozdziale „Bliskie stwarzanie” (ss. 146-176) P. Beauchamp wyjaśnia, że Psalmi są jednym ze sposobów wyznania *wierzę w Boga Ojca, Stworzyciela nieba i ziemi*. Wybiera cztery utwory: Ps 8, 19, 104 i 139. Mówi się w nich, że kosmos objawia Boga, że stworzenie pozostaje w związku ze swoim Panem. W oparciu o „nieme wołanie” świata dochodzimy doprawdy o „bliskim”, tj. ciągle trwającym, akcie stworzenia. Rozdział nazwany „Odległe stwarzanie” (ss. 176-199) został opracowany na kanwie analizy Ps 136 oraz fragmentów Ps 74 i 89. Wyraża się w nich zbiorowe doświadczenie narodu izraelskiego, który od „opowieści o stworzeniu” przechodził natychmiast do „opowieści o historii”. Sens stworzenia i sens historii są tożsame: historia jest sprawdzianem obietnic stworzenia. Tę część rozważań kończy rozdział „Stwarzanie przyszłe” (ss. 199-208). Z serii wykonywanych w świątyni tzw. Psalmów Królewskich, w których *Izrael jako zbiorowość polityczna obwołując królem swego Boga czi równocześnie Boga Stworzyciela i Boga historii* (s. 199), autor omówił Ps 93 jako najbardziej charakterystyczny dla zobrazowania nadziei i odczuć dzisiejszego człowieka. *Jedną z najbardziej uderzających cech Psalmów świątynnych jest to, że ukazują one podstawowe przymierze stworzenia przemieniające się w oczekiwanie radykalnej nowości przyszłej*” (s. 207). Pamięć o historii i doświadczenia obecne kierują refleksję ku przyszłości, i to ku przyszłości eschatologicznej.

Zwieńczenie Psalterza P. Beauchamp upatruje w Ps 22. Zawiera się nim błaganie i uwielbienie, pierwiastek indywidualny i zbiorowy, wymiar liryczny i epicki, aspekt przeszłości i przyszłości. Rozważaniom nad tym Psalmem poświęcone zostało „Podsumowanie” (ss. 209-248). Mamy tu staranną egzegezę utworu, a następnie jego interpretację. Autor nazywa go „proroctwem pośrednim”, które rozumie w ten sposób: *proroctwo, którego pierwszym przedmiotem jest ówczesna rzeczywistość, los ówczesnych ludzi, ich doświadczenia, poprzez które już przedtem współuczestniczą oni w Chrystusowych cierpieniach i w Jego zbawieniu*” (ss. 227-8). Nieco dalej czytamy: *żaden z Psalmów nie wprowadził na scenę może nie tyle szczegółów, ile konstytutywnych dla danej sytuacji rysów stopniowego zbliżania się śmierci do ofiary* (s. 231). Traktowanie Ps 22 jako prefiguracji Chrystusa ma jednak dwie strony: *Gdy mówimy, że nasz Psalm jest prefiguracją zbawienia, określamy zarazem to, co go dzieli i łączy z ostatecznym zwycięstwem Chrystusa w Jego osobie* (s. 234). Z tego względu zwycięstwo Chrystusa pozostaje mimo wszystko poza zasięgiem Psalmów. Aby odczytywać je w duchu chrześcijańskim, należy wyjść poza nie. Na poziomie Starego Testamentu powinny być odbieralne w świetle prococtwa o Słudze cierpiącym (Iz 52,13 - 53, 12). Ale dopiero męka i śmierć Jezusa odślaniają pełny sens starotestamentowych zapowiedzi. Cierpienie Zbawiciela ukazuje coś z natury Boga, jest znakiem doskonałej harmonii między stworzeniem i zbawieniem.

Książka P. Beauchampa w wielu miejscach zaskakuje nieoczekiwanymi konkluzjami. Odznacza się solidną teologią, przywiązaniem do tradycji Kościoła i uwzględnianiem najwartościowszego dorobku myśli filozoficznej. Autor nie podaje żadnego odnośnika, nie cytuje żadnej pracy, lecz nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż jego dzieło posiada liczne związki z twórczością myślicieli tej miary co Henri Bergson i Pierre Teilhard de Chardin. Jego wyjątkowość, nasuwająca skojarzenia z biblijnymi przemyśleniami Paula Claudela, polega na doskonałym połączeniu wyników krytyki literackiej, historycznej i redakcyjnej z dobrą znajomością historii Izraela oraz wiedzą na temat biblijnego wyrażania się, wycucia odcieni języka oryginału i egzegezy żydowskiej z niuansami greckiej i łacińskiej wersji Psalterza oraz spostrzeżeniami poczynionymi na kanwie liturgii chrześcijańskiej, głębokiej refleksji z wykładem opartym na najprostszych obrazach. Nie brakuje aluzji do sztuki pozachrześcijańskiej i ikonografii kościelnej. Nad wszystkim dominują doświadczenia nagromadzone w zetknięciu z realnością cierpienia i śmierci.

„Psalmy nocą i dniem” nie są łatwe w czytaniu. Wielopłaszczyznowość rozważań sprawia, że książka wymaga raczej wytrwałej medytacji, a nie zwyczajnej lektury. Autor, najwidoczniej tego świadomy, kilka razy zamieścił pożyteczne streszczenia (ss. 42-43, 103,

120-121, 145, 245-246). Ułatwiają one znacznie zażyłość z jego przemyśleniami.

Tłumacz, M. Figarski SJ, nie miał łatwego zadania, lecz sprostał mu znakomicie. Mimo to nie obyło się bez drobnych usterek. Kilka dostrzeżonych błędów, jeden niezrozumiały zwrot („w zachodzeniu” — s. 142), wreszcie francuska transkrypcja wyrażań hebrajskich, niezbyt czytelna dla polskiego odbiorcy, nie mogą jednak przysłonić niewątpliwych wartości publikacji. Dziełko francuskiego jezuitę, uprzyjętnione nam przez jego współbraci zakonnych, należy uznać za wydarzenie dużej rangi i to nie tylko w wąskim światku specjalistów zajmujących się Biblią, lecz w szerokich kręgach wierzących zainteresowanych solidnym pogłębieniem swej wiary.

Ks. Waldemar CHROSTOWSKI

Paul BEAUCHAMP SJ, *Psalmy nocą i dniem*, Wydawnictwo Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1985, ss. 249.

Tomasz Adamowicz

POLSZCZYŻNA LWOWA

Drugie — nieco rozrzeszone i w podwojonym w stosunku do pierwszego nakładzie — wydanie tej pozycji* wywołało zarówno w środowiskach naukowych jak i wśród czytelników, którzy sięgnęli do książki bez szczególnego przygotowania językoznawczego — wiele zrozumiałych emocji.

Tuż po ukazaniu się pierwszego wydania do autorki, także i do wydawnictwa napłynęły liczne sugestie, propozycje uzupełnienia a nawet prośby, nie tylko o wznowienie tej publikacji, ale i możliwie szersze potraktowanie niektórych rozdziałów. M.in. dotyczących historii ziem południowo-wschodniej Rzeczypospolitej, jej panoramy na tle dziejów politycznych, uwarunkowań narodowościowych i społecznych. Czytelnicy, głównie wychodźcy ze Lwowa, byłego województwa lwowskiego, stanisławowskiego, tarnopolskiego — zaczęli nadsyłać swoje prywatne zbiory, osobiście spisane słowniki, zwroty frazeologiczne. Wszystko po to, by wzbogacając materiał wydawniczy — utrwalić tym samym niezmiernie bogaty, wieloźródłowy pod względem narodowościowym, wyznaniowym, kulturowym i językowym — rozdział z historii kultury polskiej.

Autorka, urodzona we Lwowie, dziś profesor językoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, „lwowski bałak” pamięta z lat dziecińczych. Naukowy krąg jej zainteresowań dotyczy polszczyzny wschodniej, kresowej. Spod pióra Zofii Kurzowej wyszły m.in. publikacje: „Język filomatów i filaretów. Słototwórstwo i słownictwo” (1963), „Język miejski przedwojennego Lwowa” (1979), „Gwara miejska Lwowa” (1981), oraz „Elementy kresowe w języku powojennej” (1975).

Już samo bogactwo materiału faktograficznego w poważnym stopniu zaciążyło na decyzji, co w omawianej pracy powinno się ostatecznie znaleźć. W przypadku koniecznej wybiórczości niełatwo

* Zofia Kurzowa, „Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 r.” PWN, Warszawa-Kraków 1986, str. 551, Wyd. II, 20 tys. egz.

ustrzec się błędu, łatwo popaść w skrajność — od nostalgii po odrzucenie.

Książka bezspornie pretenduje do poważnej pracy naukowej. Można jednak znaleźć w niej wszystko co jest jej plusem i minusem. Zależy jaki czytelnik weźmie ją do ręki.

Problem języka, kultury piśmiennej i ustnej tworzonej w tym języku — jak słusznie autorka daje do zrozumienia — nie da się rozpatrywać, a szczególnie w przypadku podjętego przez nią tematu, bez szerokiego potraktowania problematyki narodowościowo-wyznaniowej. Ruś przyjęła chrześcijaństwo za Włodzimierza Wielkiego w 988 r. z Bizancjum, co oznaczało, że tereny leżące nad Bugiem i Dniestrem znalazły się w obrębie kultury grecko-bizantyjskiej. Religia katolicka przedostawała się na Ruś wraz z polskimi osiedleńcami, dzięki koligacjom rodowym polsko-ruskim oraz misjom dominikańskim. Poczucie tożsamości, czy też w ogóle poczucie narodowe, stało na drugim miejscu po wyznaniowym. Ekspansja kulturowa cywilizacji łacińskiej (zachodniej) zdecydowała, że przyłączony przez Kazimierza Wielkiego w roku 1340 Lwów stał się w następnych stuleciach miastem I kategorii, *civitates maiores*. Znajdował się Lwów w bezpośrednim sąsiedztwie z Akademią Krakowską, później Uniwersytetem Jagiellońskim (rok zał. 1364). W roku 1661 ówczesne Kolegium Jezuickie podniesione zostaje do rangi Akademii (później Uniwersytet Jana Kazimierza).

Wiek XIX był wiekiem złotym w rozwoju kulturalnym i naukowym Lwowa. Powstaje zakład Naukowy im. Ossolińskich (1817), Politechnika Lwowska (1844), Wyższa Szkoła Lasowa (1874), Konserwatorium Muzyczne (1880), Akademia Weterynarii (1881). W roku 1886 organizują się dwie o wielkiej randze naukowej i kulturalnej instytucje: Polskie Towarzystwo Historyczne, Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza, biblioteki prywatne, muzea, m.in. Historyczne Miasta Lwowa, Narodowe im. Króla Jana III. Powstaje także szereg ukraińskich placówek naukowych i kulturalnych.

Liczne ośrodki naukowo-badawcze, dydaktyczne, szkolnictwo średnie i podstawowe — w poważnym stopniu wpływał na kształtowanie się ogólnego oblicza kultury polskiej na południowo-wschodnich kresach Rzeczypospolitej. Niejednorodność polszczyzny uzależniona była od dwóch podstawowych czynników: liczebności elementu polskiego i ukraińskiego oraz prestiżu społecznego jednego z tych żywiołów.

Według spisu z roku 1931, przez niektórych historyków kwestionowanego, ale mimo wszystko jedyne źródła o stanie demograficznym południowo-wschodniej Rzeczypospolitej — w tym okresie, w woj. lwowskim, tarnopolskim i stanisławowskim, na obszarze 55 328 km², zamieszkiwało łącznie 6 208 100 osób. Oprócz dwóch najliczniejszych grup etnicznych — polskiej i ukraińskiej — także

Żydzi (największe ich skupisko we Lwowie) — 32,4 %; Rosjanie (głównie powiat Sanok) — 4,6 %; Niemcy (głównie powiat Sokal) — 4,4 %; 10 tys. Ormian (Lwów i Stanisławów), którzy już w latach 1356-1363 zbudowali we Lwowie swoją pierwszą katedrę oraz Łemkowie, Tatarzy...

Nakładanie się sytuacji wyznaniowej na językową, dominacja cywilizacji łacińskiej nad bizantyjską, pozwalają Zofii Kurzowej zauważyć, że w ciągu dziesięcioleci ulega wzrostowi ludność wyznania rzymskokatolickiego oraz używająca języka polskiego.

Niezwykle ciekawe i przekonujące spostrzeżenia Zofii Kurzowej dotyczą miejsca języka niemieckiego w kresowej trójpolówce językowej. Niemiecki był językiem galicyjskiego handlu, przemysłu i administracji. Jak odnotowuje autorka, atrakcyjność kultury polskiej pozwoliła na stopniowe asymilowanie mniejszości niemieckiej, co w konsekwencji doprowadziło do znacznego wynarodowienia przęznego cywilizacyjnie elementu niemieckiego. Słownictwo niemieckie na trwałe wtopiło się w polszczyznę lwowską, głównie w języku potocznym.

Ludność żydowska na przełomie wieku XVIII-XIX opowiadała się na korzyść języka polskiego. Gdy w roku 1880 na 685 506 galicyjskich Żydów, język polski podało jako swój 415 000, natomiast język niemiecki 246 000 — to w 1910 roku tylko 25 000 Żydów przyznało się do języka niemieckiego jako „własnego”.

Ludność ukraińska, w zależności od województwa, stanowiła raz większość, raz mniejszość. Stosunki najbardziej wyrównane dało się zauważyć w woj. tarnopolskim, z przewagą Polaków (3,8 %); największa liczba Polaków zamieszkiwała woj. lwowskie (57,8 %), najmniejsza woj. stanisławowskie (22,3 %) — wg. spisu z 1931 r.

Jak ostatecznie ów konglomerat narodowościowy, wyznaniowy, językowy zaważył na ogólnym obrazie polszczyzny kresowej? Te właśnie rozdziały książki, dla osób bardziej wtajemniczonych w historię rozwoju polskiego języka literackiego, są niezmiernie cenne. Poszczególne rozdziały (o charakterze wybitnie językoznawczym) dotyczą problemów morfologicznych, fonetycznych, składniowych, frazeologicznych polszczyzny południowo-kresowej. W rozdziale „Dialekt kulturalny Lwowa” autorka analizuje jego cechy charakterystyczne, osobliwości składniowe, słowotwórcze; rozdziały „Lwowska gwara miejska” oraz „Język polski na prowincji” to rozważanie naukowe z pogranicza fonetyczno-fleksyjnego, słowotwórczego i frazeologicznego. Pozostałe rozdziały traktują o historii ziem południowo-wschodnich do roku 1939. Aneksem do tego wydania jest m.in. rozdział „Lwów w latach 1772-1914”.

Zgromadzony przez autorkę materiał (przygotowanie pracy trwało 6 lat, 1975-1980), przedłożony został siedmiu informatorom urodzonym we Lwowie i Stanisławowie, wywodzącym się głównie ze

środków dawnej inteligencji lwowsko-stanisławowskiej. Jaka była ich rola? Po pierwsze, język znali z dzieciństwa, bądź późnej młodości, mogli więc dokładnie zdefiniować znaczenie typowych dla polszczyzny kresowej wyrazów, zwrotów frazeologicznych. Po drugie, w trakcie konfrontacji, dostarczyli autorce żywego „lwowskiego bałaku”.

Ozdobą tej pracy są przytoczone próbki literatury tworzonej w polszczyźnie lwowskiej, słynne dialogi Szczepcia z Tońciem („Szczepko i Tońko. Dialogi radiowe z Wesołej lwowskiej fali”. Wyd. Lwów 1934 r.), zwroty używane przy powitaniach, pożegnaniach, żartobliwe neologizmy, charakteryzujące język Lwowian w warunkach wielojęzyczności jego mieszkańców.

Joj, joj, ta czemu ty nie mówił.

Tak ty przez swoi kubity, to, o poplontacji serca dostał.

A paniuńcia hojch mi die pientys (wysoko się ceni).

Pomieszanie elementów żydowskich „hojch”, niemieckiego „mit die” i polskiego „pięty”...

Żywy język ze wszystkimi swoimi osobliwościami zachował się jedynie w pamięci mieszkańców kresów południowo-wschodnich. Do wielu źródeł pisanych trudno dotrzeć. I tak swoisty zmysł tropiciela pozwolił uczonej odszukać m.in. przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej słownik gwary lwowskiej, zestawiony w 1961 r. przez Czesława Stroncza, lwowianina mieszkającego w tym mieście do roku 1939.

Jak już wspomniałem, wydatną pomoc w zebraniu materiału faktograficznego okazały osoby, które po repatriacji osiedliły się we Wrocławiu, Warszawie, Szczecinie, Zielonej Górze, Gdańsku i dalej — na kontynencie obu Ameryk, w Australii, Wielkiej Brytanii...

Nawiązując do wielu opinii, skłonnych polszczyznę kresową ujmować już jedynie w kategoriach historycznych, autorka pisze: *Celem pracy było zebranie jak największej ilości materiału „żywego, reprezentowanego przez ostatnie pokolenie kresowców, którzy swoją rodzinną mowę pamiętają, a z sentymentu do niej ją notują, ale którzy przesuwają się ku pokoleniu najstarszemu i powoli odchodzą. Dążeniem naszym jest więc zarejestrowanie tego, co ulega zapomnieniu, ginie, staje się historią. Trzeba, żeby to była historia zapisana. Praca ta chciałaby zamknąć i w pewnym sensie podsumować okres w dziejach języka i narodu polskiego tak znamienity, choć skomplikowany i w ocenach kontrowersyjny, ale warunkujący w przeszłości świetność polskiego państwa, chciałaby ukazać życie języka polskiego poza obszarem etnicznym. (...) Pragnie wskazać to, co już osiągnięte, i zapisać to, co skazane na zapomnienie.*

Czy cel został osiągnięty? Dłuższe oczekiwanie na odpowiedź okaże się zapewne zbędne. Należy się bowiem spodziewać, że i po tym wydaniu napłyną do autorki kolejne postulaty i sugestie

z różnych stron kraju, z różnych stron świata. Temat ten — przy obecnym stanie badań — jest niewyczerpany, a zapotrzebowanie społeczne nań ciągle wielkie.

Tomasz ADAMOWICZ

Dialogi

KOŚCIÓŁ OSTRZEGAŁ „SOLIDARNOŚĆ”

Oddając do druku moją książkę pt. „Kościół wobec «Solidarności» i stanu wojennego” nie znałem publikacji Karola Modzelewskiego pt. «Solidarność» w przededniu wojny”, wydrukowanej w ramach drugiego obiegu w kraju, w piśmie „Obecność” nr 12/1985. Byłem w tym czasie już za granicą i dopiero przedruk wypowiedzi Modzelewskiego w „Zeszytach Historycznych” Nr 79 z 1987 roku pozwolił mi się z nią zapoznać.

W połowie listopada 1981 r. usłyszałem od kogoś z kół kierowniczych PZPR, że służbę wojskową w normalnych warunkach można przedłużyć poborowym tylko jeden raz, więc należy się spodziewać szybkich decyzji. Zawiadomiłem o tym Ks. Prymasa Glempa, który zdawał sobie sprawę, że albo władze chcą przedsięwziąć jakiś nadzwyczajny środek, pozwalający na ponowne przedłużenie służby poborowych, albo przekazaną wiadomością chcą przez Kościół wywrzeć nacisk na „Solidarność”. Ks. Prymas dał mi już wcześniej pismo upoważniające do rozmów w sprawach związkowych. W ciągu następnych dwóch tygodni zasłyszana wiadomość potwierdziła się w jeszcze dwóch rozmowach z innymi politykami partyjnymi. Alarmowałem Księdza Prymasa coraz bardziej natarczywie. Ze strony Kościoła zachowano jednak daleko idącą ostrożność, bo nikomu z nas nie przyszło do głowy rozwiązanie w postaci — stanu wojennego. Ks. Prymas miał naturalnie także inne źródła informacji, o których nie musiałem wiedzieć. Dopiero jednak po słynnym spotkaniu „Solidarności” 3 grudnia 1981 w Radomiu zdecydował się na energiczne kroki, by odwrócić nieszczęście. Zwłaszcza że władze dramatyzowały. Na podstawie publikacji Modzelewskiego mogę teraz dokładnie potwierdzić, że spotkania z Wałęsą i doradcami „Solidarności” Prymas odbył w dniach 5 i 9 grudnia 1981 roku. Byłem obecny tylko na pierwszym z tych spotkań, z pewnością dlatego, że wypowiadałem się bez ostonek. Czułem, co się święci. Ks. Prymas nie wiedząc jednak dokładnie, co może nastąpić, w sposób ogólny

ostrzegali przedstawiciele Związku. Ci zaś przekonali Prymasa, że nadzwyczajne pełnomocnictwa Sejmu dla rządu mogą doprowadzić do strajku generalnego. W wyniku tego następnego dnia Episkopat skierował znane pisma przeciw nadzwyczajnym pełnomocnictwom dla rządu — do premiera, marszałka sejmu i klubów poselskich, kierując także pismo do przewodniczącego „Solidarności”. Na spotkaniu tym poruszono także sprawę proponowanej przez rząd Rady Porozumienia Narodowego, ale kwestia ta upadła po drażliwej — z powodu mojego stanowiska — wymianie poglądów. W innych spotkaniach udziału nie brałem. Kościół do końca nie znał pełnej prawdy o tym, co zamierza rząd. Dowodem tego było pierwsze posiedzenie Prymasowskiej Rady Społecznej w dniu 12 grudnia 1981 z intencją stworzenia z niej czynnika pośredniczącego między rządem a „Solidarnością”. Następnego dnia, 13 grudnia rzecz przestała być aktualna.

Karol Modzelewski referuje natomiast spotkanie z Prymasem Polski w dniu 7 grudnia, w którym wzięli udział Ks. Arcybiskup B. Dąbrowski, Ks. Dyrektor A. Orszulik, a ze strony „Solidarności” Lech Wałęsa, Stanisław Wądołowski, Seweryn Jaworski, onże Modzelewski oraz doradcy Komisji Krajowej Tadeusz Mazowiecki i Andrzej Wielowieyski. Karol Modzelewski przedstawił to spotkanie bez większego dramatyzmu, przyznając jednak, że Prymas ostrzegł przed *rozlewem kwi* i powiedział, iż w wystąpieniu Modzelewskiego były „akcenty prorockie”. Kardynał Glemp zdawał sobie sprawę, także z bezpośrednich kontaktów z rządem, że zbliżają się ostateczne decyzje, ale „idea” stanu wojennego nie przysłała mu do głowy.

Jest natomiast w dokumentach Sekretariatu Prymasa Polski notatka z relacjonowanej rozmowy, o której wspominałem na odczytanie we Wrocławiu w 1984 roku, a którą w całości przytoczyłem w mojej książce „Kościół wobec «Solidarności» i stanu wojennego”. Przytoczę ją jeszcze raz, bo Karola Modzelewskiego mocno zawodzi pamięć. Pamięta głównie to, co sam mówił. W dokumentach jest takie oto streszczenie rozmowy:

„1. Uprawiając taką politykę, Panowie, przekroczyliście mandat dany wam przez świat pracy. Jeśli chcecie prowadzić czystą grę polityczną — utwórzcie komitet przy Zarządzie Solidarności, a nie wciągajcie do gry całego Związku.

2. Nie liczycie się z psychologią narodu.

3. Nie uwzględniacie (chyba świadomie) analizy sytuacji międzynarodowej i gospodarczej”.

Historię, także najnowszą, pisze się nie tylko w oparciu o często sprzeczne relacje ustne, ale także w oparciu o świadectwa pozostawione w archiwach. Właśnie takim świadectwem się posłużyłem. Karol Modzelewski nie pamięta, aby Prymas mówił o przekroczeniu mandatu danego przez świat pracy. Nie pamięta także, co mówili jego

koledzy. Niechże więc spróbuje odtworzyć prawdę na podstawie relacji tak licznych uczestników spotkania — z Kościoła i z „Solidarności”. Zamiast tego przypuszcza na mnie atak, tendencyjny i niecisły.

Modzelewskiego denerwuje mój odczyt we Wrocławiu, że nie powiedziałem o stanie wojennym ani o pełnomocnictwach specjalnych dla rządu, a tylko, „że coś podobnego może nastąpić”. Powiedziałem dokładnie to, co wiedział Kościół. Świadome niedyskrecje z kierownictwa partii do Kościoła nie sięgały aż terminu „stan wojenny”. Tylko Modzelewski może przypuszczać, że politycy tak się odsłaniają. Mogę też zapewnić, że trzon kierownictwa partii i ludzie z nim związani dobrze wiedzieli, co ma nastąpić. Byliby lekkomyślni stawiając kropkę nad i. Zwłaszcza, że chodziło o rozwiązanie wojskowe. Procedurę konstytucyjną ominięto, bo była dużo niebezpieczniejsza niż stan wojenny. Przecież sama „Solidarność” mówiła, że spowodowałaby strajk generalny. A Modzelewski dziś skandalizuje, że przyjęto rozwiązanie pod osłoną nocy, a nie Sejmu. To prawda, ale chodziło o zmniejszenie ilości ofiar. A z rozwiązaniem wojskowym, ze względu na koniec służby poborowych, rząd nie mógł już czekać. Być może mógł jeszcze poczekać na rozwiązanie polityczne. Tego i Modzelewski i ja życzylibyśmy sobie najbardziej.

Modzelewski przyznaje miarkujący wpływ Kościoła na „Solidarność”, ale zna tylko jedną wypowiedź Kardynała Wyszyńskiego w tej sprawie. Niechże więc sięgnie do opublikowanych świadectw, choćby w pracy Ks. Bronisława Piaseckiego „Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia”, czy w publikacjach biograficznych o Kardynale Wyszyńskim. Nie uwzględniono jego ostrzeżeń, co spowodowało, że stałemu oporowi władz „Solidarność” przeciwstawiała nowe żądania, co musiało doprowadzić do katastrofy. Jedyne istotne pytanie brzmi: czy był punkt, w którym Związek chciał i mógł zaprzestać naporu i przejść do wewnętrznej konsolidacji. Obejście kierowniczej roli partii było iluzją. Program władzy samorządów drugą. Interwencję w Czechosłowacji wywołała w dużej mierze wolność środków przekazu. Utrata Polski byłaby dla „obozu” równoznaczna z utratą całej Europy wschodniej. Przypuszczenie, że ktoś się na to zgodzi, było dziecinadą. O polityce decyduje siła. ZSRR był i jest nadal supermocarstwem. Przywódcy polityczni „Solidarności” nie uwzględnili tego i ponieśli klęskę, a teraz chcą literalnie bronić całej swojej linii. Pozostawie to bez komentarza. Dramat polega na tym, że chodziło im o niezależność i demokrację w Polsce. Drogę do tych wielkich celów wyobrażali sobie jednak żenująco naiwnie. Dziś więc powinni być skromniejsi. Między drogą czysto związkową, czyli ciągłym żądaniem zwyczajki płac i innych świadczeń, a drogą ciągłych żądań politycznych, teoretycznie istniała możliwość szkolenia kadr, tworzenia realnego programu i stosowania konstruktywnej krytyki. Wobec słabości partii

i państwa miała ona pewne szanse, ale nie za wielkie. Zmiany w „realnym socjalizmie” są możliwe i już następują. Teoria niereformowalności jest sprzeczna z doświadczeniem historycznym. Szanse ma jednak ewolucyjna, a nie rewolucyjna strategia. Z pokorą wyznam, że nie mogę udowodnić, iż w 1981 roku ostatecznie się „Solidarności” było możliwe. Sam Modzelewski pisze, że po spotkaniu w Radomiu i reakcji władz na przyjętą tam linię „nie wszyscy pojęli, że zapowiadało to w najbliższym czasie czołgi na ulicach”. Niczego też nie zmieniono po perswazjach Prymasa Glempa. Zdumiewa mnie Modzelewski, wiedzący, jak wynika z jego słów, o charakterze zagrożenia i mówiący — bój to będzie ich ostatni.

Nie jest prawdą twierdzenie Modzelewskiego, że ktoś z Sejmu mówił mi, że w drugiej połowie grudnia „będzie po wszystkim” i będę mógł wyjechać za granicę. Prawdą jest natomiast, że na spotkaniu 5 grudnia u Prymasa Glempa alarmowałem, że czasu jest coraz mniej i optowałem za cofnięciem się Związku, a nawet rozważaniem warunków wejścia do Rady Porozumienia Narodowego. Uważałem, że była to ostatnia droga do uratowania „Solidarności”. Decyzję o moim wyjeździe do Francji podjął już w stanie wojennym, chyba 20 grudnia, jeden z członków Biura Politycznego i sekretarza KC. Wiązała się ona z wprowadzeniem skrótów do mojej biografii Kardynała Wyszyńskiego. Postanowiłem je dokonać w związku z wprowadzeniem stanu wojennego i nieprzeszkodzeniem dalszej pośredniczącej misji Kościoła, w której brałem udział. Modzelewski opiera się na nieścisłych plotkach lub tekstach nie autoryzowanych. Dzień 13 grudnia zaskoczył mnie tak jak i jego. Ale rzeczywiście myślałem, że do Bożego Narodzenia „będzie po wszystkim” i mówiłem o tym Ks. Prymasowi. Mógł on mieć jednak inne informacje i nie brać pod uwagę moich. Zwłaszcza że władze wycofały z sejmu ustawę o nadzwyczajnych pełnomocnictwach dla rządu. Zgadzam się z Modzelewskim, że rozwiązanie wojskowe implikowało zaskoczenie. Ostatnie ostrzeżenia rządu przez Kościół stanowiło żądanie wycofania się z uchwał radomskich. Potem była już cisza przed burzą. O stanie wojennym zawiadamiał Ks. Prymas 13 grudnia o świcie członek Biura Politycznego i sekretarz KC Barcikowski w towarzystwie gen. Oliwy. Kierownictwo partii brało czynny udział w podejmowanych decyzjach. Teoria spisku generałów jest uproszczeniem. Planowano przecież także zawieszenie partii, obok „Solidarności”, ale to „nieźle” rozwiązanie nie przeszło. W sumie wszyscy dysponujemy wiadomościami fragmentarycznymi. Lepiej je kompletować niż prowadzić polemiki i szerzyć plotki personalne. Modzelewski napisał: „Nic nas nie rozgrzeszy z odpowiedzialności za to, że daliśmy się zaskoczyć i dopuściliśmy do zaskoczenia Związku”. Mogę go pocieszyć. Była to bowiem *felix culpa*. Inaczej doszłoby do strasznych ofiar. Kościół już od wiosny 1981, od kryzysu bydgoskiego

KOŚCIÓŁ OSTRZEGAŁ „SOLIDARNOŚĆ”

przestrzegął przed przelewem krwi. Jest zastanawiające, jak mało uwagi poświęcają mu niektórzy laicy i liberalni politycy polscy. „Solidarność” pozostanie jedną z wielkich tradycji Polaków, m.in. dlatego, że nie rozlała krwi polskiej.

Andrzej MICEWSKI

P. S. Cała polemika ze mną staje się śmieszna w świetle „rewelacji” b. płk. dypl. R. J. Kuklińskiego ogłoszonych w 4/1987 n-rze „Kultury”. Twierdzi on, że sama „Solidarność” była od początku ostrzeżona. Jest to nie do wiary, ale możliwe. W tym świetle późniejsze przestrogi Kościoła były najśluszniesze. A nawet słynne kazanie Kardynała Wyszyńskiego z 26 sierpnia 1980 roku nabiera nowej wymowy. W odświeżeniu wydarzeń historycznych daleko zaś do ostatniego słowa.

A. M.

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
Marek JUREK, Ave Crux!	7
Droga Kościoła w Polsce Ludowej	16
Stanisław GRYGIEL, „Jestem posłał mnie do was”	27
Andrzej MICEWSKI, Założenia i szanse nauki społecznej Kościoła	52
Aleksander HALL, Ideowe podstawy myślenia politycznego w Polsce	65
O. Stanisław TUREK, OSPPE, Pielgrzymowanie	75
Ks. Daniel OLSZEWSKI, Polski antysemityzm w czasie okupacji i po wojnie?	85
Z TEKIJ LITERACKIEJ	
Maria Kuncewiczowa do męża	96
Z TEKIJ POŚMIERTNEJ	
Henryk KRZECZKOWSKI, Mark Twain	99
HISTORIA	
O. Jan PACH, OSPPE, Droga Maryjna Prymasa Tysiąclecia	111
Ks. Andrzej GAŁKA, Arcybiskupi warszawscy i ich związek z Jasną Górą w II połowie XIX wieku	127
RAPORTY	
Doc. Dr hab. Marek OKÓLSKI, Raport o stanie zdrowia Polaków	137
KSIAŻKI	
Ks. Waldemar CHROSTOWSKI, Psalmy nocą i dniem	155
Tomasz ADAMOWICZ, Polszczyzna Lwowa	161
DIALOGI	
Andrzej MICEWSKI, Kościół ostrzegał „Solidarność”	166
	171

IMPRIME EN FRANCE

*sur les presses de l'Imprimerie de Busagny
2, rue des Pâtis, 95520 Osny*

