



znaki

zastu

KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY



8° P 8574

znaki czasu

KWARTALNIK
RELIGIJNO
SPOŁECZNY

3/1986



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 (US \$ 30)

pocztą lotniczą FF 260 (US \$ 37)

Cena pojedynczego egzemplarza FF 55 (US \$ 8)

Aleksander Gella

POLSKA — SPOŁECZEŃSTWEM ZAGROŻONYM

Referat na Sesji Plenarnej Kongresu
Kultury Polskiej w Londynie
14-20.IX.1985 r.

Wraz z końcem XX wieku cywilizacja zachodnia wkracza w epokę zwaną „po-przemysłową”. Obserwuje się schyłek materialistyczno-konsumpcyjnych ideologii i postaw, których bronią jeszcze kapitalistyczne i komunistyczne establishmenty. Na Zachodzie i Dalekim Wschodzie uważa się, że epoka tranzystorów dobiega końca. Nauka i technika zaczyna się koncentrować na badaniach podstawowych i aby stworzyć nowy etap ludzkości, skupia się na rozwoju technik laserowych, tworzeniu biokomputerów i systemów przetwarzania informacji. Nowe problemy stwarzane przez postęp technik genetycznych i biochemię z jednej strony, a zagrożenie środowiska i walka o panowanie w kosmosie z drugiej, osłabiają sens dawnych podziałów politycznych. W rezultacie niszczenia więzów z grecko-rzymskimi korzeniami kultury europejskiej i upadkiem wykształcenia ogólnego powstają nowe bariery społeczne. W świadomości społeczeństw bardziej rozwiniętych tzw. „realny socjalizm” przegrał w ekonomicznej konkurencji z kapitalizmem, zaś kapitalizm, aby istnieć, wprowadził socjalizującą koncepcję „welfare-state”. Nowi milionerzy-właściciele i managerzy środków masowego przekazu — żerując na młodzieżowych gustach i pajdokratycznych nadziejach — manipulują demokracjami. Współczesna technotronika przybliży społeczeństwa zaawansowane do Huxleyowskiej wizji świata, podczas gdy totalitaryzm starego typu ma szanse już tylko w bardzo zacofanych społeczeństwach.

Na tle tych wielkich przeobrażeń, smutno wyglądają polskie

spory społeczno-polityczne prowadzone wokół XIX-wiecznych alternatyw kapitalizm-socjalizm, marksizm-liberalizm.

Nadchodząca epoka wymaga od nas szerszych wizji, a przede wszystkim, dyscypliny i umiejętności gry politycznej, co najmniej na taką skalę, na jaką zdobyli się Niemcy i Japończycy po II Wojnie Światowej. Wymaga również zolności do kompromisu, pracowitości i wielkiego poczucia odpowiedzialności. Tym bardziej, że Polska znalazła się w sytuacji kryzysowej tak niszczącej, iż wydaje się zabijać nawet instynkt samozachowawczy narodu.

Zagraniczni dziennikarze i turyści widzą w Polsce jedynie jeszcze nie załamana powierzchnię życia. Widzą na przykład, że zamożni, nie tylko nomenklatura, mogą kupować w prywatnych kioskach banany i pomarańcze. Nie widzą natomiast, jak żyje duża część milionowej rzeszy emerytów, którzy muszą przeżyć cały miesiąc za 6-8 tysięcy złotych. Mogą także odnotować zjawisko totalnej korupcji. Nie mogą natomiast, bez pełniejszego zapoznania się z problemami krajowymi, zrozumieć, iż stoimy w obliczu wszechogarniającej katastrofy. Jeszcze Polsce daleko do Etiopii czy Sudanu, ale nasze możliwości transportowe kojarzą się nam z tamtymi. Tam tysiące umierają z głodu, ponieważ dostaw żywności wyładowanej na wybrzeżu nie ma czym przetransportować w głąb kraju. U nas niewydolność transportowa nie tylko marnuje poważną część produktów rolnych, ale także powoduje ogromne przestoje w zakładach przemysłowych. Tak więc jedni marnują dni czekając na dostawy, a drudzy stoją bezsilni przed środkami transportowymi, dla których brak dewiz na zakup części wymiennych.

Szpitalnictwo polskie znajduje się już w stanie określanym przez lekarzy jako „poziom lazaretów polowych”. Do aparatury urządzeń klinicznych pochodzących z darów zachodnich brak wymiennych części, odczynników itp. Kryzys polski z jednej strony, a sankcje nałożone na Polskę z drugiej, zahamował również rozwój nauki niemal we wszystkich dziedzinach. Bowiem nie tylko nie ma za co kupować zużytych części aparatury badawczej w pracowniach nauk przyrodniczych, ale nie sprowadza się pism naukowych, za które trzeba płacić w dewizach. Zerwanie stałego kontaktu z nieustannym postępem w nauce i technice Zachodu staje się klęską narodową, z której ani tu, ani tam nie zdają sobie, albo nie chcą w pełni zdawać sobie sprawy politycy.

Polska jest społeczeństwem zagrożonym w trzech płaszczyznach życia narodowego. Użyłem tu zwrotu niepoprawnego językowo, ponieważ Polska — to nie tylko społeczeństwo polskie. Ale mówiąc dziś o zagrożeniu społeczeństwa polskiego, nie wydaje się ani słusznym, ani możliwym przedstawienie jego zagrożenia w oderwaniu od zagrożenia bytu państwowego oraz ekologicznego zagrożenia samej polskiej ziemi. Dlatego używam słowa społeczeństwo

w szerokiej konotacji, to znaczy w jego relacjach zarówno z państwem, jak i środowiskiem naturalnym.

1° Zagrożenie polityczno-ekonomiczne może prowadzić do przerwania samej kontynuacji państwowości polskiej.

2° Zagrożenie społeczne, czyli rozkład fundamentalnych struktur społecznych i dalsze procesy z tym związane mogą doprowadzić do powolnej przemiany narodu w etniczną masę.

3° Zagrożenie ekologiczne zagraża zarówno całej przyrodzie jak i zdrowiu całego społeczeństwa polskiego.

Wprawdzie wygłoszony tu referat poświęcony jest zagrożeniu społeczeństwa polskiego, jak to podkreśliłem w tytule, ale zaczynam od zagrożenia bytu państwowego, gdyż byłoby bardzo nieodpowiedzialnym ryzykiem — przynajmniej w naszym polskim wypadku — oddzielanie sprawy rozwoju narodowej społeczności od istnienia bytu państwowego. Jeśliśmy przetrwali jako naród stuletni okres rozbiorów, to pamiętajmy o cenie, jaką zapłaciliśmy, to jest o skurczeniu się polskiego stanu posiadania na wschodzie i zachodzie, o przyhamowanym udziale w światowym rozwoju nauki i kultury oraz o daninie krwi, którą beznadziejnie płaciło niemal każde porozbiorowe pokolenie. Wielu może zapytać, na czym polega obecne zagrożenie polskiego bytu narodowego?

Pewien cynik, z jednego z zachodnich establishmentów, o dużym wtajemniczeniu politycznym, powiedział mi przed laty w prywatnej rozmowie na temat Traktatu Wersalskiego: „Odbudowa Polski była dużym nieporozumieniem...” Przypomina mi się to jak złe *memento*, gdy spotykam się z tak częstym u moich rodaków przekonaniem, że Europa nie może się bez nas obejść, że jesteśmy jej sercem.¹ I ja jestem przekonany, że jesteśmy sercem Europy, ale pamiętam również, iż Europa znakomicie się rozwijała, gdy jej serce było podzielone i gdy radykalnie tłumiono głosy i czyny dążące do zjednoczenia i niepodległości Polski.

W ciągu lat narzucania narodowi polskimu ideologii marksistowskiej, pomimo całego oporu, zostaliśmy w niektórych dziedzinach naszego myślenia politycznego zainfekowani. A jest to infekcja w naszym obecnym położeniu groźna. W związku z pierwszym zagrożeniem samego bytu państwowego przypomnę tylko, iż dość powszechnie i jednostronnie zaczęliśmy po marksistowsku myśleć i pisać o państwie. Przyzwyczajiliśmy się widzieć je jedynie jako „aparatus ucisku klasy panującej”, w tym wypadku tak zwanej „nomenklatury”, której chcemy się pozbyć. Zaczęliśmy wierzyć, że państwo to nic innego, jak organizacja klasy rządzącej dla wyzysku innych klas z pomocą zorganizowanej sity. Nikt nie może zaprzeczyć, że w tej definicji kryje się częśćka prawdy o państwie. Natomiast w zgodzie z marksistami, opozycja często zapomina, iż istnieją pełniejsze definicje państwa. Przypomnijmy więc bodaj klasyczną,

wedle której tworzą je trzy elementy, ludność, terytorium i władza zwierzchnia. Na skutek przyjmowania marksistowskiego myślenia, walcząc z władzą jako aparatem ucisku, zapominamy o tak dla nas ważnym uchronieniu istnienia państwowości polskiej. Słyszymy nieraz gniewne głosy: „lepiej, żeby go w ogóle nie było, niż żeby było folwarkiem komunistów” lub: „lepiej, aby nastąpiła inwazja i otwarta okupacja, niż aby trwał stan obecny...” Takie wypowiedzi świadczą jedynie o politycznym zaciętrzewieniu, a nie o zdolności do politycznej refleksji. Można bowiem walczyć z władzą jako aparatem ucisku, ale pamiętając, iż państwo to coś więcej; że władzę, którą teoria marksistowska utożsamiała z państwem — można zmienić, pokonać lub ograniczyć, unikając jednak katastrofy całego państwa. Na monetach II Rzeczypospolitej czytaliśmy: *Salus Rei Publicae — suprema lex*. Po 1945 olbrzymia większość Polaków uznała PRL za obcy twór, narzucony narodowi, i od tego czasu zaczęto utożsamiać narzuconą władzę z państwem. Jednakże w ciągu powojennego 40-lecia dojrzały już dwa pokolenia, które nie pamiętają innej państwowości niż PRL-owska. Stopniowo także zaczęła się upowszechniać świadomość, że polityczna sytuacja Europy gwarantowana jest przez dwa supermocarstwa, w których interesie leży utrzymanie *status quo*. W tej sytuacji osoby myślące niezależnie zaczęły ostro rozdzielać walkę z ideą opór przeciwko władzy, przeciwko narzuconemu ustrojowi i obcej ideologii, od potrzeby utrzymania bytu państwowego, nawet tego z ograniczoną czy fikcyjną suwerennością. Należy bowiem pamiętać, że łatwiej jest w naszym położeniu geograficznym zostać wymazanim z mapy Europy, niż na nią powrócić. Zapewne dosyć mamy w tej materii doświadczenia historycznego.

Godny zauważenia jest fakt, iż wśród politologów polskiego pochodzenia pracujących na uczelniach zachodnich panowała i panuje raczej zgodna opinia, że nie byłoby rzeczą dla Polski pożyteczną, gdyby ją w obecnym okresie użyć jako detonatora układu politycznego we wschodniej Europie. Niektórzy dostali za wyrażenie takiego poglądu srogie ciągi od emigracyjnych polityków i dziennikarzy. W lipcu 1981 r. Zbigniew Brzeziński napisał: „Proklamowanie destabilizacji Europy jako polityki amerykańskiej specjalnie w obecnych okolicznościach nie byłoby Polsce pomocne”. Po czym dodał: „Istnieją ludzie, którzy przedkładają słowa nad rzeczywistość”.² W obecnej, emocjonalnie chorobliwej atmosferze panującej w Kraju i na emigracji, upominanie się o ratowanie bytu państwowego jest natychmiast interpretowane jedynie jako wołanie o pomoc pośrednio udzielaną aktualnemu rządowi. Polacy zawsze wołają, jak to już w XVII w. zauważył Piotr Skarga — dyskutować rogami, a nie racjami... Ludzi posiadających odwagę cywilną krytycznego myślenia, umożliwiającą nazywanie rzeczy po imieniu, a nie rezygnujących z racjonalno-realistycznego myślenia, obrzuca się często obelgami”.

Mamy przykłady polemicznych napaści na tych, którzy nie poddając się psychozie kłęski mają odwagę mówić czy pisać o błędach czy pomyłkach popełnionych w okresie narodowego zrywu z szesnastu miesięcy 1980 i 1981 roku.³ Jest to niestety smutny dowód pogrzebania przez wpływ marksizmu resztek tradycji polskiej tolerancji politycznej.

A tymczasem, istnienie państwa polskiego jest zagrożone przez tę szczególną sytuację, jaka się wytworzyła w Europie z jednej strony, a przez niszczący całe życie społeczne kraju kryzys ekonomiczny z drugiej strony. Żyjemy w okresie pokojowego uniezależniania się Niemiec. Sukcesy gospodarcze i współpraca obu części dziś podzielonego, a niegdyś największego europejskiego mocarstwa, prowadzą do sytuacji, w których ich zwierzchnicy-protectorzy stają przed pytaniem: czy za cenę zgody lub przyspieszenia zjednoczenia można będzie zrobić z nich własnego sojusznika? „Kto da więcej?” — rozmyślać muszą politycy niemieccy. Związek Sowiecki ma w rękę potężny atut: polskie Ziemie Zachodnie. W imię ogólnych interesów jednoczącej się Europy możemy usłyszeć głosy, że skoro Polacy nie potrafili wykorzystać dla wspólnego dobra ziem, które niegdyś były spichlerzem Rzeszy, ani utrzymać i rozwinąć według europejskich standardów produkcji przemysłowej Śląska, jednego z trzech największych zagłębi przemysłowych kontynentu (po Ruhrze i Donbasie) to czyż nie byłoby rzeczą słuszną powierzyć Niemcom administrację tych ziem? Widmo Polski skurczonej do granic podobnych wielkością, choć nie zarysem, do obszaru Księstwa Warszawskiego i jeszcze bardziej zależnej, niepokoi wielu ludzi śledzących rozwój kryzysu polskiego.

Powszechniej rozumianym, lecz oczywiście po polsku, optymistycznie nie przewidzianym jest niebezpieczeństwo dwu- czy trzyfazowego wcielenia Polski do sąsiedniego Związku Republik... Ten wariant politycznego rozwoju zależy również w dużej mierze od nas samych. To znaczy, czy sami ułatwimy to zadanie supermocarstwu, które jest naszym sąsiadem...? Czy powtórzymy polityczne błędy XIX-wiecznych pokoleń, które wpraw przez ślełą wierność Napoleonowi nie potrafiły zdobyć się na żadną grę polityczną, a następnie straciły szanse stopniowego dźwignia się, jakie dawał im status Królestwa Polskiego, aż zatraciły, tyle bohaterskim co szaleńczym zrywem z 1863, nawet prawo do własnego języka, polskiej szkoły, polskiej organizacji, czym doprowadziły społeczeństwo polskie w rosyjskim zaborze do powolnego, aczkolwiek na tyle widocznego tonięcia w rosyjskim morzu, iż już w 1914 nie mogły się ziszczyć marzenia Piłsudskiego poderwania Kongresówki do czynu zbrojnego.

Nie wygłaszałbym tych kassandrycznych opinii, pozostawiając całe zagadnienie politologom, gdyby nie fakt, że kryzys polityczny i kryzys ekonomiczny, który nad Wisłą i Wartą rozpoczął się w póź-

nych latach 70-tych, rozszerzył swój pierwotny charakter, stając się wielkim kryzysem społecznym w ścisłym znaczeniu słowa. Zaczęło się od wielkich pożyczek udzielonych Polsce przez Zachód, Pożyczki te można by nazwać spóźnionym i nie zamierzonym „Planem Marshalla”, gdyby nie to, że były źle zaplanowane i źle realizowane. Umożliwiły one jednak społeczeństwu bodaj krótkotrwałe „złapanie oddechu”, czyli dały zwykłe ludzkie odprężenie i podźwignięcie się z ucisku pospolitej biedy, przynosząc równocześnie rozluźnienie politycznej presji; możliwe stały się masowe poruszenia, nielegalne, a często jawne porozumienia. W tych warunkach możliwy stał się unikalny w historii ruchów społecznych, a pierwszy w XX-wiecznej Europie nietotalitarny masowy ruch społeczno narodowy.⁴ Jak wiadomo, zaczął się on od walki o wolne związki zawodowe, ale przekształcił się w rodzaj pokojowego powstania, które elektryzowało cały naród pod hasłami ogólniejszymi niż najśmielsze sny jakichkolwiek związków zawodowych na świecie. Nie zamierzam tutaj analizować ani jego powszechnie znanych osiągnięć, ani mniej dyskutowanych złudnych nadziei i pomyłek. Pragnę natomiast zwrócić uwagę na fakt, że po klęsce, którą „Solidarność” poniosła 13 grudnia 1981 roku, nastąpiła wielobiegunowa polaryzacja społeczeństwa, psychoza klęski, żądzy odwetu naturalna u spacyfikowanej młodzieży, a mniej naturalna — bo nie polityczna tylko emocjonalna — u grup przywódczych, których część utworzyła podziemie.

Od tego czasu kryzys ekonomiczny ostro pogłębił kryzys społeczny. Polska stała się społeczeństwem żyjącym nie tylko na kredyt, ale i na niby. Na niby pracujemy, na niby planujemy reformy, na niby podejmujemy trud porozumienia narodowego. A co robimy naprawdę: produkujemy rozpolitykowaną ale nie dokszałconą młodzież, formujemy klasę przedwczesnych emerytów, a korzystając z wolności dyskusyjnej, jakiej nie znaleźliśmy od 1945 r., zajmujemy się legalnymi i nielegalnymi formami manifestowania naszych politycznych uczuć oraz wystaliśmy na Zachód całą rzeszę młodych ludzi, którzy uznali, że po klęsce z 13 grudnia ich energii, wykształcenia, a choćby odwagi już w Polsce nie potrzeba. Ucieszyliśmy tym zawodowych emigrantów, którzy radzi są, gdy przybywa wygnańców, a ubywa energii ludzkiej w ich byłej ojczyźnie. A ponad wszystko udajemy, czy okłamujemy samych siebie, że nie widzimy zbliżającej się katastrofy totalnej. Wychodzimy na ulicę, gdy grozi podwyżka cen, ale nie potrafimy podjąć żadnych masowych działań społeczno-politycznych na wiadomość o wzroście śmiertelności niemowląt, o haniebnym dla narodu a tragicznym dla chorych gwałtownym pogorszeniu się sytuacji szpitalnictwa polskiego, o dwustu tysiącach narkomanów wśród młodzieży, nie buntujemy się przeciwko ogłoszeniu planów szkodliwej reformy szkolnictwa, nie protestujemy, gdy uchwała sejmowa informuje nas, że degradacja środowiska natural-

nego na obszarach zamieszkałych przez 30 % ludności kraju nosi znamiona klęski ekologicznej.⁵ Nie podnosimy zbiorowego krzyku na widok rozsypujących się zabytków, wymierających lasów, czy choćby tylko żółtej cieczy płynącej z kranów wielu miast polskich.

Tę bezsilność, brak inicjatywy i powszechne zniechęcenie wszystkich do wszystkiego wiąże się z rozkładem infrastruktury społecznej. Jej rozkład utrudnia porozumienie ludzi nawet na małych lokalnych odcinkach. Odkłada się więc *ad calendas graecas* sprawy, które można załatwić dziś bez czekania na niepodległość, zmianę ustroju, rozwiązanie się Związku Socjalistycznych Republik lub zamienienie Polski na 53 stan Federacji Amerykańskiej. Z tej postawy rodzi się to, co ironicznie nazywa się „polską niemożnością”. Nie zawsze tak było. W ciągu pierwszych 30 lat opierania się władzy i ideologii komunistycznej społeczeństwo polskie bezgłośnie wytworzyło własne struktury społeczne, niezależne od narzuconej mu siatki komórek partyjnych. Były to struktury na różnym poziomie życia społecznego i o różnym charakterze. Oczywiście, najsilniejszą wytworzył Kościół, rzecz zbyt znana, aby ją szerzej omawiać. Wielką rolę odegrały mniej widoczne struktury nieformalne. Proces samoobrony wytworzył je w świecie nauki i techniki, wśród prawników i lekarzy, wśród rzeszy pracowników umysłowych a także — i co najważniejsze — wśród mas robotniczych.

Bez tych nieformalnych struktur, opierających się na podobieństwie przekonań, interesów i wzajemnym zaufaniu, struktur, które rozwijały się w ciągu wielu lat, powstanie „Solidarności” jako potężnego i masowego ruchu nie byłoby możliwe. Naturalnie, nie zapominam o tym, że nie byłoby „Solidarności” bez wydarzenia z 16 października 1978 roku. Przypomnę tutaj, iż ten, który przeszło sto lat wcześniej w poetyckim natchnieniu przepowiedział „słowińskiego”, „ludowego” papieża, apelował także do swych rodaków, aby pamiętali, że nadzieja jest „matką głupich”. Nie chodziło mu o nadzieję w sensie ewangelicznym, lecz politycznym.

Fakt, iż Polak zasiadł na Stolicy Piotrowej, nawet gdyby nie posiadał indywidualności Karola Wojtyły — odurzyłyby jego naród. Jan Paweł II przyczynił się do uratowania Polski przed katastrofą wojny domowej i jej wiadomymi następstwami. Ale niestety, to już nie jego wina, że naród do znowu zakorzenionej w polskim bezmyśleniu nadziei na ratunek, który nadejdzie z Ameryki, dodał drugą: ratunek, który przyjdzie z Watykanu. W polskim optymizmie chrześcijańskie hasła *ora et labora*, skrócono o ostatnie słowo. Modlimy się masowo, a zapominamy o mądrej przestrodze Ks. Piwowarczyka: „Cudów nie ma — pracować trzeba”.⁶

Fala poszerzonej wolności wywalczonej w okresie „Solidarności” przyniosła podwyżki płac, pięciodniowy tydzień pracy i zahamowanie podwyżek cen, ale w okresie załamywania się całej gospo-

darki narodowej są to sukcesy pozorne. O konsekwencjach gospodarczych tych „sukcesów” mówią ekonomiści. Moim zadaniem jest wskazać na ich konsekwencje społeczne. Podwyżki płac obejmują głównie grupy najważniejsze dla podtrzymania przestarzałego modelu gospodarczego, to jest tych, których zadowolenie lub bodaj uspokojenie jest sprawą zasadniczą dla rządzących. Kiedy z tego samego bochenka chleba jedni otrzymują więcej, wówczas inni muszą otrzymać mniej, tym bardziej, gdy codzienny wypiek tego chleba maleje. Ludzie starzy i słabi — w tak katolickim od dołu a marksistowskim po wierzchu kraju — stają się coraz bardziej biedni i nieopierzalni. Wywalczone wolne soboty w kraju, w którym sztuka korzystania z wolnego czasu w masach pracujących jeszcze się nie narodziła. Naturalnie, podniosło się spożycie alkoholu i poszerzył się rynek dla tandety kultury masowej skwapliwie upowszechnianej przez polską telewizję, szczególnie w zakresie zapożyczonych z USA podkultury młodzieżowej. Wolne soboty przyniosły największą szkodę młodzieży szkolnej, której stale brakuje podręczników, a którą dawno temu pozbawiono atrakcyjnej i niezależnej organizacji, jaką był, jeszcze w pierwszych latach powojennych, Związek Harcerstwa Polskiego. Wolny czas w połączeniu z upadkiem dyscypliny moralnej i poczucia obywatelskiego tworzy z młodzieży łatwopalną mieszaninę wybuchową, której eksplozjami może kierować każdy, kto ma na to środki.

Wielkie nadzieje i następujące po nich wielkie załamanie nastąpiło po dziesięcioleciach radykalnych przeobrażeń w strukturze polskiego bytu narodowego. Zwrócę uwagę na te tylko, które mają zasadnicze znaczenie dla rozumienia, czym jest Polska w roku 1985 i które są najważniejsze dla rozważań nad polskim kryzysem. Zniesione zostały: arystokracja, ziemiaństwo i dawna burżuazja. Ale to, co stało się z pozostałymi klasami i warstwami, daleko odbiega od modelu planowanego przez burzycieli starego porządku.

Robotnicy: W klasie robotniczej, która w czterdziestoleciu zwielokrotniła swą liczebność, zaszły przemiany, których nie można przecenić. Jest to bowiem klasa, której wypadki z Poznania 1956, Wybrzeża 1970, Radomia z 1976 i ponownie z Wybrzeża a następnie całego kraju z 1980 roku stopniowo dały nową świadomość. Proletariusz polski, któremu wmawiano rolę hegemonu w państwie socjalistycznym, ale zarazem „obcinano rękę”, gdy ta podnosiła się w gniewie, odkrył w okresie „Solidarności”, iż hegemonia jego klasy nie musi być sloganową fikcją, że jeśli będzie inteligentnie kierowana, w pewnych sytuacjach może istotnie decydować o losie całego narodu. „Solidarność” dała robotnikom posmak pełnego uczestnictwa obywatelskiego w sprawach ogólnonarodowych, a obaliła fikcję ich roli internacjonalistycznej. Wszystko to stało się możliwe dzięki kolosalnemu podniesieniu oświaty z jednej strony, a wiejskiemu

pochodzeniu robotników (w 70 procentach) z drugiej strony. Wieś oddając swych synów klasie robotniczej wniosła w nią swoją nieufność do władzy i religijność, niszcząc przez to charakter dawnego proletariatu.⁷ Wielki wysiłek partii, aby Polska stała się państwem robotniczym, nie dał spodziewanego pełnego rezultatu. Słabość tradycji klasy i kultury robotniczej oraz masowy przyptyw siły robotniczej ze wsi do przemysłu spowodowały rozwój klasy robotniczej o charakterze narodowym, a nie internacjonalistycznym.

Chłopi: Można skrótkowo powiedzieć, że w 1945 r. Polska przestała być krajem „pańskim”, jak nas widzieli i nazywali ironicznie cudzoziemcy z krajów mieszczańskich. Cały wysiłek partii zmierzający do sproletaryzowania mas chłopskich nie powiódł się. Jesteśmy bowiem jedynym państwem w bloku zwanym socjalistycznym, w którym upór chłopa, z walną pomocą jednego robotnika — Władysława Gomułki — uratował niezależne gospodarstwa rolne. Niezgodnie z panującą u nas dziewiętnastowieczną ideologią przemysłową, w roku 1983 zatrudnionych w rolnictwie było jeszcze około 5 milionów, a zamieszkiwało na wsi ponad 14,8 milionów.⁸ Stan ten niepokoi wielu ekonomistów, nie tylko marksistowskich. Ale o trwaniu narodu decyduje nie sama ekonomia. Sądzę, iż ratowanie w Polsce warstwy i kultury chłopskiej ma potrójne znaczenie: polityczne, gospodarcze i kulturowe.

Polityczne jest najbardziej oczywiste: najsilniejszy związek z ziemią rodzinną, naturalna awersja do włączania pracy rolnika w system przemysłowej organizacji pracy, awersja przybierająca najrozmaitsze formy obrony przed kolektywizacją. W Polsce dochodzi do tego obrona chrześcijaństwa przed ateizmem religii politycznej. Rezultat tych awersji jest taki, że w Polsce żadna inna część społeczeństwa nie oparła się pokusie korzystania z przywilejów partyjnych w tym stopniu co chłopi. Wśród członków i kandydatów na członków PZPR-u stanowią oni zaledwie 9%.⁹

Ekonomiczne znaczenie chłopskich indywidualnych gospodarstw rolnych rośnie równoległe do zagrożenia środowiska przez wielki przemysł. W samym rolnictwie rodzina chłopska jest najwydatniej pracującym zespołem, którego nie może zastąpić żadna zorganizowana grupa pracująca na zasadach zapożyczonych z przemysłu, a efektywność jej pracy zależy od stosunków i zależności od innych klas społecznych. Chłop wolny, pełnoprawny, posiadający rynek zbytu i możliwość zakupu nowoczesnego sprzętu i nawozów, jest konkurentem nie do pokonania dla wszelkich innych form produkcji rolnej. W epoce globalnego zagrożenia ekologicznego małe gospodarstwa, w konkurencji o jakość produktu, zaczynają wygrywać z wielkimi fermami o charakterze przedsiębiorstw rolnych.

Kulturowe znaczenie warstwy chłopskiej, przeistaczającej się w warstwę nowoczesnych rolników, jest również ważne. Społeczność-

stwo polskie jako całość w sferze kultury przechodzi proces homogenizacji. Podlega mu także rolnik. Ale jak długo będzie panem na własnym skrawku ziemi, tak długo będziemy mieli kontynuację bodaj kilku społecznie ważnych elementów kultury narodowej. Jej uformowanie się, jako systemu wartości, dały wieki pracy na roli, wieki zabiegania o poszerzenie rodzinnego stanu posiadania. Dlatego dziś, w czasach rozpadu rodziny w przemysłowych społeczeństwach, rodzina chłopska ma nieporównywalnie większe szanse przetrwania, gdyż jest „rodziną produkcyjną”,¹⁰ to znaczy rodziną, w której każdy członek krząta się wokół wspólnego dobra i pragnie je powiększyć. Tu praca działa scalająco, w przeciwieństwie do różnych zajęć, zainteresowań i interesów rodziny miejskiej działających odśrodkowo.

Zdrowa „produkcyjna” rodzina chłopska może odegrać wielką rolę w obronie naszej tożsamości narodowej przed zniszczeniami niesionymi tak przez internacjonalizm jak i kosmopolityzm. Niestety, telewizja, prasa i część literatury wprowadza na wieś wulgarne idole i kultury użycia, wyżycia i blichtru.

Inteligencja: Po rozbiciu i wyniszczeniu dawnej inteligencji polskiej,¹¹ w procesach uprzemysłowienia i urbanizacji oraz na skutek umasowienia szkolnictwa wszystkich szczebli pojawiła się nowa inteligencja. Wypełniła ogromnie rozrosłe struktury biurokratyczne we wszystkich dziedzinach życia społecznego. W tej nowej warstwie o starej nazwie dogorywają enklawy dawnej inteligencji zasilone przez jednostki z warstw historycznych, które przestały istnieć po roku 1945.¹²

Nowa inteligencja dominując w biurokracji, szkolnictwie i środowiskach masowego przekazu przez długie lata lansowała nowe wzorce zachowania oraz to, co jest prawdziwym a nie oficjalnym światopoglądem większości jej członków robiących kariery w życiu kulturalnym i społeczno-politycznym: cynizm polityczny i moralny, nastawienie konsumpcyjne, pragmatyczne i materialistyczne, oraz głęboki kompleks niższości w stosunku do tych oficjalnych wyklętych burżui na Zachodzie.

Jednakże niezrozumiałe byłoby odbudowanie Kraju i całe polskie „trwanie” oraz otrzymanie naszej odrębności w bloku, gdyby cała warstwa pracowników umysłowych była w równym stopniu skorumpowana. Istnienie i rozwój Polski Ludowej był rozwojem „pomimo”. Pomimo wszystkich ograniczeń i nonsensów politycznych i gospodarczych, pomimo wszystkich schorzeń społecznych, rozwój ten dokonywał się dzięki „ludziom nieznanym”. Tak nazywam tych cichych bohaterów pracy, którzy sterali życie na uczciwej, solidnej, bezimiennnej pracy, aby ratować to co możliwe, aby dać trwały wkład do społecznego wysiłku. Poza wyjątkami pozostali oni ludźmi nieznanymi, bezimiennymi. Znam inżynierów i urzędników, którzy od 1945 r. dokonywali olbrzymiego wkładu, za który nigdy nie dostali

nagród, odznaczeń, wyróżnień, którzy uznali, że odbudowa Kraju jest obowiązkiem patriotycznym, ale którzy nie zmienili poglądów, nie przyjęli legitymacji partyjnej, a żyli i umierali w cieniu.

W związku z zagrożeniami społecznymi dnia dzisiejszego można się jedynie pocieszać, że wśród nowej inteligencji, podobnie jak w innych warstwach, znajduje się znaczny procent osób, którym nie obca jest tęsknota do wyższych ideałów. I to właśnie dzięki tym tłumionym prze lata tęsknotom nagle widzimy milionowe tłumy ludzi wzruszonych i wiwatujących na cześć Wielkiego Pielgrzyma.

Wydzielałam z inteligencji intelektualistów tworzących dość samoisną podwarstwę, wśród której znalazło się wielu walczących o ocalenie wyższych wartości w przeżywanym przez nas potopie materialistyczno-konsumpcyjnej kultury masowej z etykietką: socjalizm. Rola i postawa intelektualistów w okresie Wielkiej Odnowy daje pewną nadzieję, że nie zawiodą i teraz, gdy wielki kryzys zagraża ogólnonarodową katastrofą.

Partia: Naturalnie „partia” należy do zagadnień politycznych, toteż tutaj ograniczę się tylko do pewnych uwag natury socjologicznej. Jak wiadomo, sam termin jest mylący, gdyż „mono-partia” to klasyczny przykład *contradictio in adiecto*.

Z nielicznej grupy politycznej urosła do prawie 3-milionowej organizacji o charakterze stanu wertykalnie przebijającego wszystkie warstwy ułożone horyzontalnie. Olbrzymi wzrost liczebny zawdzięcza partia z jednej strony rotacji pokoleń, a z drugiej osłabieniu jej totalitarnego charakteru. Należy bowiem pamiętać, że to już trzecie biologiczne pokolenie naszych rodaków w Kraju staje przed wyborem „wstąpić?” „wystąpić?” ... tolerować, sabotować, zwalczać czynnie, biernie? Zostać Wallenrodem, zwykłym zjadaczem chleba, czy cichym męczennikiem? Różne były okoliczności, w których te wybory były i są dokonywane. Czym innym było wyjść z szeregów AK i wstąpić do partii dokonującej mordów na byłych towarzyszach broni w latach 1945-1955, czym innym bez obciążeń wojennych, a po nadziejach przyniesionych przez liberalizację z 1956 roku, powiedzieć sobie „nic o nas bez nas” lub być urodzonym w Polsce Ludowej i w ślad za dziadkiem i ojcem wstępować do partii jako do 3-milionowego towarzystwa poniekąd asekuracyjnego, a poniekąd umożliwiającego bardziej racjonalne czy bodaj śmielsze postępowanie na własnym odcinku pracy. Zwróćmy uwagę, że z tego to ostatniego względu procentowo największą po robotnikach grupę w partii tworzą „inżynierowie, technicy i pracownicy dozoru technicznego”.¹³ Im to posiadanie legitymacji partyjnej często ułatwia swobodę działania.

W latach 1970 przynależność partyjna stała się zjawiskiem tak masowym, że bezpartyjni nie mogli stosować wobec partyjnych tych form ostracyzmu, które istniały w latach 40-tych i 50-tych. Można

w przybliżeniu oceniać, że pod koniec lat 1970 w gospodarce społecznej co piąty pracownik nosił legitymację partyjną.

Zyskując na ilości partia straciła na sile. Jak wiadomo, straciła ją do tego stopnia, że przed ostatecznym rozkładem uratowało ją wprowadzenie stanu wojennego i przejście władz naczelnych przez armię.

W okresie „Solidarności” skurczyła się liczba członków partii o około 600 tysięcy (według danych oficjalnych). Opuszczała ją przede wszystkim młodzież. Już wcześniej, w latach 60-tych i 70-tych szybko zmieniał się skład klasowy jak i zawodowy członków partii. Procent partyjnych z wyższym wykształceniem powiększył się pomiędzy 1960 i 1982 trzykrotnie: z 5,3% do 15,8%.¹⁴ A po przełomowych latach 1980 i 1981 partia gwałtownie się skurczyła i postarzała. Natomiast powiększył się procent członków z większym wykształceniem niż podstawowe, a członków z wykształceniem podstawowym i niepełnym podstawowym poczęło w partii ubywać już od 1960 roku.¹⁵ W latach 1965 do 1982 przynależność osób z wykształceniem podstawowym skurczyła się o 13%, a z niepełnym podstawowym pomiędzy 1960 a 1980 aż o 22,8%.¹⁶ Bez względu na przyczyny, to jest czy te zmiany powoduje upowszechnienie oświaty, czy tylko wydarzenia polityczne, faktem pozostaje, iż partii ubyło członków podatniejszych na indoktrynację i polityczne manipulowanie, a przybyło tych, którzy potrafili lepiej za swego statusu członka partii rządzącej korzystać, czy to w osobistym, czy też społecznym interesie.

Nie należy mylić zmian w poziomie wykształcenia członków partii ze zmianami w grupach zawodowych. W latach 1978-1982 „pracowników na stanowiskach robotniczych” ubyło partii prawie 450 tysięcy, czyli około 30%.¹⁷

Wszystkie te zmiany mają wpływ nie tylko na możliwości i zakres realizowania przez partię jej ogólnych i konkretnych zadań, ale również na jej własne morale. Łatwiej bowiem było zdyscyplinować i zindoktrynować masę niedokształconych członków, niż masę, w której 71,2% składa się z ludzi o wykształceniu większym niż podstawowe, a w tym prawie 16% ma ukończone studia. Wzrost wykształcenia, a tym samym siły klasy robotniczej, okazał się zębny dla siły partii.

Partia jako organizacja masowa a zarazem hierarchiczna, stała się olbrzymią otoczką dla wąskiej grupy o szczególnych przywilejach i uprawnieniach. Powstało dla tej grupy szereg pejoratywnych nazw: od Dijlasy „Nowa Klasa”, poprzez określenie uliczne, „właściciele Polski Ludowej”, „Czerwona Burżuazja”, aż po nowy termin socjologiczny proponowany przez Leszka Nowaka: „Klasa Trójpanów”.¹⁸ Ta stosunkowo wąska grupa, tworzona przez tzw. „Nomenklaturę”, ale poszerzona przez rodziny obejmujące zgodnie z ustawą z 1972 roku zarówno rodziców, osób uprzywilejowanych, jak ich dzieci i wnuki¹⁹

— budzi najgorsze uczucia w całym społeczeństwie łącznie z szeregowymi członkami partii.

Kościół: Po raz pierwszy od czasów średniowiecza siła moralna Kościoła katolickiego stała się potęgą, z którą — najbardziej jej obca poglądami i programami — władza świecka musi się liczyć, tak jakby Kościół w Polsce był legalną partią opozycyjną. Swoją siłę i pozycję polityczną zdobywał Kościół stopniowo, poprzez mękę i upokorzenia. Aż do roku 1956 Kościół zyskiwał tym większą siłę moralną, im więcej był uciskany. Pod przywództwem „Prymasa Tysiąclecia”, który lepiej od rzeszy katolickich intelektualistów rozumiał, że do zwycięstwa nie prowadzą papierowe fortece jajogłowych, ale mobilizacja mas, uchronił katolicyzm polski od „postępowych” nowinek, od protestantyzacji, którą obserwujemy w krajach zachodnich i pierwszy we współczesnym świecie przybliżył Kościół do robotniczych mas. Było to możliwe dzięki — o ironio — rewolucyjnym zmianom. Do czasu II Wojny Światowej robotnik i chłop widział w klerze sojusznika klas posiadających i grup rządzących.²⁰ Zmiana tego widzenia zaczęła się już podczas wojny dzięki patriotyzmowi kleru, który za swą postawę płacił życiem lub więzieniem.²¹ Bowiem po wojnie Kościół stał się najbliższym sojusznikiem uciemiężonych i przeciwnikiem wszyściego, co zagraża interesom narodu. Kardynał Wyszyński w czasach zdominowanych przez brutalną siłę materializmu, korupcji i cynizmu, wybrał jako drogę ratunku... kult Madonny, czyli kobiety, która symbolizuje ideały miłości, dobroci, czystości, poświęcenia i troskliwej opieki macierzyńskiej.²² Zwycięstwo wielkiego Prymasa w grze politycznej możliwe było nie tylko dzięki jego mądrości i odwadze, ale w równej mierze dzięki realizowaniu tego najtrudniejszego z nakazów chrześcijańskich: „miłujcie nieprzyjacioły wasze” — Prymas istotnie traktował swych prześladowców bez śladu nienawiści.²³ A co więcej, okazywał zawsze gotowość do popierania tych akcji rządowych, które uznawał w istniejących warunkach za korzystne dla rozwoju narodu. Bez jego dzieła nie powstałby fenomen „Solidarności”.

Niestety, teraz w okresie rozbicia, dezorientacji i najgłębszego trójwymiarowego kryzysu..., niektóre postawy młodych są zjawiskiem niebezpiecznym zarówno dla interesów narodu polskiego, jak i dla samego Kościoła katolickiego w Polsce. Polski papież, rozmodlone tłumy, robotnicy przy konfesjonalach w strajkującej stoczni i przywódca Solidarności z wizerunkiem Madonny w klapie — wszystko to było wspaniałe, ale uniesienia nawet najszlachetniejsze mijają... W pewnych częściach społeczeństwa pojawiła się erozja postaw patriotycznych, a inne poczęły ulegać zbiorowej psychozie uniemożliwiającej racjonalne myślenie, tak niezbędne w walce politycznej. Masowe nawrócenia wykorzystują także ci, którzy wchodzą do społeczności katolickiej po to, aby nią manipulować. Wiele ... osób czując

poparcie sfanatyzowanej młodzieży, postępuje niezgodnie z intencjami Ojca Świętego i wolą Episkopatu. Parafie jako centra rozdzielcze paczek polonijnych często stają się punktem grawitacji dla chytrosów, którzy ostatnio odkryli w sobie uczucia religijne. W konfesjonałach spowiednicy rozdają karteczki potwierdzające odbycie spowiedzi! Są to objawy groźne. Niestety, nie wszyscy duchowni dorosli do mądrości księdza biskupa Ignacego Tokarczuka, który w 1984 r., w wywiadzie udzielonym pismu *Powściągliwość i Praca*, mówił, iż jest „zdecydowanie przeciwny tworzeniu różnych organizacji z szyldem chrześcijańskim. Po prostu każda teokracja wcześniej czy później Pana Boga kompromituje”, „[...] chodzi o nienadużywanie pewnych symboli religijnych do działań zupełnie świeckich”. „[...] Dziś idealnym rozwiązaniem wydaje mi się całkowity rozdział Kościoła od państwa, ale dokonany w płaszczyźnie życzliwości”.²⁴

Gdyby podobnie myśleli wszyscy duchowni w Polsce, nie obawiałbym się o losy katolicyzmu polskiego, który w tej chwili jeszcze wydaje się twierdzą nie do podkopania...

Wszystkie przypomniane tutaj najważniejsze segmenty struktury społeczeństwa polskiego nie mówią jednak o najistotniejszym podziale politycznym, który dychotomicznie rozdziela zarówno Polaków w Kraju jak na emigracji. Podstawowym kryterium tego podziału jest nasz stosunek do tego, co jest dla nas ważniejsze, walka o ocalenie narodu i kraju, czy walka przeciwko ideologii i systemowi, w których zamknęły nas układy międzynarodowe. Trzeba przy tym pamiętać, że pogrążenie w ideologii komunistycznej, które tak często jest nam wmawiane przez Zachód, dawniej obejmowało tylko drobną część społeczeństwa, a już po Październiku 1956 r. właściwie wyzwolił się z niej cały naród. Natomiast nie możemy się wyrwać z systemu, w który wepchnął nas podział świata dokonany przez supermocarstwa.

Każdy Polak musi sam sobie odpowiedzieć, co jest dla niego ważniejsze: czy bezpośrednie ratowanie 37 milionów rodaków, których narodowe przetrwanie na ich własnej ziemi jest zagrożone, czy też przyjęcie roli samotnego Kamikadze podejmującego próby usunięcia podziału Europy i świata. Bohaterowie tego drugiego wyboru mówią sobie jak niegdyś Piłsudski, „nie chcę dłużej żyć w wychodku” i emigrują lub schodzą w podziemie. Podczas gdy ci, którzy opowiadają się za bezpośrednim ratowaniem społeczeństwa i naszej Ziemi, podejmują najważniejszy w tej chwili trud ratowania Polski od katastrofy.

Przejdźmy teraz do trzeciego zagrożenia społeczeństwa polskiego. Społeczeństwo polskie wie stosunkowo więcej o zagrożeniu politycznym i gospodarczym niż o najpoważniejszym zagrożeniu samego środowiska, jako podstawy naszego narodowego istnienia. Od dawna, z całym poczuciem bezsilności dyskutuje się na emigracji

fakt, iż Polska znajduje się w sferze największego zagrożenia atomowego. Ale dopiero ostatnio zaczęto zwracać uwagę na fakt, iż Polska jest najbardziej ekologicznie zagrożonym krajem Europy, ponieważ z jednej strony nie jest w stanie szybko przekształcić swej struktury przemysłowej, a z drugiej nie posiada środków finansowych na zakup i instalację urządzeń zapobiegających skażeniu środowiska.

Tak w Polsce jak i wszędzie indziej na świecie, ekologowie mają przeciwko sobie dużo potężniejsze lobbys przemysłowe.²⁵ W Polsce ci, którzy podnoszą alarm, uznani bywają za defetystów, na Zachodzie zaś uważa się, że odwracają uwagę od walki politycznej.

28 lutego 1985 r. Komitet Prognozowania Perspektywicznego Rozwoju Kraju „Polska 2000” przy Prezydium PAN, na swym posiedzeniu plenarnym, złożył raport pt. „Społeczeństwo polskie na przełomie XX i XXI wieku”. Na Zachodzie znany jedynie z ogłoszonej w *Kulturze* paryskiej „Notatki” podpisanej przez Prof. Władysława Markiewicza, przewodniczącego Komitetu „Polska 2000” i wiceprezesa PAN-u.²⁶

Dotychczas oprócz artykułów w pismach specjalistycznych i miesięczniku *AURA*²⁷ mieliśmy jedynie wrywkowe opisy zagrożenia środowiska w artykułach prasowych i telewizyjnych oraz alarmujące pogłoski kursujące w lepiej zorientowanych środowiskach naukowych. Do lipca 1985 r., (t.j. dni, w których przygotowałem referat), raport ten nie został ogłoszony. Niemniej wiele dowiadujemy się z „Notatki z dyskusji” o tym, co sądzi zespół uczonych z Komitetu „Polska 2000”, tzn. grupy osób najlepiej poinformowanych o perspektywach Kraju:

„Istnieje konieczność unaocznienia, iż kraj stoi przed dramatycznymi trzema barierami: energetyczną, surowcową i środowiskową...” „Można powiedzieć, że znajdujemy się jako naród u progu generalnej katastrofy narodowej... Nie ma możliwości, aby wszystkie sprawy zaniedbań, sytuacji ekonomicznej, gospodarczej, społecznej, w jakiej się znajdujemy, miały szanse rozwiązania do końca stulecia”. „Muszą nastąpić głębokie przemiany w socjalizmie, które następnie uruchomią wewnętrzne siły narodu. Tego w raporcie nie pokazuje się dostatecznie, a to jest w istocie rzeczy jedyna szansa rozwoju i przezwyciężenia impasu, wyjścia z progu katastrofy, w którym się znajdujemy”.²⁸

A zatem rozwój społeczny i przetrwanie narodu zależy od olbrzymiego a rozsądnego wysiłku nas wszystkich. Jeśli nie znajdzie się dróg wyjścia z kryzysu politycznego, który trzyma cały naród polski w sytuacji „patowej”, jeśli nie zmobilizujemy całej intelektualnej i moralnej energii do olbrzymiej rekonstrukcji naszego życia społecznego i gospodarczego, za rok lub dwa, mówią polscy ekolodzy, będzie na wszystko za późno i dostaniemy najstraszliwszą

lekcję: nie od takich czy innych wrogów wewnętrznych lub zewnętrznych, ale od samego środowiska naturalnego.

Jest już tajemnicą poliszynela, że grozi nam susza, nie okresowa, ale totalna. Lustro wód podziemnych obniżyło się w wielu rejonach Polski. Za przyczynę uważa się nadmierne zużycie wody przez ciężki przemysł i równocześnie wyniszczenie lasów przez opady spalin przemysłowych. Na początku br. warszawska prasa doniosła, że już tylko 8% łącznej długości wszystkich rzek w Polsce posiada wodę nie skażoną, nadającą się do użytku domowego.

Zagrożenie środowiska jest równoznaczne z zagrożeniem zdrowia ponad 10 milionów obywateli w tych rejonach kraju, w których według wspomnianej poprzednio uchwały sejmowej degradacja środowiska naturalnego „nosi znamiona klęski ekologicznej.”

Katastrofa ekologiczna grozi całej kuli ziemskiej. Powinniśmy zatem sytuację Polski rozpatrywać także w tej perspektywie. Chociaż ekologowie zachodni troszczą się o własne kraje o najwyższym poziomie uprzemysłowienia, o wielkich konglomeracjach miejskich i z problemami usuwania odpadków promieniotwórczych, ich studia²⁹ są dla nas ważne przede wszystkim dlatego, iż zgodnie wskazują na nieuniknioną przemian strukturalnych w najbardziej rozwiniętych krajach świata. Zagrożenie środowiska naturalnego zmienia bowiem system preferencji. Na przykład w ośmiu krajach europejskich (na dziewięć badanych) przeważająca większość ludności stawia ochronę środowiska ponad problem cen i ekonomicznego rozwoju. W Stanach Zjednoczonych opinia publiczna w tej sprawie przedstawia się jak 3 do 1, a w Anglii prawie jak 5 do 1.³⁰ Wraz z tymi preferencjami zmienia się również system wartości, styl życia, sens pracy, znaczenie konkurencji itp. Kruszą się materialistyczne podstawy zarówno komunizmu jak i kapitalizmu. Uważa się, że traci znaczenie spór socjalizm *versus* kapitalizm, gdyż pierwszym obowiązkiem jest poprawniejsze ustalenie stosunków człowiek-natura.³¹

Ekologowie stali się awangardą wielkiej przemiany.³² Jak to już dawno wiadomo, istnieją granice wzrostu, których przekroczenie przyniosłoby jedynie szereg katastrof w skali globalnej, a których wszyscy pragną unikać. Przed „Zielonymi”, którzy pod różnymi nazwami mnożą się we wszystkich krajach rozwiniętych, jeszcze długo będą się bronić rządy i rzecznicy społecznego, gospodarczego i politycznego *status quo*. Tym bardziej że ci ostatni obiecują wyjście z sytuacji krytycznej poprzez wzmocnony postęp techniczny, a poza tym do nich należą instrumenty kształtowania opinii publicznej.

Przypominam tę sytuację światową, gdyż w naszej własnej ponurej sytuacji nie jesteśmy odosobnieni. Ale jeśli nie chcemy, aby Polska stała się pierwszą wielką ofiarą w łańcuchu katastrof, jeśli chcemy niebezpieczeństwo tej zbliżającej się katastrofy chociaż częściowo osłabić, aby przetrwać jako naród, to musimy wykorzystując

system centralnego planowania i zarządzania zdobyć się na takie reformy gospodarcze i społeczne, które nie będą skierowane na „podnoszenie stopy”, ale na solidarny wysiłek wszystkich, przy uczciwej dystrybucji dochodu narodowego, który zapewni następnym pokoleniom przetrwanie na ich własnej ziemi. Ci, którzy tego trudu i obowiązku nie podejmą — bez względu na to, czy znajdują się w elicie władzy, czy w elicie opozycji, jeśli nie potrafią zdobyć się na dialog i porozumienie, niech pamiętają o swojej odpowiedzialności. A i my wszyscy, którzy patrzemy na sytuację Kraju nie z Gułagu, ale z krajów luksusowego wygnania, powinniśmy pamiętać, że nie ma ucieczki od odpowiedzialności za naszą bierność.

Presja obecnej sytuacji, jak to trafnie napisał Krzysztof Jerzewski, „może i powinna skłonić ludzi podejmujących istotne decyzje do wyboru korzystniejszej dla wszystkich Polaków drogi. Opozycja przez swe postępowanie może taką decyzję ułatwić lub utrudnić”.³³

Warto do tego dodać, że w sprawie ratowania naszych rodaków nad Wisłą winien zblednąć podział Emigracja-Kraj. W tej mierze niestychanie pouczające są stosunki NRF z NRD. Jak wiadomo, komunistyczna NRD nie ma ani emigracyjnego rządu, ani żadnych *pressure groups* na Zachodzie. NRF prowadzi, bez względu na opinie supermocarstw, politykę opiekuńczą wobec NRD, udziela komunistycznemu państwu ekonomicznej i technologicznej pomocy. I co ciekawe, na antykomunistycznym Zachodzie nikt nie podnosi lamentu, że jest to pomoc dla państwa komunistycznego, a co więcej: wielkiej militarnej bazy wschodniego supermocarstwa.

Za obecny stan zagrożenia największa odpowiedzialność spoczywa na rządzących, o czym nie musi się nikogo przekonywać. Trudniej natomiast jest przekonać opozycję, że część odpowiedzialności spoczywa i na niej bez względu na to, czy jest opozycją legalną, oficjalną czy nielegalną, działającą z podziemia czy jawnie. Trzeba bowiem jasno powiedzieć, że przy pół-biernej, pół-aktywnej opozycji niemal całego społeczeństwa, żaden z obecnie możliwych w Polsce rządów, w panującym układzie światowym, nie może zrealizować ani częściowego, ani radykalnego programu reform, chyba że powróci do terroru z czasów stalinowskich. Dlatego sądzę, iż jest bezwzględny obowiązek intelektualistów i działaczy politycznych wzbudzić w społeczeństwie polskim w Kraju i na obczyźnie świadomość, że odpowiedzialność za przyszłość Polski spoczywa na nas wszystkich, przede wszystkim jednak na tych, którzy posiadają instytucyjne możliwości działania. A są to trzy wielkie siły: mianowicie Kościół, opozycja (jawna i podziemna) oraz wszystkie polskie instytucje emigracyjne. Chociaż żadna z tych trzech wymienionych sił nie może dyktować ani zmieniać bezpośrednio państwowych praw, ustaw i zarządzeń, ani obsadzać kierowniczych stanowisk — jednak posiada dziś większą od władz państwowych siłę kształtowania postaw, opinii

i przede wszystkim oddziaływania na młodzież. Toteż od odwagi samokrytycyzmu, od niezależnego myślenia politycznego i walki tych trzech sił o osiągalne cele zależy bardzo wiele. Te siły mogą decydująco wpływać na ukształtowanie się powszechnej świadomości Polaków, że w wychowaniu młodego pokolenia w różnej formie i stopniu uczestniczymy wszyscy. Choć bowiem za obecny stan młodzieży polskiej odpowiedzialni są przede wszystkim ci, którzy ją demoralizują i wprowadzając zachodnie wzory podkultury młodzieżowej odciągają od zasadniczego zadania: kształcenia się, ale odpowiedzialni są również publicyści i dziennikarze, którzy załamują ręce nad upadkiem „motywacyjności”, nad biernością, erozją postaw i entuzjazmu sprzed pięciu lat, zamiast bić na alarm. Kiedy wystąpimy przeciwko zespołom piosenkarskim lansującym nihilizm i „tumiwizm”? Kiedy przeciwstawimy się fali samobójstw nastolatków? Kiedy, nareszcie, odważymy się skrytykować falę pornografii, wulgarnej seksomanii, skrzyżowanej z horrorem i typem muzyki zabijającej możliwość myślenia! Czy w systemie socjalistycznym, w katolickim ponoć w 95% społeczeństwie nie ma sił, aby podnieść wielki protest przeciwko temu, co już się stało z naszą młodzieżą?

Wiadomo, iż najłatwiej jest mobilizować młodzież w imię maksymalistycznych haseł dla realizacji krótko dystansowych zrywów. Ale w 1985 r. jest już sprawą oczywistą, że dziś nie tędy droga, że patriotycznym obowiązkiem, jak po każdej klęsce narodowej i w czasie każdego wielkiego kryzysu społecznego, staje się moralnym obowiązkiem patrioty polskiego powrót do „pracy u podstaw”, troska o to, co dla naszego bytu narodowego jest najważniejsze: biologiczne przetrwanie, uratowanie młodzieży i powolne a wytrwałe odbudowywanie infrastruktury naszego życia społecznego i kulturalnego.

Zbyt wiele mamy możliwych a palących spraw do załatwienia, aby atakować sprawy niezależne od nas samych, czyli aby żądać od społeczeństwa wyrwania się z sytuacji politycznej gwarantowanej układami międzynarodowymi, w których naród polski został pozbawiony głosu.

W obecnym okresie wielkiego zagrożenia społeczeństwo polskie jest politycznie rozdarte nie tylko na rządzących i rządzonych, ale i sami rządzi podzieliли się na szereg orientacji, na opozycję jawną i podziemną oraz olbrzymie milczące „centrum”, wyszydzone przez aktywistów opozycji. A jako naród z wielką tradycją romantyzmu w poezji i polityce, dzielimy się również na obrońców tej tradycji i jej przeciwników. Niestety, nadużywa się obu starych postaw — czy terminów. Polityka, którą kierują się rządy tak dziś jak i dawniej, była i jest „realistyczna” (czytaj: machiavelliczna). Natomiast w epoce demokracji parlamentarnych realizm polityki państwowej musi być maskowany deklaracjami na temat wolności, sprawiedliwości, równości i pokoju. Są to zarazem zasłony dymne dla realnych poczynań

polityków oraz narkotyki dla tych, którzy są przedmiotami w politycznych rozgrywkach. Nic więc dziwnego, że na naszym idealizmie i romantyzmie, który tak beztrudno przeszczepiamy z literatury do polityki, od dwunastu lat żerują wrogowie Polski. Warto przypomnieć, że w naszym położeniu — narodu walczącego o własne przetrwanie — musimy zachować idealizm i romantyzm celów, ale realistycznie myśleć i pozytywnie pracować. Potrzebny jest naszej obronie narodowej wielki realizm, który określiłbym jako przestrzeganie zasad, które odradzają życie społeczne, chronią infrastrukturę narodu, a przeciwstawiają się skłócaniu jednostek i grup, homogenizowaniu społeczeństwa i kulturalnemu równaniu w dół. Niestety, głosu tak pojmowanego realizmu politycznego niewielu chce słuchać, gdyż cały naród poruszają dziś ogromne emocje, a jak słusznie zauważył Talleyrand: „oburzenie nie jest postawą polityczną”.

Aleksander GELLA

Autor referatu jest od 1970 roku profesorem zwyczajnym na uniwersytecie stanu Nowy Jork w Buffalo. Nieznaczące skróty tekstu pochodzą od redakcji.

PRZYPISY

1. „Sercem Europy” nazwał Polskę Norman Davies dając swej ostatniej książce tytuł: *Heart of Europe, A Short History of Poland*, Clarendon Press — Oxford 1984.
2. Słowa Prof. Zbigniewa Brzezińskiego w wywiadzie udzielonym Bolesławowi Wierzińskiemu: „The World According to Brzeziński”, *New Horizon* № 7-8, 1981. („Proclaiming destabilization of Europe as American policy, especially et present, circumstances would not be helpful to Poland. There are people who prefer words to reality.”)
3. Zob. artykuł Prof. Andrzeja Walickiego „Myśli o Sytuacji Politycznej i Moralno-Psychologicznej w Polsce” oraz polemikę z jego poglądami: *Aneks*, 35/1984, 36/1984 i 37/1985.
4. ALEKSANDER GELLA, „Solidarity — the first non-totalitarian mass movement in XX century Europe: Socio-Historical Factors in Its Growth”, *Studies in Soviet Thought*, 26 (1983).
5. Podaję za *Tygodnikiem Powszechnym*, Nr 26 (1879), Kraków 30 VI 1985. Czytamy tam ponadto, że „Uchwała Sejmowa podkreśliła, że w Górnośląskim Okręgu Przemysłowym, Legnicko-Głogowskim Okręgu Miedziowym, zespole miejskim Krakowa oraz w Zatoce Gdańskiej i Zatoce Puckiej degradacja środowiska posunęła się tak daleko, że nosi znamiona klęski ekologicznej”.
6. Napis, który młodzi marksistowsy redaktorzy tygodnika *Po Prostu* wypisali węglem na ścianie lokalu redakcyjnego w 1956 r.
7. ALEKSANDER GELLA, „Evolution of the Polish Working Class 1945-1980” in Ajit Jain (ed.) *Solidarity, the Origins and Implications of Polish Trade Unions*.
8. *Rocznik Statystyczny*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 1984, s. 35.
9. *Ibidem*, s. 31.
10. Interesujący artykuł na ten temat napisał Adam Augustyn „Rodzina chłopska, Relikt — czy nadzieja”, *Tygodnik Powszechny*, 30.VI.1985.

11. ALEKSANDER GELLA, „The Life and Death of the Old Polish Intelligentsia”, *Slavic Review*, 3/1971.
12. „Mitra pod kapeluszem”, (artykuł ten wywołał burzę reakcji lewicowych dziennikarzy oburzonych, że ktoś śmiał przypomnieć o pracujących jak inni obywatele i chodzący po ulicach polskich miast — arystokratach).
13. *Rocznik Statystyczny 1984*, s. 31.
14. *Ibidem*, s. 31 (w 1970 wyższe wykształcenie posiadało 7,9% członków partii, w 1984 — 15,8%).
15. Porównanie danych z 1960 (*Rocznik Statystyczny 1979*) z danymi z 1982 (*Rocznik Statystyczny 1984*).
16. *Rocznik Statystyczny 1970*, s. 16 i *Rocznik Statystyczny 1984*, s. 31.
17. *Ibidem*, (porównanie danych z 1978 i 1982).
18. *Ibidem*, (1984) s. 31. Łączny procent wszystkich z wykształceniem wyższym niż podstawowe.
19. LESZEK NOWAK *Property and Power. Towards the non-Marxian Historical Materialism*, Dordrecht 1983.
20. „Dekret Nr 270” z 5 października 1972 r., *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Nr 42, ss. 410-412, Warszawa, 7 października 1972 r.
21. Po raz pierwszy przedstawiłem tę przemianę przed 10 laty w panelowej dyskusji „Poland in the Last Quarter in the XX-th Century”, na zjeździe Polskiego Instytutu Naukowego w Montrealu. Zob. *Slavic Review*, Dec. 1975.
22. Czesław Plichowski, „From Severe Restrictions to Extermination; the Nazi Policy of Exterminating the Polish Clergy of Various Denominations”, *Poland* (monthly) Oct. 1981.
23. ALEKSANDER GELLA, „Marxism versus Socialism in Polish Christendom”, *Center Journal*, Spring 1984.
24. Stefan Kardynał Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Editions du Dialogue, Paryż 1982, oraz Andrzej Micewski, *Kardynał Wyszyński, Prymas i Mąż Stanu*, Editions du Dialogue, Paryż 1982.
25. Jan Nowak i Jacek Żakowski: „Rośnie Kościół Żywy” — Rozmowa z Jego Ekscelencją Księdzem Biskupem Ignacym Tokarczukiem, ordynariuszem przemyskim, *Powściągliwość i Praca*, Marzec 1984. (Cytuję z przedruku zamieszczonego w *Nasza Rodzina*, Nr 6/489, czerwiec 1985).
26. Zob.: WILLIAM R. COTTON, *Overshoot: the Ecological Basis of Revolutionary Change*, Urbana, University of Illinois Press, 1980; także Andre Gorz, *Ecology as Politics*, (trans.) Boston, South End Press, 1980.
27. WŁADYSŁAW MARKIEWICZ, „Notatka z Dyskusji nad Raportem «Społeczeństwo polskie na przełomie XX i XIX wieku»”, *Kultura*, Nr 7/454-8/455, Paryż 1985.
28. *Aura*, miesięcznik Naczelnej Organizacji Technicznej Poświęcony Kształtowaniu i Ochronie Środowiska.
29. Wszystkie cytaty z W. Markiewicza „Notatki z Dyskusji”.
30. Oprócz głównych książek Alvina Tofflera (*Future Shock*, *The Third Wave* i *Previews and Premises*), które tylko pośrednio zajmują się ekologią i uznane są za wulgaryzację tematu przemian w cywilizacji przemysłowej, oprócz znanych raportów Klubu Rzymskiego przewidujących nieuniknioną przemianę w skali światowej, ukazało się wiele książek opartych na badaniach prowadzonych przez ekologów. Podaję kilka spośród wielu tytułów tylko z lat 1980: MURRAY BOOKCHIN, *The Ecology of Freedom*, 1982; William R. Colton, *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*, 1980; STAPHEN F. COTGROVE, *Catastrophy or Cornucopia, The Environment, Politics, and the Future*, 1982; ANDRE GÖRZ, *Ecology as Politics*, 1980; LESTER W. MILBRATH, *Environmentalists, Vanguard for a New Society*, 1984; EDWARD SANDBACH, *Environment, Ideology and Policy*, 1980.
31. Podaję za LESTER W. MILBRATH, „New Beliefs about How the World

Works in Modern Industrial Democracies" wydane jako druk powielony przez Environmental Studies Center, SUNY et Buffalo, 1985.

32. O zmianę stosunku człowieka do natury od dawna występuje polski filozof Prof. Henryk Skolimowski, autor m.in. takich prac jak: *Eco-Philosophy, New Tactic for Living*, London: Marian Boyars Publishers, 1981; *Technology and Human Destiny*, University of Madras, 1983; and *The Theater of the Mind - Evolution in the Sensative Cosmos*, a Quest Book 1984. Zob. także RONALD INGLEHART, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton Press 1977.

33. LESTER W. MILBRATH, *Environmentalists: Vanguard for a New Society*, State University of New York Press, Albany 1984.

34. Krzysztof Jeżewski, „Szkielet do Programu Minimum”, *Nowy Dziennik - Przegląd Polski*, 6 czerwca 1985, (przedruk z krakowskiego pisma *Bez Dekretu*).

Tadeusz Styczeń, SDS
Andrzej Szostek, MIC

LIBERALIZM PO MARKSISTOWSKU^(*)

Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii

„Poznacie prawdę,
a prawda was wyzwoli” (J 8, 32)

Wstęp

Nie do pomyślenia jest etyka bez soteriologii, rozumianej jako teoria zbawienia człowieka. Kto bowiem formułuje normy postępowania, ten uznaje, że ich respektowanie pozwoli człowiekowi uniknąć grożącego mu zła. W niektórych jednak systemach etycznych perspektywa soteriologiczna rysuje się szczególnie ostro, by nie rzec: dramatycznie. Do takich systemów należy między innymi marksistowska i chrześcijańska doktryna moralna. W obu tych — skądinąd diametralnie się różniących — nurtach myślenia o człowieku uznaje się, że nie tylko człowiekowi zło zagraża, ale że aktualna kondycja ludzka jest dosłownie śmiertelnie złem zarażona. Nie wystarczy więc tylko roztropne rady, których stosowanie pozwoli uniknąć różnorodnych uciążliwości życiowych. Zarówno Chrystus jak i Marks wzywają człowieka, by radykalnie zmienił swe dotychczasowe *status quo*, jeśli nie chce jako człowiek zginąć.

(*) Tekst wygłoszony na sesji w Kazimierzu n/Wisłą 16-17 maja 1986, zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II (Lublin) oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym).

Ale na tym podobieństwa zdają się kończyć. Programy soteriologiczne chrześcijaństwa i marksizmu muszą być różne na miarę różnicy w określaniu istoty człowieka — koniecznie implikowanej przez te programy oraz istoty najbardziej go niszczącego zła. Podstawowe źródło odmiennych antropologii upatruje się zazwyczaj w rozbieżności między ateistyczno-materialistycznymi a teistyczno-pluralistycznymi przesłankami obu systemów. Nie przecząc tej różnicy i jej doniosłości, autorzy pragną zwrócić uwagę na inną, pod pewnymi względami bodaj jeszcze bardziej podstawową kontrowersję dzielącą oba sposoby myślenia o człowieku. Kontrowersja ta dotyczy *stosunku człowieka do prawdy o nim* i wyrazić ją można pytaniem: czy człowiek wyzwala się jako człowiek, gdy dowolnie tworzy prawdę o sobie, czy też wtedy, gdy się nią — aktami wolnej decyzji — kieruje?

Sugerowana powyższymi pytaniami dychotomia stanowisk zdaje się dzielić raczej antropologię liberalistyczną od klasycznej filozofii człowieka, o ile za charakterystyczne dla liberalizmu uznać przekonanie o swoistym primacie wolności względem prawdy, w imię którego człowiek zdolny jest — a nawet powołany jest do tego, by — dowolnie kreować siebie, tworząc prawdę o sobie. Sam marksizm zdaje się raczej pretendować do swoistego *tertium* między nimi. Czy więc to pytanie istotnie różnicuje soteriologię i założoną przez nią antropologię chrześcijańską od marksistowskiej?

Zdaniem autorów marksizm nie tylko nie stanowi alternatywy względem liberalizmu, ale wręcz prezentuje szczególnie dojrzałą, choć zarazem specyficzną jego formę. Podobnie jak inne odmiany liberalizmu marksizm proponuje wyzwolenie człowieka przez wyzwolenie go od obiektywnej, wiążącej go moralnie prawdy o nim samym. Do takich konkluzji doprowadziła autorów zwłaszcza lektura tekstu Marksa „Przyczynek do heglowskiej krytyki filozofii prawa. Wstęp”,¹ do którego ważny komentarz zawierają słynne „Tezy o Feuerbachu”.² Soteriologiczna perspektywa jest w „Przyczynku” niezwykle silnie zarysowana. Skoro zaś perspektywa ta w marksizmie ma tak wielkie znaczenie, to wolno przypuszczać, że leżący u jej podstaw obraz człowieka uwydatnia szczególnie doniosłe tezy antropologiczne, które mogą wprawdzie być dopełnione innymi spojrzeniami na człowieka, nie mogą być jednak przez nie uchylone.

Jeżeli odczytanie zawartej w „Przyczynku” i „Tezach”, a popartej innymi tekstami klasyków marksizmu koncepcji człowieka i programu jego wyzwolenia jest trafne, to wynika stąd, że walka liberalizmu indywidualistycznego z liberalizmem kolektywistycznym (a jesteśmy świadkami i — niestety — uczestnikami tej walki dokonującej się nie tylko na filozoficznej, ale i ekonomiczno-politycznej płaszczyźnie) jest walką wewnątrz jednego stanowiska, które w przekonaniu autorów naznaczone jest tym samym podstawowym błędem: zgnębą — choć kuszącą — wizją człowieka-autokreatora, „uwolnio-

nego” od więzów zobowiązującej moralnie prawdy o nim. Bolesne skutki jednej formy liberalizmu skłaniają wielu ku drugiej i w ten sposób umacnia się przekonanie, że te dwie propozycje wyzwolenia człowieka wyczerpują wszystkie możliwe. Próby udoskonalenia któregoś z nich, podejmowane niekiedy na tym samym liberalistycznym gruncie, prowadzą i prowadzić mogą tylko do zamieszania. Na tej płaszczyźnie *tertium non datur, nisi tertium confusionis*. Rzeczywistą alternatywę wobec liberalizmu zarówno indywidualistycznego, jak i kolektywistycznego stanowi taka koncepcja człowieka, która usuwa podstawowy liberalistyczny błąd: uzależnienie prawdy od (do) wolności. Tę alternatywę odnaleźć można w myśli chrześcijańskiej oraz w „chrześcijańskiej z ducha” filozofii klasycznej, której praktyczne implikacje w skali makrospołecznej nigdy dotąd, jak się wydaje, nie zostały wprowadzone w życie i w ten sposób poddane rzetelnej próbie. Autorzy zrezygnowali jednak z zamiaru przypomnienia zrębów tej koncepcji człowieka w przekonaniu, że zamiast z konieczności pobieżnego przypomnienia tej bogatej tradycji myślenia o człowieku, pożyteczniej jest skupić uwagę na tym błędzie, którego dostrzeżenie i odrzucenie samo do niej powinno zaprowadzić. *Per opposita cognoscitur!*

Odpowiedzialność za poniższe analizy biorą autorzy — rzecz jasna — na siebie. Jeżeli jednak zawierają one spostrzeżenia i wnioski warte zastanowienia, to godzi się zauważyć, iż inspirację do takiego spojrzenia na marksizm zawdzięczają autorzy przede wszystkim kardynałowi K. Wojtyła, który już w *Osobie i czynie* traktował indywidualizm i kolektywizm (zwany tam antyindywidualizmem) jako dwie odmiany w gruncie rzeczy podobnie błędnego myślenia o człowieku, uniemożliwiającego uczestnictwo, a otwierającego drogę alienacji.³

Wyzwolenie od Boga — fundamentu prawdy

Bezpośrednim tłem, do którego nawiązuje Marks w swym „Przyczynku”, jest sytuacja współczesnych mu Niemiec, sytuacja korzystnie paradoksalna. Oto z jednej strony Niemcy są — i według Marksa stale były — zacofane w rozwoju ustrojowym w stosunku do innych państw, zwłaszcza Anglii i Francji, tak że „gdy protestują przeciw porządkom niemieckim z 1843 roku, to według francuskiej rachuby czasu znajdują się zaledwie w 1789 roku, bynajmniej zaś nie w ognisku terażniejszości”.⁴ Z drugiej zaś, „niemiecka filozofia prawa i państwa jest jedyną historią niemiecką stojącą *al pari* z oficjalną nowoczesną terażniejszością”.⁵ „Jesteśmy filozoficznie współcześni terażniejszości, nie będąc jej współcześni *historycznie*”.⁶ Notoryczne zacofanie niemieckiego narodu sprawiło, że o ile na przykład „we Francji częściowa emancypacja jest podstawą powszechnej”,⁷ o tyle

„w Niemczech powszechna emancypacja stanowi *conditio sine qua non* wszelkiej emancypacji częściowej. W Niemczech nie można znieść żadnego rodzaju niewoli nie znosząc niewoli *wszelkiego rodzaju*”.⁸ Jedyna więc możliwość pozytywnej emancypacji Niemiec leży w „powstaniu klasy okutej w *kajdany radykalne*, [...] stanu, który oznacza rozkład wszystkich stanów [...]; słowem takiej warstwy, która stanowiąc *całkowite zaprzepaszczenie* człowieka, może odzyskać samą siebie tylko przez *całkowite odzyskanie* człowieka. Tym rozkładem społecznym w postaci odrębnego stanu jest *proletariat*”.⁹ Niemcy więc z jednej strony wytworzyły najradykalniej „antypaństwową” klasę: proletariat, z drugiej zaś najbardziej dojrzałą i gruntowną krytykę współczesnego państwa: heglowską filozofię prawa. W tej sytuacji może dojść do szczególnie korzystnego współdziałania proletariatu i filozofii: „jak filozofia znajduje w proletariacie swą broń *materiałną*, tak proletariat znajduje w filozofii swą broń *duchową*, a gdy piorun myśli uderzy w głęb owej naiwnej jeszcze gleby ludowej, dokona się emancypacja *Niemców* — przemiana ich w *ludzi*”.¹⁰

Myśl Marksa, dotycząca sytuacji aktualnej oraz widoków na przyszłość społeczeństwa niemieckiego, jest dość jasna. Jednakże już ostatnie cytaty sygnalizują, że idzie tu o coś więcej niż o prognozy i propozycje kształtowania losów jednego z narodów XIX-wiecznej Europy, *emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka*.¹¹ Niemcy są tu traktowane jako jaskrawy przykład pokazujący szansę odnalezienia się człowieka, który zagubił swą tożsamość w alienujących go stosunkach ekonomiczno-społecznych. „Głosząc *zniesienie dotychczasowego porządku świata*, proletariat wypowiada tylko *tajemnicę swego własnego istnienia*, gdyż *jest on faktycznym zniesieniem owego porządku świata*”.¹² Oto dlaczego *Manifest Komunistyczny* apeluje nie tylko do niemieckich, ale do wszystkich proletariuszy: „Proletariusze wszystkich krajów: łączcie się”.

Nic więc dziwnego, że swój „Przyczynek” Marks rozpoczyna od przypomnienia dokonanej w filozofii niemieckiej *krytyki religii*. Krytyka ta jego zdaniem ostatecznie dowiodła, że „religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił”.¹³ To „człowiek tworzy religię”, która „jest *urzeczywistnieniem* istoty ludzkiej w *fantazji*”,¹⁴ jest wyrazem tęsknot, których człowiek w zastanej sytuacji społecznej nie może zaspokoić. Prawdziwa krytyka religii polega więc nie tylko na ukazaniu jej rzeczywistych korzeni, ale na usunięciu tych korzeni. „Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji: to znaczy *wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*. Krytyka religii jest więc w *zarodku krytyką tego padotu płaczu*”.¹⁵

Ale konsekwencje krytyki religii sięgają dużo głębiej: dotyczą samorozumienia człowieka, antropologii.

Nie ma Boga. Człowiek więc od *nikogo* nie zależy, nikomu nie

służy, przed nikim ponad sobą za swe życie nie odpowiada. Dotąd Boga uznawał za swe słońce, teraz trzeba, „aby obracał się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca”.¹⁶ Przypisywane dotąd Bogu atrybuty są w gruncie rzeczy atrybutami samego człowieka. Pierwszym zaś atrybutem Boga jest to, iż jest Stwórcą. Dzięki Niemu — wedle myślenia religijnego — człowiek w ogóle jest i jest tym, kim jest. Jeżeli zaś nie ma Boga, to inaczej należy spojrzeć zarówno na fakt zaistnienia człowieka, jak i na ludzką naturę. Jak się człowiek pojawił na ziemi? Tak jak wszelkie inne byty żywe, a radykalniej: jak każda forma materialnego, (bo innego nie ma!) bytu. Właściwością tego bytu jest między innymi nieustanny — nieuchronny ruch powodujący powstawanie coraz bardziej rozwiniętych jego form. Prawami tego ruchu i rozwoju zajmuje się dialektyka.¹⁷ Zrozumiałe zatem, że klasycy marksizmu z taką aprobatą, a nawet entuzjazmem, powitali Darwina teorię ewolucji;¹⁸ zrozumiałe tym bardziej, że filozoficzny grunt pod ewolucyjne rozumienie świata i jego przemian przygotował Hegel.¹⁹

O ile jednak zaistnienie człowieka jako gatunku tłumaczy w zasadzie zadowalająco dialektyka, wspomagana teorią ewolucji, o tyle co do określenia natury człowieka rzecz jest bardziej złożona. Człowiek jest wytworem przyrody, ale zarazem sam jest zdolny — nie tylko przyrodę, ale i siebie samego — tworzyć, przy czym tworzenie to nie ma żadnych z góry zakreślonych ram, skoro żadnej „góry” nie ma. Człowiek będzie tym, kim sam siebie uczyni. Znamienne jest, w czym Marks upatruje istotny brak Feuerbacha krytyki religii i w czym koryguje autora *Istoty chrześcijaństwa*. „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”, które podlegają nieustannym zmianom. Nie rozumiejąc tego Feuerbach może zatem „ujmować istotę człowieka tylko jako «gatunek», jak wewnętrzną, niemą ogólność łączącą wiele jednostek więzią li tylko przyrodniczą”.²⁰ Feuerbacha krytyka religii zatrzymała się jakby w pół drogi; usunęła Boga, ale nie usunęła istotnej konsekwencji religijnego obrazu świata i człowieka w nim; traktowania człowieka w sposób abstrakcyjny, ahistoryczny, przypisywania mu zespołu niezmiennych cech. Te zaś z natury rzeczy determinują ludzkie działanie, stanowią nadrzędną wobec praktyki normę. W rezultacie człowiek Feuerbacha nie jest twórcą siebie, a odtwórcą związanym swą stałą naturą tak samo, jak człowiek religii — którego Feuerbach tak ostro, a niekonsekwentnie krytykuje — był związany wolą swego Boga. To, co Feuerbach robi, „polega na sprowadzaniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy. Przeocza on, że po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. [...] Musi więc ona (ziemiska podstawa — przyp. autorów) sama być najpierw zrozumiana w swojej sprze-

czności, następnie zaś przez usunięcie tej sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana”.²¹ Zrozumienie ziemskiej podstawy uwalnia od złudzenia stałej i normatywnej natury człowieka — na przykład jako istoty koniecznie żyjącej w rodzinie — i pozwala tę rzeczywistość swobodnie przekształcać: „A więc np. po odkryciu, że ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, musi ona sama być poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce”.²² Feuerbach jakby na swój sposób powtarza błąd Lutera. „Luter pokonał niewolę z *dewocji*, gdyż zamiast niej wprowadził niewolę z *przekonania*. Złamał wiarę w autorytet, gdyż odbudował autorytet wiary”.²³ Był to rzeczywisty początek rewolucji, należy ją jednak doprowadzić do końca. Chodzi już nie „o walkę człowieka świeckiego z *klechą poza nim*”, lecz „o walkę ze swym *własnym wewnętrznym klechą*, ze swą *kleszą naturą*”.²⁴ Czyż ta „klesza natura” nie przejawia się przede wszystkim w petryfikowaniu zastanych struktur normatywnie krępujących zarówno społeczeństwo jak i poszczególne jednostki, skoro to ona właśnie uniemożliwia przemianę klasycznych Niemców w ludzi i wyemancypowanie narodu?²⁵ Czy więc nie oczywisty jest brak konsekwencji w myśleniu Feuerbacha, który nie rezygnuje z pojęcia abstrakcyjnej, ogólnej istoty człowieka, mimo odrzucenia Boga, który jedynie ideę istoty człowieka jako gatunku i normatywną jej rangę usprawiedliwia? Feuerbach jakby nie włączył się w zasadniczy nurt liberalistycznej myśli, w szczególności zaś nie dostrzegł niezwyklej wprost szansy, jaką dla materialisty stwarza stojące u źródeł liberalizmu kartezjańskie *cogito ergo sum*. Czyż nie chodzi tu o myślenie, które jest w istocie samotworzeniem; o niezależność, która jest samozależnością?

Wyzwolenie do ustanawiania prawdy mocą praxis

Boga nie ma. Człowiek od nikogo nie zależy. To, kim będzie, zależy zatem wyłącznie od niego samego, od jego działania. Człowiek określi się — wręcz stworzy — poprzez własną *praxis*. Należy tylko uwolnić tę jego praktykę od zbędnie krępujących ją presupozycji związanych z rzekomo stałą i rzekomo normatywną naturą ludzką.

Fundamentalną presupozycją tego typu, paraliżującą twórczy rozpęd praktyki, jest sztywny podział na podmiot poznający i przedmiot poznania; założenie, że człowiek najpierw musi rzeczywistość ujrzeć, rozeznąć się w niej, a dopiero potem może działać. Otóż „głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu — nie wyłączając feuerbachowskiego — jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość, ujmował on jedynie w formie *obiekty* czy też *oglądu* (*Anschauung*), nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę*, nie subiektywnie”.²⁶ Przez wszystkie „Tezy o Feuerbachu” przebijają ten

sam motyw, wyraźnie traktowany jako punkt zwrotny w rozumieniu człowieka, jego działania i dokonywanego przez praktykę procesu autokreacji. Motywem tym jest zastąpienie klasycznej definicji prawdy *definicją pragmatyczną*. „Zagadnienie, czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa, nie jest zagadnieniem teorii, lecz zagadnieniem praktycznym. W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości, to jest rzeczywistości i mocy, ziemskiego charakteru swego myślenia”.²⁷ Myśląca *praxis*, praktyka ustanawia stan rzeczy, który jest prawdziwy mocą tego ustanowienia; prawdą nie należy się kierować, prawdę trzeba stworzyć, by móc się nią kierować. Oto znamienita ilustracja tej tezy: „Proletariusz przeto ma takie same prawa do tworzącego się świata, jakie ma *król niemiecki* do świata już stworzonego, kiedy nazywa naród *swoim* narodem, jak konia *swoim* koniem. Gdy król ogłasza naród za swoją prywatną własność, to wypowiada tylko, że prywatny posiadacz jest królem”.²⁸ Król mianując naród (lub konia) swoim, ustanawia określony stan rzeczy i stan ten jest prawdziwy, jak długo zarówno król jak i naród zachowują się zgodnie ze swą rolą. Ale proletariusz — jeśli ma dość mocy — może wypowiedzieć posłuszeństwo dotychczasowemu porządkowi świata i ustanowić nową rzeczywistość, a więc nową o niej prawdę.²⁹ Właśnie dlatego, że praktyka tworzy prawdę — przynajmniej w zakresie odnoszącym się do „istoty” człowieka i jego życia — zmienia się radykalnie rola filozofa: dotychczas „filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”.³⁰ Ostatnią „Tezę o Feuerbachu” Marks nie tylko podsumowuje wszystkie poprzednie, lecz określa program. Jest to program przebudowy świata ludzkiego i zarazem program filozofii, która jest integralnym elementem tejże przebudowy, jej skutecznym narzędziem. Sedno tego programu sprowadza się do proklamowania *antropo-praxis*, która wyznaczy kontury przyszłej *antropo-logii*.

Trudno nie zauważyć, jak wiele wspólnego ma ta wizja człowieka jako radykalnego twórcy siebie (swej „natury”), wolnego twórcy prawdy o sobie, z myślą najradykalniejszego reprezentanta filozoficznego liberalizmu J. P. Sartre’a. I trudno się dziwić zarówno pochwałom wypowiedzianym przez Sartre’a pod adresem Marks’a,³¹ jak i zainteresowaniu marksizmem ze strony tych, którzy wzrastają w świecie liberalistycznych ideałów, aż po ideologów współczesnego eurokomunizmu włącznie. Wszak i dla Sartre’a w człowieku — w odróżnieniu od innych bytów — egzystencja poprzedza esencję; esencja jest wynikiem niczym nie determinowanego własnego wyboru człowieka. Nie *agere sequitur esse*, lecz przeciwnie: *esse sequitur agere*. Sartre rozumiał, podobnie jak Marks, że proklamowanie człowieka Bogiem — stwórcą prawdy poprzez wolne tworzenie rzeczywistości — dokonać się może jedynie pod warunkiem detronizacji Boga niebios, który samym swym istnieniem i Jemu zastrzeżonymi stwórc-

czymi prerogatywami znosiłby tak radykalnie pojętą wolność człowieka. I wreszcie Sartre docenił Marksa pomysł rozwiązania trudności indywidualnego liberalizmu, kiedy to twórcze autoprojekty poszczególnej jednostki wchodzi z sobą w kolizję uniemożliwiającą ich równoczesną realizację. Możliwość rozwiązania zaistniałego wówczas konfliktu w drodze dialogu, czyli odwołania się do nadrzędnej wobec nich prawdy o nich samych, jest oczywiście — mocą przyjętej definicji człowieka — wykluczona. Wszak człowiek to wolność do tworzenia prawdy o sobie! W obliczu konfliktu drugi staje się tedy nieuchronnie rywalem: muszę go pokonać, jeśli nie chcę być przezeń pokonany. Jeśli nie będę jego panem, stanę się jego niewolnikiem. Walka staje się jedyną metodą rozwiązywania konfliktu, ostateczne zaś jego rozwiązanie polegać może tylko na zadaniu przeciwnikowi decydującego ciosu. Zanim to nie nastąpi, pokój może być jedynie rozejmem, czasem przygotowania ostatecznej likwidacji antagonisty. Tak oto wolność do tworzenia prawdy prowadzi mocą swej własnej logiki do usprawiedliwienia przemocy jako jedynej zasady w walce wszystkich przeciw wszystkim. Wszystko zresztą, co w konsekwencji liberalistycznej zaoferowano dotąd pod imieniem „umowy społecznej” — od Hobbesa aż po Rawlsa — nie wychodzi poza próbę łagodzenia, a w gruncie rzeczy udoskonalenia, tej zasady.

Zbiorowy podmiot wyzwolenia: kolektywna autokreacja

Jednym z projektów jej udoskonalania jest liberalistyczny kolektywizm Marksa: Niech podmiot zbiorowy, nie indywidualny, kreuje sam siebie! A skoro jednostka jest „w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”, niech kształtuje siebie w wyniku kolektywnej autokreacji. Propozycja Marksa oferuje coś w rodzaju schronienia dla jednostki, którą Sartre wyposażywszy w wolność do wszystkiego skazał przez to samo na „piekło drugich”, z których każdy w imię własnej wolności nie może nie chcieć zniszczyć wolności każdego innego. Czy nie to właśnie pociągało autora *Critique de la raison dialectique* do szukania aliansu z Marksem? Niech konkurenci zapomną — na razie — że są konkurentami w obliczu wspólnego, jeszcze większego wroga.

Compromesso storico obu wizji nie wydaje się, co prawda, łatwe. Różni je odmienne rozumienie stosunku *ego cogitans* do *cogitatum*, nie mówiąc już o samym *ego*. Sartre nie mógł się zgodzić na sprowadzenie *ego* do „całokształtu stosunków społecznych”. Dla Marksa takie ujęcie człowieka jest konsekwencją jego materializmu. Wolność jednostki jest funkcją wolności zbiorowego autokreatora. On zaś nie może się nie liczyć z materialnym tworzywem, które go określa, nawet

jeśli i on — na zasadzie dialektycznego sprzężenia — sam się nim określa.

Dla Marksa, jak wspomniano, decydującą społecznie siłą był proletariatus. Proletariatowi zabrakło jednak świadomości siły, jaką stanowi, zabrakło świadomości możliwości, jakie w nim tkwią. Dlatego tak ważny jest sojusz proletariatus i filozofii, proletariusza i filozofa.

Zadaniem filozofa staje się w tej sytuacji kształtowanie rzeczywistości społecznej poprzez odpowiednie manewrowanie już istniejącymi siłami, zwłaszcza zaś wykorzystanie mocy drzemających w proletariatus. Tak więc dla doprowadzenia do zamierzonej rewolucji, „trzeba sprawić, aby rzeczywisty ucisk był jeszcze bardziej przygniatający, dodając do niego świadomość ucisku; trzeba hańbę uczynić jeszcze bardziej haniebną, rozgłaszając ją”.³² Ponieważ zaś chodzi o wytworzenie określonej świadomości społecznej, która będzie zarazem istotnym składnikiem siły rewolucyjnej, trzeba kierować się w walce teoretycznej nie prawdą, której wszak jeszcze nie ma, lecz względami propagandowymi. „Teoria zdolna jest porwać masy, kiedy dostarcza dowodów *ad hominem*”.³³ Krytyka jest elementem walki, nie zaś teoretyczną dysputą. „Przedmiotem krytyki jest jej wróg, którego nie chce ona obalać argumentami, lecz chce *zniszczyć* [...], jest krytyką znajdującą się w ogniu walki, a w walce nie o to chodzi, czy przeciwnik jest równego rodzaju, szlachetnym, *interesującym przeciwnikiem*; chodzi o to, aby mu *zadać cios*”.³⁴ Dlatego tak niezwykłą szansą dla filozofa niemieckiego jest niemiecki anachronizm społeczny, którego efektem jest proletariatus. „*Emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka. Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem — proletariatus. Filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatus, a proletariatus nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii*”.³⁵ Oczywiście: filozofii Marksa.

Cel autokreacji: ubóstwienie czy ubestwienie człowieka?

Ku czemu ma filozofia prowadzić proletariatus, a z nim całą ludzkość? Formalnie biorąc, obudzenie człowieka w człowieku polega na uświadomieniu mu, że nie ma Boga, że więc może siebie *stworzyć dowolnie*, byleby umiejętnie manewrował już istniejącymi — i na szczęście podatnymi na kształtowanie przez człowieka — siłami ekonomiczno-społecznymi. Nie wiąże go żadna norma wyrażająca stałą ludzką naturę, nie wiąże go żadna prawda; prawdą człowieka jest to, że zdolny jest on prawdę swą praktyką ustanawiać. Cokolwiek człowiek wymyśli i wybierze — będzie to wybór trafny, o ile tylko uda mu się swą ideę zrealizować. W tym tylko sensie teoria wyprzedza praktykę. I przy takiej wizji wolności człowieka szczegól-

nego znaczenia nabiera anegdota o Heglu, który — gdy mu zarzucano, iż jego teoria nie zgadza się z praktyką — miał odpowiedzieć: „Tym gorzej dla praktyki”. Istotnie: żadna *zastana* praktyka nie może stanowić kryterium słuszności teorii, która swą słuszność wykazać może tylko wprowadzeniem jej w życie poprzez nową — stosowną do tej właśnie teorii — praktykę. Ale to jest tylko „wolność formalna”, poczucie dowolnego kształtowania człowieka i świata ludzkiego. W którym kierunku ją wykorzystać? Czy istnieje jakieś kryterium, którym tu należy, a nawet w ogóle można, się kierować?

Wydawałoby się, że nie. Jakikolwiek „odgórne” kryterium treściowe, wskazujące właściwy kierunek zmiany rzeczywistości, kwestionowałoby tę wolność, którą tak radykalnie — choć w kontekście ekonomiczno-społecznych sił — Marks proklamuje. Od tej strony wolność oferowana przez Marksa, jest wolnością „do wszystkiego”. Właśnie jednak postulat liczenia się z zastanymi siłami ekonomiczno-społecznymi wskazuje na najbardziej „naturalny” sposób realizacji wolności ludzkiej. „Rewolucje wymagają mianowicie pewnego czynnika *biernego*, pewnej postawy *materialnej*. Teoria rzeczywistości nie się w narodzie zawsze tylko o tyle, o ile stanowi rzeczywistnienie jego potrzeb”.³⁶ Formalnie nieograniczona wolność do wszystkiego człowieka-autokreatora, faktycznie — poprzez postulat wykorzystywania istniejącego układu sił ekonomiczno-społecznych — sprowadza się do postulatu realizacji tych tylko potrzeb, które nie przekraczają ram jedyne go świata, jaki dekretem filozofa został dopuszczony do istnienia: świata materialnego. Proletariat wszak został ukształtowany jako klasa przede wszystkim ekonomicznie upośledzona, zainstniał głównie „wskutek rozwijającego się ruchu *przemysłowego*”, nie tylko jako „biedota powstała w sposób żywiołowy [...], lecz biedota *wytworzona sztucznie*”.³⁷ Jego dążenia i żądania koncentrują się więc na wyzwoleniu z ekonomicznego ucisku. O ile wyrażał się on w braku tego, co należy do zakresu „mieć”, o tyle przeciwieństwo ucisku: emancypacja, wyraża się w obfitości „mieć”. Oczywiście, emancypacja (równoznaczna ze zniesieniem proletariatu) nie sprowadza się do nabycia dóbr materialnych. Obejmuje ona także awans społeczny, możliwość realizacji innych, tak zwanych wyższych potrzeb. Jednakże fakt, że za podstawę upośledzenia człowieka *jako* człowieka uznało się upośledzenie ekonomiczne i że wyzwolenie z niego uznało się za pierwszy i zasadniczy etap ucłowieczenia, wskazuje na to, jak wszystko, co dalej człowiek tą drogą zdobywa, będzie wzbogacało jego „mieć”, do którego ostatecznie i bez reszty sprowadza się jego „być”; jak bardzo osiągał rozwój człowieka jest jego zmysłowa świadomość i zmysłowa potrzeba.³⁸

Zastanawiające tedy jest, jaki proponuje się zrobić użytek z wolności, której nadana została moc stwarzania prawdy, zwłaszcza prawdy o samym człowieku. Oto człowiek uznany za najwyższą istotę

dla człowieka³⁹ odnajdywać ma swe człowieczeństwo, a raczej kreować je, podporządkowując swą stwórczą wolność tym potrzebom, które — zdawałoby się — nie sięgając specyficznie ludzkiego wymiaru wolności, raczej jej powinny być podporządkowane. *Extrema unguentur*: odkąd ogłosił bogiem samego siebie i zezwolił istnieć tylko materii, człowiek nie może już wznosić się ponad siebie i ponad stworzony przez siebie świat, nie może odnajdywać w sobie tego, co pełnią swoją jego samego przerasta — bo ponad nim jest pustka! — i zaczyna służyć bestii w sobie.⁴⁰

Oto więc od czego i do czego Marks wyzwala człowieka. *Wyzwala człowieka od zależności od Boga*, od złudnego — jego zdaniem — skrupowania rzekomym Bogiem i od wszelkich konsekwencji teizmu, a więc między innymi od wiary w niezmiennność natury ludzkiej; w obiektywność prawdy o sobie samym; od samowiązania przez poznający podmiot swej wolności poznaną prawdą o sobie; wyzwala od możliwości sprzeniewierzenia rzekomej prawdzie o sobie, a więc od możliwości samospreniewierzenia; wyzwala od potrzeby jakiegokolwiek zbawiciela. Natomiast *wyzwala człowieka do całkowitej samozależności*, do dowolnego stwarzania siebie drogą ustanawiania prawdy o sobie, czyli do jej stwórczego i suwerennego konstytuowania, wyzwala do niepodległej zakwestionowaniu autentyczności, wyzwala do... samowyzwolenia, wyzwala po prostu w człowieku swego własnego Zbawiciela. A ponieważ ustanowienie prawdy polega na ukształtowaniu materialnej (w przypadku człowieka: ekonomiczno-społecznej) rzeczywistości, która jest rzeczywistością *par excellence*, wobec tego jedynym czynnikiem, z którym liczyć się musi stwórcza wola ludzka, jest zastany (ale nie niezmienny) układ sił materialnych. Siły te są jednak zarazem jedyną wskazówką ukierunkowującą wykorzystanie wolności człowieka, formalnie niczym nie zdeterminowanej. W ten sposób ubóstwienie człowieka prowadzi do ubóstwienia dążenia do posiadania maksimum dóbr o charakterze przede wszystkim materialno-ekonomicznym. Czyż takie ubóstwienie człowieka nie jest w gruncie rzeczy jego ubóstwieniem? Oto do czego człowiek Marksa sam siebie wyzwala, do czego się wyswobadza!

Zakończenie

Ten z gruntu pesymistyczny wynik mający stanowić ofertę zbawienia człowieka może dla niejednego być zaskoczeniem. Może też wyglądać na nieuczciwe pomówienie autora *Manifestu Komunistycznego*. Autorzy korzystając z prawa do krytyki mieli dlatego ciągłą świadomość obowiązku szczególnej czujności i ostrożności, a także szczególnie krytycznej samokontroli. Z tego głównie powodu starali

się jedynie o ukazanie własnej myśli Karola Marksa, o pokazanie jej wewnętrznej logiki (której brak tak bardzo Marks wytykał Feuerbachowi), jednym słowem o ujawnienie, jak istotnie wynik ten zawiera się już w przyjętej przez Marksa przesłance: ten, który sam z materii tworzywa stwarza siebie, sam też tworzywem materii zbawia siebie. Człowiek samostwórca — swym własnym samozbawicielem! Dbając o to, by Marks mógł wobec Czytelnika zaprezentować logikę własnej myśli, autorzy starali się również wyrazić jej tkaninę — przynajmniej w zasadniczo ważnych fragmentach — własnymi słowami autora „Przyczynku”.

Autorzy nie skorzystali dotąd z jednego jeszcze argumentu. Chodzi o argument wyphywający z weryfikacji w praktyce tego programu zbawienia, który wszak z samego założenia sprawę swej prawdziwości powierzył rozstrzygnięciu społecznej *praxis*. Jeśliby zatem pokazanie i nazwanie po imieniu soteriologicznej oferty Marksa miało któregoś z Czytelników zaskoczyć, zostaje on zaproszony do przeprowadzenia tych „testów kontrolnych”, które nie tylko w rzeczowym zakresie, lecz w całym obszarze naukowego badania w ogóle nie przestaną być kanonami naukowego badania i weryfikacji tez, nie przestaną też nigdy być prawem i obowiązkiem człowieka nauki i człowieka po prostu. Chodzi o respekt dla logiki i doświadczenia. Niech zatem sam Czytelnik zechce poddać osobistemu sprawdzeniu — „na okoliczność faktu” oraz „na okoliczność ortodoksji” — dzieło realizacji soteriologicznego programu Marksa w tych obszarach świata, gdzie urzeczywistnienie tego dzieła jest sprawą codziennego doświadczenia i przeżycia. Autorzy nie mają wątpliwości, jaki będzie wynik tego sprawdzenia; obaj wyrośli w okresie i żyją dotąd w obszarze stosowanego marksizmu. Nie chcąc jednak od nikogo przyjmować niczego na kredyt, nie chcieliby też sami występować w roli kredytodawców. Nade wszystko zaś nie chcą sobie pozwolić na szarganie świętościami: nie będziemy się powoływać na doświadczenia polskiej klasy robotniczej, skoro sami nie musimy w takim stopniu dźwigać na co dzień wraz z polskim stoczniovcem czy górnikiem nieznosnego ciężaru, jaki na nich nałożono w imię dyktatury proletariatu. Tym bardziej nie będziemy się odwoływać do świadectw męczenników świata pracy i tych jego proroków, którzy stali się — z wyboru — „więźniami sumienia”... Zaś do tekstów byłych misjonarzy marksizmu, takich jak L. Kołakowski, wielu Czytelników ma zapewne łatwiejszy dostęp niż autorzy, którzy zresztą świadomie chcą poprzestać na klasykach. I na czytaniu faktów...

W przekonaniu, że i próba „na okoliczność koherencji logicznej” Marksowej soteriologii-koherencji pomiędzy proponowaną receptą na zbawienie a jej przesłanką wyjściową — daje pozytywny wynik, zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy tej przesłance. Czy nie ona bowiem zasługuje w pierwszym rzędzie na krytyczną uwagę tych

wszystkich, którzy na co dzień doświadczają smaku owoców samozbawienia zaoferowanego im w imię tej samozależności, która się miała ukonstytuować na uwolnieniu się od jakiegokolwiek zależności od Boga?

Religia podsuwa człowiekowi „jedynie iluzoryczne słońce, które kręci się tak długo dookoła człowieka, jak długo człowiek kręci się dokoła niego [...]. Niech człowiek kręci się dokoła siebie samego, czyli dokoła swego rzeczywistego słońca”.⁴¹

Niech kłania się samemu sobie, niech służy samemu sobie. Tezę o całkowitej zależności człowieka od siebie Marks oparł o bezdyskusyjną, jego zdaniem, tezę, że krytyka wszelkiej religii osiągnęła swój ostateczny kres: to człowiek stworzył Boga, człowiek stworzył religię. Wszelako to, co Marks uznał za bezsporny wynik ówczesnej krytyki religii, jest bezspornym błędem tej krytyki. Ma ona przeciw sobie bezsporny fakt *przygodności* istnienia człowieka; fakt, który ujawnia transcendentalną zależność człowieka od swego Stwórcy. Jednakże tenże sam fakt *przygodności*, który odslania *radikalną zależność* człowieka od swego Stwórcy, ujawnia również z całą wyrazistością *charakter* tej zależności, ujawnia *rodzaj* zależności, o jakim tu w ogóle mowa być może. Próba odrzucenia tej zależności w oparciu o taką jej interpretację, która chce ją sprowadzić do relacji „niewolnik-pan”, oznacza nie tylko kompletne rozminięcie się z faktem *przygodności* człowieka, ale wręcz jego negację, negację poprzez jego... interpretację. Stwierdzenie i uznanie faktu *przygodności* istnienia człowieka oznacza bowiem przede wszystkim ujawnienie, że człowiek *istnieje* i jest tym, *kim jest: osobą* — jedynie i wyłącznie mocą aktu bezinteresownej miłości swego Stwórcy, mocą daru swego Osobowego Dawcy. Jeśliby zatem szukać jakiegś analogii ze stosunków międzyludzkich dla wyrażenia wzajemnej relacji Bóg-człowiek, trzeba by ją widzieć nade wszystko w relacji „ojciec-dziecko”. Stosowanie w tym przypadku analogii „pan-niewolnik” dowodzi niepokojącej niezdolności odczytania sensu faktu *przygodności*; niepokojącej także dlatego, że u jej podstaw łatwo może leżeć oślepiająca, a zębna w skutkach pycha (*dii eritis*).

Te dwie diametralnie przeciwstawne interpretacje zależności człowieka od Boga stoją u podstaw dwu diametralnie przeciwstawnych antropologii, w konsekwencji zaś dwu diametralnie przeciwstawnych soteriologii.

W pierwszym przypadku wyzwolić się jako człowiek, znaczy poznać prawdę o sobie i — poznawszy — ją wybrać. Pełnia wyzwolenia człowieczeństwa w człowieku polegać tu więc będzie na odkryciu rewelacyjnej prawdy o tym, jakiego Ojca się jest dzieckiem, oraz na wolnym wybraniu przynależności do tego Ojca, czyli na obdarzeniu Boga aktem przyjęcia samego siebie od Niego w darze — i przyjęcia w nim przez to Jego Samego jako Dawcy tego daru.⁴²

Rzecz jasna, tego rodzaju *communio* człowieka-dziecka z Bogiem-Ojcem zawiera w sobie *implicite* wybór radykalnej solidarności ze wszystkimi ludźmi: dziećmi tego samego Ojca — jako braćmi.

W drugim przypadku natomiast wyzwolenie polegać będzie na zadeklarowaniu ze strony człowieka całkowitej i wyłącznej zależności od samego siebie, co jednak faktycznie oznacza autodestruktywane samoodcięcie się od jedyne go źródła swego bytu i swej tożsamości (radykalna alienacja), a nadto skazanie samego siebie na walkę o przyznaną sobie samozwańczo wolność do wszystkiego, aby — w obliczu otwierających się tu nieuchronnie czeluści „piekła drugich”: czy to występujących z osobna, czy to jako zorganizowana antagonistyczna klasa — nie stała się wolnością do niczego.

Wydaje się, że Marks pospołu z Sartrem wyczerpali do końca wszystkie możliwości kreatywnego *cogito* i szlakami liberalizmu doprowadzili ludzkość — nie tylko w teorii, niestety! — na sam kraniec proponowanej światu oferty samozbawienia. Ustawione naprzeciw siebie rakiety nuklearne, których moc jest daleko potężniejsza w porównaniu z tym, co wystarcza do zupełnego unicestwienia rozdartej — nie rozumem, lecz siłą! — na rywalizujące obozy ludzkości, staje się symbolem soteriologicznej oferty całego bez różnicy liberalizmu: indywidualistycznego czy anti-indywidualistycznego. Czyżby alternatywa pomiędzy dwiema postaciami tego samego absurdu miała być jedyną alternatywą wyboru dla istoty rozumnej, jaką jest człowiek? Czyżby człowiek musiał przestać być istotą rozumną i przystać na hańbiące go *plus vis quam ratio*?

Należałoby właściwie tym pytaniem — i symbolizowanym przez nie zakwestionowaniem liberalizmu w obu jego głównych postaciach — rozważania niniejsze zakończyć. A przecież autorzy czują się przynaglenni do postawienia jeszcze jednego, kłopotliwego pytania. Jak wytłumaczyć sobie fakt, że niektórzy filozofowie chrześcijańscy i teologowie usiłują, w zależności od rejonu świata, leczyć chorobę marksizmu przy pomocy pomysłów wyrosłych na gruncie liberalistycznego *cogito*, bądź też leczyć chorobę liberalizmu przy pomocy marksizmu? Jak pojąć, że w te już dostatecznie w sobie absurdalne pomysły usiłują jeszcze wmieszać — jako wehikuł — chrześcijaństwo, Kościół katolicki?

Nie wolno nikomu imputować złej woli. Wobec tego pozostają dwie możliwości: albo niżej podpisani głęboko myślą się w swej interpretacji marksizmu i liberalizmu, albo wspomniani filozofowie i teologowie nie wiedzą, co czynią. *Innocentes quia insipientes*. Tym niemniej wyrządzają — jako nauczyciele — niepowtarzalne szkody siejąc zamęt zwłaszcza wśród powierzchownie myślących, których przecież nigdy nie brakuje. A zatem *innocentes sed nocentes*. Autorom trudno więc nie podzielać w odniesieniu do nich smutnej — choć nie

pozbawionej gorzkiej ironii — diagnozy H. Ursa von Balthasara: *Wenn das Salz dumm wird...*⁴³

Tadeusz STYCZEŃ, SDS
Andrzej SZOSTEK, MIC

PRZYPISY

1. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 457-473.
2. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961, s. 5-8.
3. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 297-306. Por. tegoż autora: „Osoba: podmiot i wspólnota” w: *Roczniki Filozoficzne KUL* 24 (1976), z. 2, s. 34-38; „Uczestnictwo czy alienacja”, *Summarium* 7 (1978), s. 7-16.
4. „Przyczynek”, s. 459.
5. Tamże, s. 463. Podkreślenia tu i w następnych cytatach pochodzą od K. Marksa.
6. Tamże.
7. Tamże, s. 471.
8. Tamże, s. 473.
9. Tamże, s. 471-472.
10. Tamże, s. 472.
11. Tamże, s. 473.
12. Tamże, s. 472.
13. Tamże, s. 457.
14. Tamże.
15. Tamże, s. 458.
16. Tamże.
17. Por. F. ENGELS, *Anty-Düring*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. XX, Warszawa 1972 s. 156.
18. „Przedem wszystkim jednak trzy wielkie odkrycia posunęły naszą znajomość związku procesów przyrody o olbrzymi krok naprzód. Po pierwsze odkrycie komórki, jako jednostki, z której rozmnożenia się i zróżnicowania powstaje cały organizm roślinny i zwierzęcy [...]. Po drugie przemiana energii [...]. Wreszcie przeprowadzony po raz pierwszy systematycznie przez Darwina dowód, że otaczające nas twory przyrody organicznej, z ludźmi włącznie, są rezultatem długiego procesu rozwojowego niewielu pierwotnie jednokomórkowych zarodków, te zaś pochodzą z powstałej na drodze chemicznej protoplazmy, czyli białka” („L. Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej”, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. XXI, Warszawa 1969, s. 331-332). „Teoria ta (Darwina — przyp. autorów) [...] już teraz rozwiązuje zagadnienie w stopniu bardziej niż dostatecznym. Ciąg rozwojowy organizmów, od nielicznych prostych do coraz bardziej różnorodnych i złożonych, jakie dziś obserwujemy, aż do człowieka włącznie, został w podstawowych zarysach udowodniony. Dzięki temu możemy wytłumaczyć sobie nie tylko pochodzenie układów organicznych; uzyskaliśmy również podstawę prehistorii ducha ludzkiego, pozwalającą śledzić różne jego stopnie rozwojowe od prostej bezpostaciowej, ale reagującej na bodźce protoplazmy organizmów najniższych aż do myślącego mózgu ludzkiego. A bez tej prehistorii istnienie myślącego mózgu człowieka pozostaje cudem” („Dialektyka przyrody”, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. XX, Warszawa 1972, s. 553); „Podczas gdy przyrodznawstwo myślało w ten sposób — czego dokonało ono w osobie Darwina? Darwin w swoim epokowym dziele wychodzi z najszerzej faktycznej podstawy przypadkowości. Właśnie te nie kończące się przypadkowe różnice [...] zmuszają Darwina, by poddał w wątpliwość dotychczasową podstawę

wszelkiej prawdziwości w biologii, pojęcie gatunku w jego dotychczasowej metafizycznej sztywności i niezmienności". Tamże, s. 577-578.

19. „Mistyfikacja, jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu. U niego stoi ona na głowie. Trzeba ją postawić na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy” (K. MARKS, *Kapitał*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. XXIII, Warszawa 1968, s. 18-19). „Uwieńczeniem tej nowej filozofii niemieckiej był system Hegla, którego wielka zasługa polega na tym, że on pierwszy ujął cały świat przyrody, historii i ducha jako proces, tzn. w ciągłym ruchu, zmienności, przeobrażania się i rozwoju. [...] Nie jest ważne to, że Hegel zadania tego nie rozwiązał. Jego epokową zasługą było już to, że je postawił” (Tamże, t. XX, Warszawa 1972, s. 24-25). Por. też cytowaną przez Lenina wypowiedź Engelsa: „Marks i ja byliśmy bodaj czy nie jedynymi ludźmi, którzy postawili sobie za zadanie uratować świadomą dialektykę przenosząc ją do materialistycznego pojmowania przyrody” (W. I. LENIN, *Dzieła*, t. XXI, Warszawa 1951, s. 40).

20. „Tezy o Feuerbachu” (teza 6), w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961, s. 7.

21. „Tezy o Feuerbachu” (teza 4). Uwaga: niemiecki oryginał nie zawiera wyrażenia „po usunięciu tej sprzeczności”, które raczej zaciemnia niż rozjaśnia ostrość marksowskiego rozumienia roli praktyki w świecie, jaki charakteryzuje właśnie nieusuwalna sprzeczność.

22. Por. tamże.

23. „Przyczynek”, s. 466.

24. Tamże.

25. Tamże, s. 466-467.

26. „Tezy o Feuerbachu” (teza 1), w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. III, s. 5. Por. też tezę 5: „Feuerbach, nie zadowolając się *myśleniem abstrakcyjnym*, odwołuje się do *oglądu zmysłowego*: ale ujmuje on zmysłowość nie jako działalność *praktyczną*, ludzkozmysłową”. Tamże, s. 7.

27. Tamże, s. 6 (teza 2). Por. też: „Podobnie jak wszystko, co przyrodnicze musi powstać, tak również *człowiek* ma swój akt powstania, *historię*, która jednak jest dla niego czymś *świadomym* i dlatego jako akt powstania jest znoszącym się *świadomie* aktem powstania. Historia jest prawdziwą historią naturalną człowieka”; („Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.”, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. I, s. 628).

28. „Przyczynek”, s. 472.

29. Por. znamieny sposób wyrażania się Marksa: „Jest tedy *zadaniem historii*, skoro rozwiązał się *nadziemski świat prawdy*, stworzyć (*sic!* — T. S. i A. S.) *podwaliny prawdy ziemskiej*” („Przyczynek”, s. 458).

30. „Tezy o Feuerbachu” (teza 11), s. 8.

31. „Co do mnie, od XVII do XX wieku widzę takie okresy, które określę nazwiskami wielkich filozofów: była „epoka” Kartezjusza i Lock’a, epoka Kanta i Hegla, wreszcie epoka Marksa. [...] Żadna myśl antymarksistowska nie może być dziś niczym innym, jak pozornym tylko odmlodzeniem myśli promarksistowskiej. Rzekome wykraczanie poza marksizm może dziś być w najgorszym wypadku powrotem do premarksizmu, w najlepszym — *myślą już zawartą w marksizmie*” (J. P. SARTRE, „Marksizm i egzystencjalizm”, w: *Twórczość 1957*, nr 4, s. 34-35).

32. „Przyczynek”, s. 641.

33. Tamże, s. 466.

34. Tamże, s. 460-461. Nie ma tu — rzecz jasna — miejsca na skrupuły moralne, ponieważ i one byłyby echem uznania jakiejś prawdy o człowieku umieszczonej ponad nim, nie podległej jego autostwórczej mocy. Dobitnie pogląd na genezę i funkcję moralności wyraża F. Engels m.in. w: *Anty-Düring* (*Dzieła* t. XX, s. 104): „Odrzucamy więc wszelkie próby narzucenia nam jakiegось dogmatyki moralnej, jakiegoś rzekomego wiecznego ostatecznego, niezmiennego odtańca prawa moral-

nego, pod pozorem, że świat moralny posiada również swoje trwałe zasady, stojące ponad historią i różnicami narodowymi. Twierdzimy natomiast, że cała dotychczasowa historia moralności jest, w ostatniej instancji, wytworem każdorazowej sytuacji ekonomicznej społeczeństwa. A że społeczeństwo rozwijało się dotąd poprzez przeciwieństwa klasowe, moralność zawsze była moralnością klasową, albo usprawiedliwiała panowanie i interesy klasy panującej, albo też, gdy klasa uciśniona wzrosła dostatecznie w siłę — wyrażała bunt przeciw temu panowaniu i związane z przyszłością interesy uciskanych”.

35. „Przyczynek”, s. 473.

36. Tamże, s. 467. Por. też s. 461: „W ten sposób czyni się zadość nieodpartej potrzebie narodu niemieckiego, a potrzeby narodów są same ostatecznymi racjami ich zaspokajania”.

36. Tamże, s. 472.

38. „Zmysłowość (ob. Feuerbacha) powinna być podstawą wszelkiej nauki. Nauka jest *rzeczywistą* nauką tylko wtedy, gdy jej punktem wyjścia jest zmysłowość w dwojakiej postaci, zarówno w postaci *zmysłowej* świadomości, jak i *zmysłowej* potrzeby. Cała historia to przygotowanie tego, by *człowiek* stał się podmiotem *zmysłowej* świadomości, a potrzeba *człowieka jako człowieka* stała się prawdziwą potrzebą” („Rękopisy”, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. I, s. 586).

39. Por. „Przyczynek”, s. 466, 473.

40. Znakomicie ilustruje ten typ „równania w dół” człowieczeństwa w człowieku tekst A. Robina:

„Zniszczy się Wiarę

W imię Światła,

A potem zniszczy się światło.

Zniszczy się Duszę

w imię Rozumu,

A potem zniszczy się rozum.

Zniszczy się Miłosierdzie

W imię Sprawiedliwości,

A potem zniszczy się sprawiedliwość.

Zniszczy się Miłość

w imię Braterstwa,

A potem zniszczy się braterstwo.

Zniszczy się Ducha Prawdy

W imię Zmysłu Krytycznego,

A potem zniszczy się zmysł krytyczny.

Zniszczy się sens Słowa

w imię Sensu słów,

A potem zniszczy się sens słów.

Zniszczy się Wzniosłość

W imię Sztuki,

A potem zniszczy się sztukę.

Zniszczy się Pisma

w imię Komentarzy,

A potem zniszczy się komentarze.

Zniszczy się Świętego

W imię Geniusza,

A potem zniszczy się geniusza.

Zniszczy się Proroka

w imię Poety,

A potem zniszczy się Poetę.

Zniszczy się ludzi Ognia

W imię Oświeconych,

A potem zniszczy się oświeconych...

Bez powodu zniszczy się człowieka;

Zniszczy się imię Człowieka;
Nie będzie już więcej imienia.
Do tego właśnie doszliśmy”

(„Znak” 31/1979, nr 300, s. 605-606).

41. „Przyczynek”, s. 458.

42. Por. ostatnią wypowiedź Adama w dramacie K. WOJTYŁY *Promieniowanie ojcostwa*:

„Tak więc może się w końcu zdarzyć, że Ty odsuniesz nasz świat. Pozwolisz mu rozsypać się do końca wokół nas, a przede wszystkim w nas samych. I wtedy okaże się, że Ty cały pozostajesz tylko w Synu, a On w Tobie — i cały wraz z Nim w Waszej Miłości. Ojciec i Oblubieniec. A wszystko inne okaże się wtedy nieważne i nieistotne, prócz tego jednego: prócz ojca, dziecka i miłości.

I wtedy patrząc na sprawy najprostsze my wszyscy powiemy tak: czyż tego nie można było już dawno odczytać? Czyż to nie tkwiło zawsze na dnie wszystkiego, co jest?” (w: KAROL WOJTYŁA, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 258).

43. H. URS VON BALTHASAR, *Cordula oder Ernstfall*, Einsiedeln 1966, s. 110.

Ks. Stanisław Kowalczyk

ATEIZM POLSKIEGO MARKSIZMU — PROFIL I ODDZIAŁYWANIE

Konfrontacja chrześcijaństwa i marksizmu, trwająca w Polsce już ponad czterdzieści lat, ujawnia się w sposób szczególnie wyraźny na płaszczyźnie ideowo-światopoglądowej. Dlatego istotne jest pytanie: czy polski marksizm podtrzymuje ateizm jako integralną część swej doktryny? Niektórzy zachodni marksolodzy (nie będący marksistami) sugerowali, że marksizm to przede wszystkim teoriopoznawczy i historyczny realizm, ekonomizm, ewolucyjne rozumienie człowieka, laicki humanizm itp.¹ Tego rodzaju poglądy odżyły w radykalnym nurcie teologii wyzwolenia i rewolucji, który widzi w marksizmie bardziej wyzwolenie człowieka aniżeli negację Boga.

Obiektywna analiza pism K. Marksa i F. Engelsa nakazuje podważyć sygnalizowane wyżej stanowisko. Ateizm twórców marksizmu nie był wyłącznie ich osobistą postawą, lecz posiadał profil doktrynalny.² Tak więc związek ateizmu z materializmem dialektycznym i historycznym nie był jedynie akcydentalno-psychologiczny, lecz istotny oraz trwały. Z taką oceną zgadzają się niemal wszyscy współcześni marksiści, z wyjątkiem niektórych włoskich i jugosłowiańskich.³ Doktrynalny związek ateizmu z marksizmem potwierdzili także: Sobór Watykański Drugi w Konstytucji *Gaudium et spes* (nr 19-20), Paweł VI w *Octogesima adveniens* (31-34), i Jan Paweł II (*Redemptor hominis* 17; DM 12).

Polski marksizm wypracował nowe interesujące elementy, między innymi z zakresu filozofii człowieka. W zakresie światopoglądu jednak zajmuje tradycyjne stanowisko, uznając trwałe doktrynalne powiązanie marksizmu z ateizmem. Polski marksizm jest zróżnicowany, występuje w nim nurt antropologiczno-humanistyczny i scenetyczny. Można również mówić o różnych orientacjach marksizmu w Polsce, na przykład dogmatycznej i selektywno-liberalnej. Różnorodność nurtów, szkół i etapów polskiego marksizmu nie

narusza jednego elementu: akceptacji ateizmu jako laickiego światopoglądu.

Motywacja i profil ateizmu

Pluralizm nurtów polskiego marksizmu nigdy nie podważa doktrynalnego ateizmu, lecz uzewnętrznia się w sposobie jego motywacji. Najczęściej jest to motywacja filozoficzna, scjentystyczno-przyrodnicza lub humanistyczno-społeczna.

Filozoficzna motywacja ateizmu, zawarta w pismach czołowych polskich marksistów, jest wielowątkowa. Uzewnętrznia się ona już w samej klasyfikacji nurtów filozofii europejskiej. Adam Schaff, nawiązując do Engelsa, rozróżnia dwa opozycyjne typy filozofii: materializm oraz idealizm.⁴ Materializm sprowadza całą rzeczywistość do materii, idealizm praprzyczynę wszelkiego bytu upatruje w idei lub duchu. Istnieją różne formy idealizmu: monistyczne i dualistyczne, subiektywne i obiektywne. Chrześcijaństwo jest idealizmem dualistycznym, gdyż uznaje realność tak Boga jak świata. Jest ono także idealizmem obiektywnym, ponieważ nie kwestionuje istnienia materii. Rozróżnienie wielu odmian idealizmu nie neutralizuje fundamentalnej tezy polskiego marksisty, iż każdy religijny światopogląd jest idealizmem, reliktem platonizmu i irracjonalnym fideizmem. Marksizm, jako konsekwentny materializm, wyklucza możliwość uznania Boga jako bytu czysto duchowego.

Powyzsza klasyfikacja filozofii jest daleko idącym uproszczeniem bogactwa jej form, ponieważ mianem „idealizmu” obejmuje tak różne systemy filozoficzne, jak: platonizm, tomizm, heglizm, idealizm akosmiczny czy egzystencjalizm. Ich koncepcje świata i człowieka są istotnie różne, dlatego ich identyfikacja jest równoznaczna z fałszowaniem. Istnieją również metodologiczne zastrzeżenia pod adresem klasyfikacji marksistowskiej. Materializm jest kategorią wyłącznie ontologiczną, jego przeciwieństwem jest personalizm zwany także spirytualizmem. Idealizm może dotyczyć tak sfery bytu jak sfery poznania, dlatego jego opozycją jest realizm. Filozofia chrześcijańska uznaje realność świata, dlatego dystansuje się od idealizmu. Myśl chrześcijańska jest aprobatą realizmu, lecz przeciwstawia się materializmowi — uznając nieredukowalność ducha wobec materii.

Drugim pokrewnym typem motywacji ateizmu, jaki pojawia się u polskich marksistów, jest materialistyczny monizm. Fundamentem marksizmu jest materializm dialektyczny. Choć dystansuje się on od ewidentnych uproszczeń wulgarnego mechanistycznego materializmu, to jednak dalej pozostaje materializmem. Na terenie polskiego marksizmu uwidaczniają się różne interpretacje materializmu:

bardziej skrajne i umiarkowane. Pierwszą z nich reprezentuje Władysław Krajewski, w przekonaniu którego poznający człowiek i poznawany przedmiot różnią się jedynie na płaszczyźnie poznawczej, a nie bytowej. Myśl jest subiektywnym odbiciem obiektywnej materialnej rzeczywistości.⁵ W tej interpretacji myśl ludzka jest jednorodna z materią. Relację pomiędzy myślą a materią w inny częściowo sposób wyjaśnia A. Schaff, który przyznaje, że „między pojęciami «świadomość» i «materia» nie można postawić znaku równości”.⁶ Tenże jednak autor, pragnąc pozostać w granicach ortodoksji marksizmu jako materializmu, pisze: „Wszystko, co jest, jest materią, która występuje w różnych formach. Otaczające nas przedmioty są wszystkie postaciami materii i różnią się tylko odmiennością jej zorganizowania. Dla monizmu materialistycznego podpada pod to również podmiot poznający”.⁷ Materializm dialektyczny uznaje więc jednorodność natury całego świata, łącznie ze światem ludzkiej osoby. Człowiek to materia myśląca. Materia jest wyłącznym „budulcem” całej rzeczywistości. Myśl jest funkcją materialnego systemu nerwowego, nie stanowi natomiast atrybutu autonomicznego osobowego „ja”.

Odmianą materializmu jest reizm zwany także pansomatyzmem, który na terenie Polski propagował Tadeusz Kotarbiński. Ontologiczny reizm utrzymuje, że każdy jest rzeczą materialną; istnieją różne przedmioty: fizyczne, czujące, żyjące, myślące. „Przedmioty psychiczne” to jedynie „nazwy pewnych ciał”; „dusza jest jakimś ciałem”.⁸ Nie ma świadomości, lecz jedynie świadome ciała. Nie ma po prostu bytów, które nie byłyby rzeczami materialnymi. Psychiczny proces myślenia utożsamia się bez reszty z procesami materialnofizjologicznymi. Reizm Kotarbińskiego jest radykalną odmianą materializmu, nawiązującą do materializmu mechanistycznego.

Każdy materializm apodyktycznie wyklucza istnienie Boga, który w świecie samej materii pojawia się jako „obce ciało”. Dlatego religijna wiara jest interpretowana jako wyobcowanie człowieka ze świata materii, traktowanego jako świat jedyny. Oczywiście, materialistyczny monizm podważa substancjalno-autonomiczne istnienie ducha ludzkiego, osobowości, wewnętrznej wolności, kultury życia wewnętrznego itp. Funkcjonalną zależność życia psychicznego od życia biologicznego interpretuje jako ich bytową tożsamość. W dalszej konsekwencji zaciera się jakościowa różnica między człowiekiem a resztą świata, gdyż jedynym realnym fundamentem i tworzywem wszystkiego jest materia. Wówczas jednak iluzoryczny jest jakikolwiek humanizm, który ze swej natury implikuje obecność w naturze ludzkiej czegoś niematerialnego.

Ateistyczny wydzwitek marksizmu uwarażnia się przy wyjaśnianiu problemu genezy człowieka. Mianowicie kwestionuje się potrzebę Boga jako transcendentnego Stwórcy człowieka, tłumacząc jego

powstanie naturalnymi siłami przyrody oraz aktywnością samego człowieka. Schaff, polemizując z chrześcijaństwem, pisze: „Koncepcja autokreacji człowieka jest najbardziej radykalnym zaprzeczeniem teocentryzmu i związanej z nim heteronomii. Jak pięknie wyraził się Antonio Gramsci, dopiero w świetle tej koncepcji jesteśmy «kowalami» nas samych, naszego życia, naszego losu».⁹ Negacja Boga uznana została za niezbędny warunek bytowej i moralnej autonomii człowieka. Człowiek tworzy samego siebie, dlatego jest wyłącznym suwerenem własnego życia. Bóg nie istnieje, stanowiąc jedynie „twór człowieka, eksterioryzację i obiektywizację jego własnych cech i właściwości”.¹⁰ Polski marksista, idąc za Marksem, widzi w religii alienację człowieka.

Marksizm teorię autokracji człowieka łączy z teorią kolektywizmu, wyjaśniając powstanie człowieka jako efekt działania społecznego kolektywu. „Człowiek jest zawsze i wszędzie tworem społeczeństwa, w pewnym sensie tego słowa — odbiciem jego stosunków”.¹¹ Jest to uznanie priorytetu społeczności przed jednostką, gdyż ta ostatnia ma być konstytuowana bytowo przez pierwszą. Demiurgiem ludzkiej natury jest więc społeczność. Taka interpretacja jest funkcjonalno-procesualnym ujmowaniem ludzkiej osoby, prowokując jej instrumentalizację w życiu społecznym. Człowiek jednostkowy istnieje wyłącznie jako korelat i wytwór społeczności, jest więc od niej całkowicie uzależniony. W miejsce transcendentnego Stwórcy pojawił się idol — kolektyw, od którego wszystko zależy w życiu człowieka: fakt powstania, sens życia, prawa i obowiązki.

Konsekwencja filozoficznego ateizmu wyraźna jest także w naturalistycznym wyjaśnianiu źródeł i sensu religii. Polscy marksiści genezę życia religijnego łączą z faktem ignorancji sił przyrody ludzi pierwotnych oraz ich lęku wobec nieznanego świata. Szczególnie pejoratywna i złośliwa ocena religii była częsta w okresie powojennym. Pisano wówczas o „antynaukowych, religianckich przesądach”.¹² Później język nie był już tak prymitywny, tym niemniej religię traktowano jako fenomen historyczny powstały w specyficznych warunkach ekonomiczno-społecznych. Marksistowskie religioznawstwo mówi wiele o potrzebie metodologicznych założeń. Za istotny wymóg „metodologiczny” uznaje się przede wszystkim przyjęcie teorii materializmu historycznego jako niezbędnego warunku „naukowych” wyjaśnień zjawiska religii.¹³ Marksizm rozgranicza ekonomiczną bazę i ideologiczną nadbudowę, uznając pochodność tej ostatniej wobec pierwszej. „Nadbudowa ideologiczna jest więc zmienna, jest ona funkcją rozwoju bazy ekonomicznej społeczeństwa; z nią powstaje, wraz z nią ginie”.¹⁴ Religia, jako sektor ideologicznej nadbudowy, posiada charakter historyczno-czasowy. Kształtowanie się religii jest uzależnione od historycznego rozwoju społeczeństw, między innymi ich struktur klasowych. „Klasowe” wyjaśnianie profilu religii to

kolejna istotna zasada metodologiczna marksistowskiego religioznawstwa. W ten sposób podważa się swoistość i trwałość życia religijnego, redukując go do roli epifenomenu określonych warunków gospodarczo-społecznych. Innym elementem metodologii marksistowskiej jest teoria ewolucjonizmu, w myśl której chrześcijański monoteizm jest efektem długotrwałych przekształceń niższych form religii.¹⁵

Niektórzy współcześni marksiści rezygnują ze stanowiska tradycyjnego, dlatego nie traktują religii jako efektu ignorancji przyrody czy reliktu niesprawiedliwych struktur społecznych. Choć religię w dalszym ciągu wyjaśniają historycznie, to jednak widzą w niej zjawisko trwałe, związane z doświadczeniem egzystencjalnym wyższych wartości. To nowe spojrzenie na religię jest w zasadzie obce polskiemu marksizmowi.¹⁶ Jedynie Leszek Kołakowski, w marksistowskim okresie swej twórczości, w sposób wyraźny zrezygnował z tezy o przyszłym zaniku życia religijnego. Inni autorzy, choć w pewnym stopniu rewaloryzują funkcję religii, w dalszym ciągu widzą w niej fenomen czasowy. Trzeba przyznać, że niektórzy polscy marksiści przestrzegają przed ironizowaniem religii w środowisku ludzi wierzących. Taka postawa może zniechęcić do zaangażowania społeczno-politycznego „miliony wierzących, którzy później, w toku walki i budowania socjalizmu, będą stopniowo dojrzywać do naukowego, ateistycznego poglądu na świat”.¹⁷ Szkoda, że polski marksizm nie wypracował w istocie nowego spojrzenia na zjawisko religii, zadowolając się oczekiwaniem na jego naturalny i społecznie kierowany zanik.

Istnieje również inny typ motywacji ateizmu, stosowany przez polskich marksistów, który można określić jako scjentyistyczno-przyrodniczy. Tytułem przykładu można wspomnieć o wczesnych pracach L. Kołakowskiego i J. Kuczyńskiego, które podważają w sposób globalny i napastliwy jakąkolwiek wartość naukową myśli chrześcijańskiej.¹⁸ Kwestionowane jest właściwie wszystko: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej, nauka społeczna Kościoła, nawet epistemologiczny realizm. Wiara w Boga jest kwalifikowana jako fideizm i „głos ciemnogrodu”. Innym przykładem marksistowskiego scjentyzmu jest postawa J. Mydlarskiego, który kontrowersje między chrześcijaństwem a materializmem dialektycznym w zakresie genezy człowieka interpretuje jako walkę nauki z idealizmem. W jego przekonaniu „postępowymi nazwiemy w nauce te wszystkie uogólnienia i teorie, które są zgodne z materializmem dialektycznym”.¹⁹ Autor nie dostrzega różnicy między przyrodniczą teorią ewolucji a różnymi typami refleksji nad materiałem faktograficznym. Marksizm i chrześcijaństwo nie dzieli przecież teoria ewolucji (przez wszystkich uznawana), lecz odmienne wnioski światopoglądowe dedukowane na marginesie ewolucjonizmu.

Opozycję pomiędzy religią a nauką podtrzymuje inny polski marksista Zygmunt Poniąkowski.²⁰ Wychodząc ze stanowiska scjentyzmu wysuwa szereg zarzutów pod adresem strony katolickiej: dowolne ustalanie zakresu badań nauk przyrodniczych, podważanie ich kierowniczej roli w kształtowaniu światopoglądu, minimalizowanie waloru ich odkryć i teorii. Wiarę naukowców wyjaśnia jako efekt braku egzystencjalnej konsekwencji między pracą naukową a przekonaniami religijnymi. W ten sposób podważa intelektualną sprawność względnie uczciwość wszystkich teistów.

Rzekoma sprzeczność nauki i wiary, sugerowana przez marksistów polskich, wynika z założeń teoriopoznawczych i ontologicznych.²¹ Założenia teoriopoznawcze to przede wszystkim skrajny empiryzm, na bazie którego status naukowego poznania rezerwuje się wyłącznie dla poznania zmysłowego nakierowanego na sferę bytów materialnych. Poznanie pozaempiryczne, jako pozbawione charakteru naukowego, uznaje się za bezprzedmiotowe. Z powyższego nieuchronnie wynikają wnioski ontologiczne, mianowicie za jedynie realny przyjmuje się świat materii. Tym samym kwestionuje się naukową wartość filozoficznej motywacji za istnieniem świata pozamaterialnego: Boga, duszy ludzkiej, wyższych wartości. U podstaw scjentyzycznej motywacji chrześcijaństwa znajdują się przyjęte apriorycznie teorie: radykalnego sensualizmu, empirycznie zorientowanego racjonalizmu i materializmu. Każdy światopogląd winien być oparty na umysłowej refleksji człowieka, lecz racjonalność nie jest równoznaczna z sensualizmem i materializmem. Bogatej rzeczywistości ludzkiej osoby nie da się wyjaśnić poprzez kategorie poznawcze właściwe dla materii. Scjentyzyczna epistemologia jest jednostronna i zawężona, dlatego tak łatwo prowadzi do zubożonej koncepcji człowieka — materializmu. Człowiek, kwestionując istnienie duchowego wymiaru w swej naturze, nie jest zdolny do uchwycenia transcendentnego ducha — Boga.

Polscy marksiści, polemizując z chrześcijańską teorią aktu stworzenia, odwołują się chętnie do przyrodniczych teorii i hipotez. Punktem wyjścia ich analiz jest zwykle zasada materialnej jedności świata, ujmowana na płaszczyźnie tak poznawczo-metodologicznej jak ontologicznej.²² Zasada ta implikuje, że wszystkie przedmioty badań naukowych posiadają wyłącznie charakter materialny. Inna rzeczywistość (pozamaterialna) nie istnieje, dlatego metoda empiryczna jest wystarczająca dla umysłowej penetracji całości świata.

Materialistyczny monizm, sądzą marksiści, jest potwierdzany przez szereg przyrodniczych teorii. Jedną z nich teza, iż ruch jest trwałym atrybutem materii. Fakt ten ma dowodzić, że świat materialny związany z ruchem i energią nie potrzebuje swego stwórcy. Również determinizm i ewolucjonizm mają wykluczać finalizm oraz kreacjonizm.²³ Najczęściej można napotkać odsyłacze do fizykalnego

prawa zachowania materii (masy i energii), traktowane jako argument za wiekuistością świata materialnego.²⁴ Skoro bowiem materia jest niezniszczalna, to ma być również wiekuista i niestwarzalna. Tak więc idea absolutnego początku wszechświata, związana z teorią kreacjonizmu chrześcijańskiego, została uznana za niezgodną z nauką.

Empiryczna próba motywacji materializmu i ateizmu, wyżej sygnalizowana, budzi zastrzeżenia tak metodologiczne jak rzeczowe. Nauki przyrodnicze, ze względu na stosowane empiryczne metody, są uprawomocnione do orzekania na temat natury świata materialnego.²⁵ W takim razie nie są one wystarczające do wytworzenia globalnego poglądu na rzeczywistość. Przyrodniczy obraz świata jest zresztą ciągle ewoluujący, co kontrastuje ze stabilnością każdego światopoglądu. Z tego tytułu przyrodnicze teorie i hipotezy trudno uznać za alternatywy filozoficzno-teologicznych teorii kreacjonizmu oraz personalizmu. Dziś jest sprawą ewidentną, że determinizm nie wyklucza finalizmu, a ewolucjonizm nie jest opozycyjny względem kreacjonizmu. Również prawo zachowania materii nie jest podważeniem teizmu. Bóg, stwarzając świat, nie naruszył wspomnianego prawa. Ono przecież, jak i jego podstawa — kosmos, nie istniało. Prawa przyrody odnoszą się do już istniejącego świata, nie mogły więc obowiązywać przed jego pojawieniem się. Empiryzująco-scjentystyczna motywacja ateizmu, związana z XIX-wiecznym stanem nauk przyrodniczych, dziś stała się anachroniczna.

Trzeci typ motywacji ateizmu, często omawiany przez polskich marksistów, ma profil humanistyczno-społeczny. Nawiązuje on do marksowskiego ateizmu prometejsko-wyzwoleńczego. Młody Marks, poszukując pełni wolności człowieka, odrzucił alternatywę bóstwa. Tak więc marksizm jest ateistycznym humanizmem, nową skalą wartości, nowym modelem życia — zwłaszcza społecznego. Tego rodzaju motywy tematyczne można napotkać u większości polskich marksistów.

Długoletni teoretyk polskiego marksizmu, Adam Schaff, analizuje obszernie pojęcie i podstawy filozoficzne humanizmu. „Przez humanizm — pisze on — rozumiemy taki system refleksji nad człowiekiem, który uznając go za dobro najwyższe zmierza do zapewnienia w praktyce najlepszych warunków szczęścia ludzi”.²⁶ Opis łączy wątek pragmatyczny z twierdzeniem ontologicznym. Człowiek określony został „dobrem najwyższym”, a więc najwyższym bytem. W ten sposób nastąpiła identyfikacja humanizmu z ateizmem. Marksizm łączy humanizm z teoriami autokreacji i autoemancypacji człowieka. Dlatego Schaff pisze: „humanizm marksistowski jest konsekwentnie autonomiczny w tym sensie, że tłumaczy świat grą sił tego świata, nie uciekając się do żadnych sił ponadludzkich”.²⁷ W tej interpretacji na miano autentycznego humanizmu zasługuje wyłącznie taki typ filozofii, który człowieka uznaje za własnego demiurga i zbawcę. Huma-

nizm marksistowski implikuje więc doktrynę materializmu, nakaz walki klasowej (dlatego jest „realny” i „walczący”), preferuje ideę sprawiedliwości przed miłością.

Ateistyczny wydzźwięk humanizmu jest wyraźny również u innych autorów. Marek Frtizhand pisze: „Człowiek jest zawsze według Marksa celem samym w sobie, sam człowiek winien nadawać sobie swoje własne prawa, a we wszystkich jego poczynaniach przyświecać mu powinna zasada ludzkiej godności”.²⁸ Autor jest przekonany, że religia — mówiąc o Bogu — „przesyca życie ludzkie strachem, pozbawia człowieka wolności i godności”.²⁹ Nieodzownym warunkiem pełnego humanizmu jest więc rezygnacja z religii, która odbiera człowiekowi uprzywilejowany status istoty najwyższej i własnego prawodawcy etycznego. Również autorzy pracy *Humanizm socjalistyczny*, A. i J. Kuczyńscy, teorie materializmu i ateizmu uznają za niezbędne elementy humanizmu.³⁰ Religia, sugerując iluzyjne uzależnienie człowieka od absolutu, kwestionuje autonomię bytu ludzkiego.

Antyreligijny charakter humanizmu uwypukla inny polski marksista, Tadeusz Płużański. Jego zdaniem „powinno się jednostkową egzystencję odnosić do niej samej z pominięciem jakiegokolwiek innego bytu immanentnego bądź transcendentnego”.³¹ Kiedy człowiek jest rozumiany jako „byt wobec Boga”, jest zdominowany przez bóstwo. Przestaje być autonomicznym decydemem we własnych sprawach. Tak więc teizm ma stanowić trwałe istotne zagrożenie dla humanizmu.

Czy istnieje opozycja pomiędzy humanizmem a wiarą w Boga? W zsekularyzowanym humanizmie należy odróżnić słuszne postulaty od kontrowersyjnych wniosków. W konstytucji soborowej czytamy: „W całym świecie coraz bardziej rośnie poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności, co ma ogromne znaczenie dla duchowej i moralnej dojrzałości rodzaju ludzkiego” (KDK 55). Ostatni Sobór wyraźnie stwierdził, że „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt” (KDK 12). Chrześcijaństwo uznaje więc dominującą rolę człowieka w świecie. Humanizm religijny akceptuje takie wartości, jak: autonomię i wolność człowieka, równość, sprawiedliwość, braterstwo, potrzebę ciągłego rozwoju, autodeterminację w życiu społeczno-ekonomicznym i życiu moralnym. Teizm nie jest więc zagrożeniem humanizmu jako takiego, lecz koliduje z niektórymi jego koncepcjami.

Rewaloryzacja wartości naturalnych związanych z człowiekiem nie może przekształcić się w ich absolutyzację. Bytowa zależność człowieka do Boga, o której mówi filozofia chrześcijańska, nie jest ograniczeniem, czy tym więcej zniesieniem wolności. Nonsensem byłoby sądzić, że Bóg zagraża naszej wolności, gdyż to właśnie On dał nam naturę ludzką — łącznie z jej wolnością; nie odbiera nam swego daru, lecz chroni go i zabezpiecza. Dlatego właśnie J. Maritain

humanizm chrześcijański nazwał „humanizmem integralnym”.³² Osoba Jezusa Chrystusa jest potwierdzeniem, iż teocentryzm harmonijnie integruje się z antropocentryzmem. Bóg nie jest zagrożeniem człowieka, lecz jego promocją.

Marksizm, proklamując absencję Boga, zrywa z chrześcijańską etyką. Sugeruje się, że „etyka [...] w równej mierze jak lecznictwo lub jak administracja nie potrzebuje światopoglądowych uzasadnień”.³³ Materializm historyczny, uznając pochodność ideologicznej nadbudowy wobec ekonomicznej bazy, opowiada się za relatywizmem etycznym. Normatywna uniwersalna etyka nie istnieje, istnieje tylko etos klasowy podlegający zmianom równoległe do przemian społecznych. W kontekście takiej interpretacji moralnej świadomości człowieka zrozumiałe stają się słowa M. Fritzhanda, profesora etyki: „Tracą racjonalny sens różne rozważania na temat konieczności lub niemożliwości stosowania «złych samych przez się» środków dla osiągnięcia szczytnych ideałów i celów”.³⁴ Skoro nie istnieją trwałe powszechne zasady moralne, to ocena moralna czynów człowieka zależy od konkretnej sytuacji — zwłaszcza podejmowanych celów. Cele, związane z postulatami materializmu historycznego, sankcjonują stosowanie przemocy: walki klasowej, rewolucji i dyktatury proletariatu. „Urzeczywistnienie ideału komunistycznego [...] jest moralnym uzasadnieniem walki klasowej proletariatu”.³⁵ Choć niektórzy polscy marksiści uznają istnienie „elementarnych praw etycznych”,³⁶ to nie wyjaśniają przekonująco ich powstania i mocy zobowiązującej. Relatywizm społeczno-klasowy prowadzi przecież do relatywizmu etycznego.

Egzemplifikacją relatywizmu etycznego marksizmu jest deprecjacja chrześcijańskiego nakazu miłości bliźniego.³⁷ Klasycy marksizmu ironizowali ideę miłości, niektórzy polscy marksiści pragną włączyć kategorię miłości do materializmu historycznego. Faktycznie akceptują jednak tylko miłość klasową, a nie miłość człowieka jako człowieka. Każde zawężenie miłości jest jednak jej wypaczeniem.

Niektórzy polscy marksiści, uzasadniając słuszność ateizmu, odwołują się do motywacji pragmatyczno-społeczno-ekonomicznej. Sugerują mianowicie opozycję pomiędzy życiem religijnym a postępem techniczno-ekonomicznym i społecznym. Dlatego w religii widzą hamulec walki klasowej, a ta uznana została za niezbędny warunek wszelkiego postępu.³⁸ Inni autorzy postępy laicyzacji w Polsce łączą z procesami urbanizacji i technicyzacji. Technika daje człowiekowi poczucie siły i niezależności wobec otaczającego świata. Uprzemysłowienie i życie wielkomiejskie rozbudzają w człowieku pasję użytkowania i konsumowania, dlatego pośrednio wygaszają potrzeby religijne. Wspomniane czynniki potęgują więc „instynktowy materializm”.³⁹

Oddziaływanie ateizmu

Marksizm, integralnie związany z ateizmem, oddziałuje ponad czterdzieści lat na katolicką społeczność w Polsce. Nie jest to wyłącznie oddziaływanie teoretyczno-doktrynalne. W interpretacji marksistowskiej filozofii nie ogranicza się do celów poznawczych, lecz posiada także funkcje pragmatyczno-społeczne. Filozofia to forma społecznego działania — *praxis*, dlatego ma służyć przebudowie świata i struktur społecznych. Polscy marksiści akcentują również klasowy profil filozofii.⁴⁰ Jej powołaniem jest służenie dobru proletariatu i rewolucji społecznej. Takie rozumienie filozofii zbliża ją do ideologii.

Twórcy marksizmu, polemizując z chrześcijaństwem, postulowali całkowitą laickość państwa. Koncepcję świeckości życia społecznego i państwowego podejmują polscy marksiści, lecz rozumieją ją jako preferowanie światopoglądu ateistycznego. Wiesław Mysłek jednoznacznie stwierdza, że państwo socjalistyczne nie może być światopoglądowo neutralne.⁴¹ Państwo takie nie może więc faworyzować pluralizmu ideowo-swiatopoglądowego, lecz winno upowszechniać „światopogląd naukowy”, czyli ateistyczny. O potrzebie laicyzacji pisze również Tadeusz Płużański, charakteryzując następująco jej główny cel: „Uwolnienie człowieka od alienacji religijnej, uczynienie go areligijnym, wolnym od religii, czyli inaczej mówiąc — religijnie obojętnym”.⁴² Autor rozróżnił dwojaką laicyzację: samorzną i zaprogramowaną. Pierwsza łączy się z procesami urbanizacji i industrializacji, co prowadzi do emancypacji różnych dziedzin życia społecznego spod kontroli Kościoła. Laicyzacja kierowana łączy się z uznaniem priorytetu ideologii ateistycznej w życiu społecznym. Płużański, charakteryzując laicyzację zaprogramowaną, eksponuje następujące elementy: rozdział Kościoła i państwa, zastępowanie treści religijnych treściami świeckimi w kulturze masowej, upowszechnianie światopoglądu materialistycznego, laicyzacja obyczajowości i obrzędowości, popieranie postaw techniczno-pragmatycznych.

Laicyzacja życia społecznego, propagowana przez polskich marksistów, jest w gruncie rzeczy apoteozą ateizmu polityczno-państwowego. Idee radykalnej laicyzacji propagują w Polsce środowiska związane z powstałym w roku 1957 „Stowarzyszeniem Ateistów i Wolnomyślicieli”, które następnie przekształciło się w „Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej”. Środowiska te dysponują szeregiem czasopism: tygodnikiem *Argumenty*, oraz miesięcznikami *Człowiek i Światopogląd* i *Euhemer*. Idea radykalnej laicyzacji życia społecznego posiada daleko idące konsekwencje praktyczne. Oto niektóre z nich: propagowanie ateistycznego światopoglądu w programach szkolnych, środkach masowego przekazu — prasie, radiu i telewizji, w literaturze i sztuce, preferowanie ludzi deklarujących

ateizm w życiu społecznym. Tak więc ateizacja struktur społeczno-państwowych sprzyja powstawaniu ateizmu literackiego, artystycznego, propagandowo-publicystycznego, pedagogicznego itp.

Jaka jest recepcja ideologiczna marksizmu w Polsce? Uwzględniając fakt długotrwałego oddziaływania należy stwierdzić, że recepcja ta jest stosunkowo ograniczona. Tytułem przykładu warto odnotować badania studentów Warszawy, przeprowadzone przez S. Nowaka w latach sześćdziesiątych.⁴³ Stwierdził on, że około 13% studentów solidaryzuje się z marksizmem (w tym tylko 2% w sposób zdecydowany). Pozostali studenci zaliczają siebie do oponentów marksizmu (68%), względnie nie zajmują definitywnego stanowiska. Prowadzono również badania studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.⁴⁴ Stwierdzono wówczas całkowity brak marksistów, wyróżniono natomiast trzy grupy: oponentów marksizmu (63%), obojętnych (30%), oraz niemarksistów akceptujących niektóre marksistowskie teorie (7%).

Ideologiczny wpływ marksizmu na polski katolicyzm, w minionym czterdziestolecu, był różny w poszczególnych okresach. Niewątpliwie największa fascynacja ideami materializmu historycznego przypada na okres bezpośrednio po drugiej wojnie światowej. Było to apogeum recepcji marksizmu, zwłaszcza w niektórych kręgach inteligencji oraz młodzieży. Koniec etapu stalinowskiego w roku 1956 był zarazem regresem trendu laicyzacji. Negatywne postawy wobec religii i materializm praktyczny nasilają się ponownie w latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych. Następnie jednak na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych następuje zahamowanie postaw indyferentnych i ateistycznych. Lata osiemdziesiąte charakteryzuje dynamiczny rozwój życia religijnego, widoczny w sposób szczególnie wyraźny wśród robotników i młodzieży. Potwierdzeniem tego są wydarzenia w roku 1980, związane z powstaniem nowego związku „Solidarność”. Życie religijne manifestuje wówczas swą obecność na terenie stoczni, hut, kopalń i fabryk, między innymi w formie wspólnych Mszy świętych. Ekspresją żywotności polskiego katolicyzmu są również obie pielgrzymki Jana Pawła II do Polski: w roku 1979 (2 VI—10 VI) i w roku 1983 (16 VI—23 VI). Innym przejawem życia polskiego Kościoła jest ruch pielgrzymkowy, najczęściej związany z kultem maryjnym. Tak na przykład rośnie liczba biorących udział w pielgrzymce warszawskiej; w roku 1966 uczestniczyło w niej około 10 tysięcy osób, w roku 1978 około 30 tysięcy, a w roku 1980 niemal 40 tysięcy. Zdecydowana większość pielgrzymów (około 80%) to młodzież.

Ograniczony wpływ ateizmu marksistowskiego na polskie społeczeństwo katolickie potwierdzają badania socjologów: zarówno katolickich jak marksistowskich.⁴⁵ Badania te pozwalają stwierdzić, że około 90% Polaków akceptuje katolicyzm (w tym około 40% uważa

siebie za głęboko wierzących), a jedynie 10% deklaruje indyferentyzm lub ateizm. Analogiczne dane są aktualne w odniesieniu do młodzieży, wśród której — około 30% identyfikuje się z chrześcijaństwem w sposób konsekwentny i globalny, 50—60% identyfikuje się w znacznej mierze, zaś około 10—15% zajmuje postawy antyreligijne.⁴⁶ Należy zaznaczyć, że bardzo nieliczne grupy młodzieży polskiej (około 1—2%) sympatyzuje z „ateizmem misyjno-żarliwym”. Również młodzi robotnicy w zdecydowanej przewadze (około 90%) solidaryzują się ze światopoglądem chrześcijańskim.

Przypomniane wyżej fakty życia społeczno-narodowego oraz dane badań socjologów pozwalają wnioskować o zawężonym wpływie bezpośrednim marksistowskiego ateizmu. Zwłaszcza słabe okazało się oddziaływanie filozoficznej motywacji prezentowanej przez polskich marksistów. Powód jest dość ewidentny: filozoficzny ateizm jest całkowicie obcy polskiej kulturze umysłowej, której korzeniem jest niewątpliwie chrześcijaństwo. Ten bezsprzeczny fakt nie podważa jednak niepokojącego symptomu: upowszechnianiu się postaw doktrynalnie niespójnych wśród polskich katolików. Charakterystyczny jest fakt, iż strona obrzędowo-kultyczna chrześcijaństwa jest powszechnie aprobowana. Brak integracji widoczny jest w odniesieniu do niektórych prawd teologicznych, które są kwestionowane. O ile istnienie Boga jest niemal powszechnie uznawane, to budzą wątpliwości — zwłaszcza młodzieży — inne prawdy: dogmat Trójcy Świętej, Opatrzność, nieśmiertelność duszy ludzkiej itd.⁴⁷ Pojawiająca się dezintegracja religijnego światopoglądu jest efektem pluralizmu ideologicznego, naporu organizowanej laicyzacji oraz braku pogłębionej wiedzy teologicznej.

Efektom laicyzacji jest narastający indyferentyzm części polskiego społeczeństwa. Zjawisko to jest szczególnie częste wśród pracowników służb porządkowych, wojskowych, pracowników administracji, niektórych działaczy społecznych itp. Religijny indyferentyzm jest również konsekwencją moralnej degradacji, dlatego uwidacznia się u młodzieży pochodzącej z rodzin rozbitych, zdeprawowanych przez alkoholizm, środowisk marginesu społecznego itd. Istnieje również trend materializmu praktycznego, charakterystyczny dla niektórych „nowobogackich”.

Scjentyzyczno-przyrodniczy typ motywacji ateizmu, lansowany wielokrotnie przez niektórych marksistów, nie odgrywa istotnej roli w procesie laicyzacji. Wspomniana motywacja oddziaływała na mentalność części młodzieży w okresie stalinowskim, kiedy eksponowano teorie radzieckich przyrodników (między innymi I. Pawłowa i A. Oparina) jako argument przeciw kreacjonizmowi i finalizmowi. Efektem tego był fakt, że część inteligencji wywodzącej się w pierwszym pokoleniu ze środowisk wiejskich („z awansu społecznego”) przeszła na pozycje naturalizmu i sekularyzmu. Współczesne sondaże

socjologiczne nie ujawniają bardziej istotnego wpływu scjentyzycznej motywacji ateizmu. Można jednak mówić o ogólnym wpływie nauk przyrodniczych na biologizację koncepcji człowieka, co niewątpliwie rzutuje na relatywizację ocen moralnych.

Pozostaje do omówienia wpływ marksistowskiego ateizmu w zakresie motywacji humanistyczno-społeczno-etycznej. Stosunek polskich katolików do etosu marksistowskiego jest ambiwalentny: częściowo — zwłaszcza praktycznie — aprobujący, częściowo zaś zdecydowanie negatywny.

Życie religijne wielu Polaków nie jest wewnątrznie zintegrowane, konsekwentne i dynamiczne. Zauważalny jest często brak koherencji pomiędzy deklarowaną wiarą a życiem osobistym i społecznym. Dlatego rozróżnia się „wiarę narodu” i „religię życia”.⁴⁸ Katolicyzm jest powszechnie akceptowany jako integralny element duchowej kultury narodowej, niemal jako swoisty obowiązek wynikający z uczuć patriotycznych. Ekspresją tego jest masowy udział w uroczystościach religijnych na różnym szczeblu: parafialnym, diecezjalnym czy ogólnonarodowym. Temu zaangażowaniu religijno-kultowemu nie odpowiada równie powszechna i zdecydowana aprobata chrześcijańskich norm etycznych. Można nawet mówić, szczególnie w niektórych ośrodkach wielkomiejskich, o zjawisku repoganizacji na pewnych odcinkach życia moralnego. Jego objawy to brak poszanowania życia nienarodzonych — w tak masowej niesety skali — społeczna plaga alkoholizmu oraz szybko narastające zjawisko narkomanii. Jest więc faktem częste naruszanie norm moralnych głoszonych przez Kościół katolicki.

Badania socjologów potwierdzają selektywno-sytuacyjny stosunek części polskich katolików do etyki religijnej. Jedynie część z nich bezwzględnie aprobuje moralną naukę Kościoła, większość jednak dokonuje modyfikacji norm etycznych.⁴⁹ Nieliczna jest natomiast grupa całkowicie odrzucająca moralność katolicką. Ten selektywny stosunek do etyki chrześcijańskiej uzewnętrznia się między innymi w warunkowej aprobacie rozwodów, uznaniu dopuszczalności współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym, pomniejszaniu zła kradzieży mienia społecznego, braku bezwzględnego potępienia aborcji itd. Zauważono, że permissywizm moralny jest bardziej rozpowszechniony w środowiskach miejskich niż wiejskich oraz inteligenckich niż robotniczych. Niepokojące jest zjawisko desakralizacji norm moralnych, to znaczy oderwanie ich od całkoształu przyjmowanego światopoglądu chrześcijańskiego. W miejsce religijno-transcendentnej motywacji zasad moralnych pojawia się motywacja pragmatyczno-społeczna, subiektywna, sytuacyjna.

Fakt etycznej erozji części polskich katolików ma zapewne wiele przyczyn. Jedną z bardziej istotnych jest długoletnie propagowanie przez marksistów etosu relatywno-sytuacyjnego. Konfrontacja syste-

mów wartości etycznych kodeksów, związanych z chrześcijaństwem i marksizmem, prowadzi do formowania się egzystencjalnych postaw relatywizmu i sceptycyzmu. Słabsze moralnie jednostki, formalnie akceptując religijny światopogląd, przyjmują jego etykę jedynie w sposób selektywny. Ideologia marksistowska wywołuje powolną laicyzację życia rodzinnego i społecznego. Dla zintensyfikowania tego procesu propaguje się zsekularyzowaną obrzędowość jako surrogat życia sakramentalnego. Choć charakterystycznym rysem polskiego katolicyzmu jest jego masowość, to jednak zauważalna jest separacja sfery wiary i kultu oraz sfery etycznego życia. W wyniku tego z kręgu oddziaływania wiary „wyłączone” są istotne elementy ludzkiego życia, zwłaszcza rodzinnego i społecznego. W ten sposób ateizm marksistowski przenika do polskiego społeczeństwa „tylnymi drzwiami”, to jest poprzez laicyzację i relatywizację etyki indywidualnej oraz społecznej.

Klasyczny i współczesny polski marksizm, szukając uzasadnień ateizmu, odwołują się do idei humanizmu. Rezygnacja z Boga jest interpretowana jako pełnia wolności i autonomii człowieka. Taki typ motywacji stracił rację bytu na terenie Polski, zwłaszcza w ostatnich kilkunastu latach. Powszechna akceptacja Kościoła katolickiego ze strony polskiego społeczeństwa motywowana jest przekonaniem, iż pełni ona istotne funkcje integracyjno-moralne wobec narodu. Kościół jest uznawany jako obrońca człowieka: jego godności, praw w życiu społecznym, wzór międzyludzkiej solidarności, rzecznik podmiotowości narodu. Powszechnie uznaje się także prawo Kościoła do pełnienia funkcji krytyczno-moralnej w odniesieniu do struktur polityczno-państwowych. W świadomości przeważającej części Polaków nastąpiło organiczne połączenie uczuć religijnych i patriotycznych. Przekonanie to ma zresztą swoją genezę historyczną, sięgającą okresu ponad stuletniej niewoli. Kościół dawniej i dziś artykułuje potrzeby narodu, jego postulaty i prawa.

Dotychczasowe rozważania skłaniają do kilku wniosków. Fakt pluralizmu światopoglądowego stawia przed polskim katolicyzmem niełatwe zadanie zachowania swej tożsamości: religijnej, moralnej, narodowo-społecznej. Dotychczasowa konfrontacja chrześcijaństwa z marksizmem, rzecz paradoksalna, przyczyniła się do umocnienia formalnych związków przeważającej części polskiego społeczeństwa z Kościołem. Istnieją jednak słabe ogniwa życia religijnego wielu Polaków: niedostateczna wiedza teologiczna, laicyzacja świadomości moralnej, niebezpieczeństwo instrumentalizowania religii dla celów pozareligijnych, szerzenie się wad moralno-społecznych. Szansę przetrwania posiada jedynie autentyczne chrześcijaństwo: wewnętrznie zintegrowane, konsekwentne, aktywne w życiu społecznym. Intencją polskich katolików nie jest bynajmniej zdominowanie i władanie strukturami społeczno-politycznymi, lecz społeczne świade-

ctwo wierności Chrystusowi. Zaletą polskiego Kościoła jest dbałość o ortodoksję teologiczną. Przedmiotem ciągłego wysiłku polskich katolików, stanowiących przecież przeważającą większość narodu, winna być moralno-społeczna ortopraksja. Formalne i emocjonalne powiązanie polskiego społeczeństwa z katolicyzmem powinno znaleźć bardziej jednoznaczne potwierdzenie w respektowaniu katolickiego modelu życia osobistego, rodzinnego i społecznego. Ateistyczny marksizm, odrzucany na płaszczyźnie teoretyczno-filozoficznej, nie powinien być akceptowany w sposób pośredni poprzez zerwanie więzi z Bogiem w życiu moralno-społecznym.

Ks. Stanisław KOWALCZYK

PRZYPISY

1. G. WETTER, *Die Umkehrung Hegels*, Köln 1964, s. 14-27; M. REDING, *Der politische Atheismus*, Köln 1957, s. 171-172.
2. S. KOWALCZYK, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977, s. 167-186.
3. Są to między innymi: C. Luporini, V. Pavicevic, L. Lombardo-Radice.
4. A. SCHAFF, *Wstęp do teorii marksizmu*, Warszawa 1950, s. 29-33. Por. F. ENGELS, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 25-27, 137.
5. W. KRAJEWSKI, *Ontologia*, Warszawa 1961, s. 12 nn.
6. A. SCHAFF, *Wstęp do teorii marksizmu*, dz. cyt., s. 50.
7. Tamże, s. 37.
8. T. KOTARBIŃSKI, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa — Kraków 1961, s. 466; tenże, *O postawie reistycznej*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1957, t. II, s. 145-146; tenże, *Zasada reizmu*, w: *Wybór pism*, t. II, s. 115.
9. A. SCHAFF, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 104.
10. Tamże, s. 159.
11. A. SCHAFF, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962, s. 99.
12. A. SCHAFF, *Wstęp do teorii marksizmu*, s. 37; W. KRAJEWSKI, *Ontologia*, dz. cyt., s. 5; tenże, *O wieczności materii i jej ruchu*, Warszawa 1956, s. 11.
13. Z. PONIATOWSKI, *Religia jako przedmiot badań naukowych*, w: *Problemy religii i laicyzacji*, Warszawa 1967, s. 40 nn; tenże, *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 1961, s. 59 nn.
14. A. SCHAFF, *Wstęp do teorii marksizmu*, s. 176.
15. W. KRAJEWSKI, *Ontologia*, s. 5.
16. Pozytywną funkcję religii i jej trwałość uznają między innymi: E. Fromm, P. Togliatti, R. Garaudy (w okresie marksistowskim), V. Pavicevic i S. Vrcan.
17. A. NOWICKI, *Historia ateizmu i krytyki religii*, w: *Ateizm a religia*, Warszawa 1957, s. 257.
18. L. KOŁAKOWSKI, *Szkie o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 214-240; J. KUCZYŃSKI, *Chrześcijaństwo i sens życia*, Warszawa 1959, s. 50 nn, 67 nn, 213-214.
19. J. MYDLARSKI, „Ideologiczne podłoże dyskusji nad antropogenezą”, *Przeгляд Antropologiczny* 20 (1954), s. 1-23.
20. Z. PONIATOWSKI, *Nauka a religia*, Kraków 1958; tenże, *Problematyka nauki w piśmiennictwie katolickim w Polsce (1893-1905)*, Warszawa 1961, s. 46-76.

ATEIZM POLSKIEGO MARKSIZMU — PROFIL I ODDZIAŁYWANIE

21. S. KOWALCZYK, „Nauka a wiara: opozycja czy sprzeczność?”, *Roczniki Filozoficzne* 31 (1983) z. 3, s. 93-119.
22. S. BUTRYN, *Główne kategorie ontologii marksistowskiej*, Warszawa 1984, s. 76.
23. Tamże, s. 83-88. T. KOTARBIŃSKI, *Kultura filozoficzna*, w: *Wybór pism*, t. II, s. 456.
24. W. KRAJEWSKI, *Ontologia*, dz. cyt., s. 13-51.
25. J. LADRIÈRE, *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1978; E. L. MASCALL, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1964; M. HELLER, *Wobec wszechświata*, Kraków 1970, s. 187-193.
26. A. SCHAFF, *Marxizm a jednostka ludzka*, dz. cyt., s. 234.
27. Tamże, s. 242.
28. M. FRITZHAND, *Humanizm w filozofii i etyce Marksa*, w: *Humanizm i kultura świecka*, Warszawa 1958, s. 209.
29. M. FRITZHAND, *Człowiek, humanizm, moralność*, Warszawa 1966, s. 122.
30. A. i J. KUCZYŃSCY, *Humanizm socjalistyczny*, Warszawa 1966, s. 138-148.
31. T. PŁUŻAŃSKI, *Człowiek między niebem a ziemią*, Warszawa 1977, s. 228.
32. J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, Londyn 1960; J. MAJKA, „Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański”, *Ateneum Kapłańskie* 65 (1973), t. 81, s. 351-366.
33. T. KOTARBIŃSKI, *Medytacja o życiu godziwym*, Warszawa 1957, s. 173.
34. M. FRITZHAND, *Etyka a walka klas*, w: *Ateizm a religia*, dz. cyt., s. 329.
35. M. FRITZHAND, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, s. 133.
36. M. FRITZHAND, *Etyka a walka klas*, dz. cyt., s. 327.
37. A. SCHAFF, *Marxizm a jednostka ludzka*, s. 242.
38. Z. PONIATOWSKI, *Rozwój pojęcia Boga*, Warszawa 1961, s. 200.
39. T. PŁUŻAŃSKI, *Obrona potocznego rozumu*, Warszawa 1961, s. 95-100; tenże, *Problemy człowieka w rozwiniętym społeczeństwie socjalistycznym*, w: *Humanizm socjalistyczny*, Warszawa 1980, s. 148-162.
40. A. SCHAFF, *Marxizm a jednostka ludzka*, s. 164-167, 219-266; J. SZEWCZYK, „O istocie marksowskiej filozofii”, *Studia Filozoficzne* (1969) nr 1, s. 119-132.
41. W. MYSŁEK, „Przed VIII Zjazdem PZPR. Polityka wyznaniowa i światopoglądowa”, *Argumenty* 1979 nr 46 (z 18 XI).
42. T. PŁUŻAŃSKI, *Obrona potocznego rozumu*, dz. cyt., s. 89. Por. J. F. GODLEWSKI, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego*, Warszawa 1978, s. 14-16.
43. S. NOWAK, *Studenci Warszawy. Raport z badań*, Warszawa 1965.
44. P. RYDZEWSKI, *Percepcja marksizmu przez młodzież. Badanie studentów K.U.L.*, Lublin 1985. Msp, s. 10-16.
45. Stronę marksistowską reprezentują: E. CIUPAK, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984; Z. KAWECKI, „Religijność młodzieży”, *Człowiek i Światopogląd* 1977 nr 10, s. 121-140. Z katolickich socjologów por. W. PIWOWARSKI, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971; J. MARIANŃSKI, „Podstawowy konsensus wiary w społeczeństwie polskim”, *Roczniki Nauk Społecznych* 9 (1981), s. 5-26.
46. J. MARIANŃSKI, „Młodzież polska a religia”, *Życie Katolickie* 1985 nr 7-8, s. 51-125, zwłaszcza s. 100 nn.
47. Tamże, s. 80 nn.
48. W. PIWOWARSKI, *Katolicyzm polski jako religijność narodu*, w: *Religia i życie społeczne* (red. W. Zdaniewicz), Poznań — Warszawa 1983, s. 66-82.
49. J. MARIANŃSKI, „Młodzież polska a religia”, art. cyt., s. 84-96.

Ks. Józef Majka

KOŚCIÓŁ JAKO „OPOZYCJA MORALNA”

Stosunki między Kościołem a Państwem mają swoją długą historię, a ich rozwój był uwarunkowany czynnikami ideologicznymi, politycznymi, społecznymi, a nawet gospodarczymi. Także osobiste postawy poszczególnych ludzi znaczących po jednej i drugiej stronie odegrały w tym rozwoju niemałą rolę. W różnych okresach historycznych sformułowano także szereg teorii wzajemnych stosunków między tymi dwiema społecznościami; wysuwa się w nich na pierwszy plan już to zasady teologiczne i prawa Kościoła, już to interesy władzy państwowej w zależności od tego, po czyjej niejako stronie teorie te są formułowane. Wspominamy je tu nie dlatego, jakobyśmy mieli zamiar omawiać je i oceniać, lecz raczej po to, ażeby się od nich odgraniczyć. Nie idzie nam bowiem w tej chwili o to, ażeby podejmować próbę formułowania nowej teorii stosunków między Państwem a Kościołem, choć to, o czym chcę mówić, stosunków tych pośrednio dotyczy.

Problem nasz dotyczy jednak raczej duszpasterskiej działalności Kościoła, jego mianowicie funkcji proroczej, jego roli w społeczeństwie, a nie jego działalności politycznej, podczas gdy zagadnienie stosunków Kościół-Państwo ma charakter ściśle polityczny. Idzie nam o pewien specyficzny aspekt proroczej funkcji Kościoła i jego roli w społeczeństwie, który wyraża się w tym, że Kościół zawsze, w każdej sytuacji, niezależnie od tego, czy współpraca między Państwem a Kościołem jest łatwa czy trudna, zachowuje postawę „opozycji moralnej” i taką właśnie postawę zachowywać powinien.

Kościół pojmujemy tu jako instytucję, ale to nie znaczy, że mamy tu na myśli jedynie Kościół urzędowy, to znaczy hierarchię, lecz także Lud Boży we wszystkich jego rozczłonkowaniach, a więc cały tak zwany Kościół widzialny w jego historycznych i socjologicznych formach samourzeczywistniania się. Kościół widzialny to jest przede wszystkim Kościół urzędowy: jesteśmy jednakże zdania, że Kościół urzędowy nie byłby w stanie wypełniać skutecznie swoich funkcji

proroczych, jeżeli nie pozostawałyby w aktywnej łączności wzajemnego oddziaływania z proroczym Ludem Bożym.

Mówimy tu o Kościele jako „opozycji”, to znaczy jako o realnej sile społecznej, istniejącej w społeczeństwie jako jego widzialny i aktywny element składowy i jako szczególny, określony podmiot odpowiedzialności pozostający we wzajemnych stosunkach z innymi tworamı społecznymi. Musi to być podmiot, który w każdej sytuacji, kiedy zagrożone jest dobro wspólne oraz uprawnienia osób ludzkich, jest w stanie zająć jasne, krytyczne i wyraźnie określone stanowisko i zdolny jest stanowisko to ujawniać.

Istnieje zasadnicza różnica między „opozycją moralną” a opozycją polityczną, i to w takim stopniu, że jedna z drugą niewiele praktycznie ma wspólnego. Opozycja polityczna jest to siła społeczna grupy politycznej, na przykład partii politycznej, która stale krytykuje rządzących i usiłuje wyrzucić presję na ich działalność, ale nie po to, ażeby im pomóc, lecz przeciwnie, ażeby ich osłabić i w bliższej lub dalszej perspektywie przechwycić władzę i zająć ich miejsce. Polityczna opozycja jest to zatem zorganizowana grupa, walcząca w imię własnych interesów i zdobycia władzy.

„Opozycja moralna” jest również zorganizowanym podmiotem działania społecznego, który jest w stanie wyrzucić pewną presję na sprawujących władzę: jest więc pewnego rodzaju grupą nacisku (*pressure group*). W przeciwieństwie jednak do opozycji politycznej ta grupa nacisku nie zmierza do przechwycenia władzy, nie usiłuje osłabić ani obalić istniejącego rządu, walczy natomiast o wyższe wartości moralne, o dobro wspólne oraz o realizację praw człowieka w życiu codziennym. Grupa taka jest zawsze gotowa nieść pomoc tym wszystkim, którzy cele te pragną realizować. Musi to być zatem grupa, która nie tylko nie walczy o własne interesy, lecz gotowa jest nawet z nich zrezygnować dając przez to przykład gotowości do ofiary koniecznej dla realizacji dobra wspólnego. Jest to zresztą logiczna konsekwencja jej postawy moralnej, jej etycznego nastawienia. Istotę bowiem prawdziwej etyki odnajdujemy w tym, że nie jest to etyka interesu, lecz gotowość wyprowadzenia praktycznych wniosków z podstawowych wartości i podstawowych zasad moralnych.

Jeżeli więc Kościół dochodziłby do konfrontacji z Państwem, ażeby osiągnąć większy wpływ w społeczeństwie albo uzależnić od siebie władzę państwową, nie jest to przejaw „opozycji moralnej”, lecz opozycji politycznej. W wypadku „opozycji moralnej” Kościoła idzie bowiem nie o to, ażeby stworzyć przeciwwagę dla władzy państwowej, lecz ażeby służyć Ludowi Bożemu i każdemu pojedynczemu człowiekowi.

„Opozycja moralna” jest więc udziałem w profetycznej funkcji Kościoła, który powinien być i pozostać drogowskazem moralnym dla całego Ludu Bożego, a także dla władzy państwowej. Kościół jest

zatem obowiązany do podejmowania się tej roli w społeczeństwie w każdej sytuacji, nawet wtedy, kiedy mogłoby go to doprowadzić do konfrontacji z władzą państwową i wystawić na największe niebezpieczeństwa. Nie znaczy to, że Kościół może lub powinien poszukiwać tej konfrontacji, znaczy natomiast, że jest on obowiązany do głoszenia słowa Bożego i upominania zarówno swoich członków, jak i wszystkich ludzi w każdym czasie i w każdej sytuacji (2 Tm 4, 2).

Obowiązek ten wypełniali już prorocy *Starego Testamentu*, a Kościół starał się o nim nie zapominać w całej swojej historii. Zamiarem naszym jest przeanalizować to zagadnienie na przykładzie Kościoła polskiego i ukazać, jak ta funkcja była przez Kościół wypełniana w naszym kraju, ażeby w ten sposób podkreślić jej istotne elementy składowe.

Teologiczno-biblijne podstawy koncepcji „opozycji moralnej”

Chcąc mówić o „opozycji moralnej” jako zwyczajnej funkcji Kościoła, musimy podjąć wysiłek poszukiwania jej śladów w całej historii zbawienia; idzie bowiem o jej podstawy teologiczne. Pierwsze ślady tej funkcji można odnaleźć w podjętej przez Abrahama decyzji opuszczenia Ur Chaldejczyków. Decyzja ta może być odczytana jako protest przeciw nieludzkiej tyranii i próba ratowania osobowej godności człowieka oraz obrony prawa do przewyciężenia przeszkód w oddawaniu czci Bogu osobowemu. Nie był to wprawdzie protest pozytywny, lecz negatywny, ale był to czyn, który wydawał się oznajmiać zarówno współczesnym, jak i potomnym, że wartości religijnych i moralnych nie można porównywać z materialnymi.

Godne uwagi jest to, że starotestamentalna Synagoga nie dochodzi do instytucjonalizacji tej funkcji, a kapłaństwo owych czasów jest niemal wyłącznie kapłaństwem liturgicznym, ograniczającym się do wypełniania przepisów rytualnych. Nie miejsce tu na analizę, dlaczego doszło do tak wielkiego ograniczenia działalności kapłanów w *Starym Testamencie*, pomimo że w krajach ościennych pozycja polityczna i społeczna kapłanów była wysoka i bardzo znacząca. Jest to osobne zagadnienie, które mogłoby być przedmiotem interesującej analizy socjologicznej. W każdym razie to ograniczenie kapłaństwa starotestamentalnego stworzyło lukę społeczną dla działalności proroków i luka ta została faktycznie wypełniona przez prorocтво charyzmatyczne. Można oczywiście kwestionować, czy jest to już zinstytucjonalizowana „opozycja moralna”, sama jednak funkcja i jej wykonywanie nie może być podawane w wątpliwość. Istniały nawet pewne oznaki jej instytucjonalizacji, skoro spotykamy się już ze wspólnotami proroków, a nawet ze szkołami proroków. Sam prorok

stanowi przecież w świadomości społecznej pewną instytucję i tak jest oceniany; stanowi przedmiot pewnego szacunku, a nawet czci.

W każdym razie prorocy byli w tym kraju jedynymi ludźmi, którzy mieli odwagę mówić monarchom, upominać ich, mówić im zdecydowanie: *non licet tibi* („nie godzi się tobie”). Byli też zdecydowani narazić się na wszelkie konsekwencje tej swojej działalności. Wiemy z historii, że wielu z nich zapłaciło za to życiem.

Ta gotowość do ostatecznych nawet ofiar stanowi istotną cechę ich posłannictwa: to byli ludzie, którzy nie szukali własnych interesów, chodziło im jedynie i wyłącznie o chwałę Boga i dobro ludu. Jeżeli nawet prowadzili (jak na przykład Jeremiasz) swoją własną politykę, to chodziło im zawsze jedynie o dobro ich ludu oraz ich kraju. Nie należy jednak zapominać, że nie mówimy tu o najważniejszym celu działalności proroczej. To, co było w niej najważniejsze, dotyczyło (również w pewnej analogii do działalności Kościoła) ukazania Ludowi Bożemu prawdziwego Zbawiciela oraz głoszenia królestwa Bożego. Jako prorocy Chrystusa musieli jednak również, podobnie jak Kościół, pełnić funkcję drogowskazów moralnych.

To samo *non licet tibi* słyszemy potem z ust świętego Jana Chrzciciela, który, w tak bardzo przecież zmienionej sytuacji politycznej i społecznej, podejmuje tę samą rolę proroka. Był to przecież człowiek, który bezpośrednio ukazuje współczesnym nadchodzącego Zbawiciela. Możemy z tego wyprowadzić wniosek, że ta funkcja moralno-wychowawcza musi stanowić nieodzowną część składową funkcji proroczej. Tę postawę Jana Jezus nie tylko uznał i pochwalił, ale sam ją podjął w własnej praktyce. Jego wielokrotne „biada”, skierowane pod adresem faryzeuszów i uczonych w Piśmie, było upomnieniem dla tych, którzy swoją pozycję społeczną chcieli wykorzystać dla własnych celów, a nie dla dobra ludu. Odsłania on, demaskuje i potępia całą niesprawiedliwość i obłudę bogaczy i posiadających władzę; czyni w podobny sposób, jak czynili to prorocy.

Istotnym wspólnym elementem tej całej działalności proroczej była motywacja, to jest miłość Ludu Bożego, z którym zarówno starożytni prorocy, jak święty Jan Chrzciciel, jak wreszcie sam Jezus Chrystus czuli się wewnętrznie najgłębiej związani. Zwalczali oni zniewolenie i wyzysk tego ludu jako przeszkodę jego wyzwolenia duchowego. W tym sensie działalność tę można uznać za archetyp „opozycji moralnej”.

Za wspólną podstawę teoretyczną takiego nastawienia i działalności należy uznać pewną określoną teorię władzy państwowej i władzy w ogóle, którą można odnaleźć już w *Starym Testamencie* i która w nauce Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów znalazła potwierdzenie i poszerzenie. Wedle tej teorii podmiot władzy jest sługą ludu w tym sensie, że jego zadaniem jest odszukiwanie racji dobra wspólnego, jego formułowanie i realizacja. W konsekwencji ustawodawstwo

państwowe musi być podporządkowane prawu naturalnemu i prawu Bożemu, tak iż ustawy państwowe pozostające w sprzeczności z prawem naturalnym i prawem boskim muszą być uznane za bezprawie. Wystarczy wspomnieć klasyczne teksty *Starego* (Iz 10, 1-2) i *Nowego* (Dz 5, 19) *Testamentu*, skierowane niemal wprost przeciw pozytywizmowi prawnemu, ażeby dostrzec ów najgłębszy związek między biblijną i ewangeliczną teorią władzy państwowej a praktyczną działalnością proroków.

Święty Augustyn w swej koncepcji państwa Bożego usiłuje tę sprzeczność rozwiązać. W teorii jest to stosunkowo łatwe, gdyż koncepcja idealnego państwa chrześcijańskiego musi integrować określoną ideę sprawiedliwości chrześcijańskiej i państwo takie jest w działalności zarówno ustawodawczej, jak i wykonawczej tą ideą i jej praktycznymi konsekwencjami ograniczone. Ale sam Augustyn, jak się wydaje, zdawał sobie sprawę z tego, że ta jego koncepcja zawiera wiele elementów utopii i że musi on wskazać na jakąś realną siłę społeczną, która stanowiłaby dla państwa swojego rodzaju drogowskaz sprawiedliwości. Ta funkcja wedle Augustyna przypada właśnie Kościołowi. Te dwie społeczności pozostają, wedle koncepcji Augustyna, wzajemnie od siebie niezależne i każda jest w swoim porządku najwyższa, ale są one obowiązane do niesienia sobie wzajemnie pomocy oraz do ścisłej współpracy dla dobra Ludu Bożego. Podstawową pomocą, jaką Kościół niesie Państwu, jest właśnie idea sprawiedliwości, bez której państwo Boże nie mogłoby istnieć, bo bez niej stanowiłoby ono, jak się wyraża Augustyn, *unum magnum latrocinium*.

Jakie konsekwencje wynikają z tych zasad, ukazał już wcześniej święty Ambroży, któremu afrykański Doktor Kościoła miał tak wiele do zawdzięczenia. Nie chciał on, jak wiemy, wpuścić cesarza do kościoła, zanim on przez odpowiednią pokutę nie zmyje ze swych rąk krwi pomordowanych przez siebie ofiar. A przecież był to cesarz, z którego imieniem łączy się ideę cesaropapizmu! Nie chcemy przez to powiedzieć, że u świętego Augustyna lub u innych Ojców Kościoła można już odnaleźć wyprecyzowaną ideę „opozycji moralnej”, a zwłaszcza jej dokładną formułę. Można nawet powiedzieć, że idea ta została przez średniowieczne koncepcje *sacrum imperium*, a zwłaszcza przez jej nieudane próby realizacji zaciemniona i niejako oddalona. Musiało to zresztą doprowadzić do wszystkich znanych trudności we wzajemnych stosunkach między Kościołem a Państwem oraz do ich katastrofalnych dla Kościoła skutków, jakie ujawniły się na początku czasów nowożytnych.

Ślady tej koncepcji odnajdujemy jednakże znowu u świętego Tomasza z Akwinu. Idzie nam przede wszystkim o jego naukę o związku między prawem ludzkim a sprawiedliwością: „*Nie można mówić o prawie niesprawiedliwym o tyle tylko, o ile jest sprawiedliwe*”

stwierdzenie: «ma moc prawa». Wynikają z tego stwierdzenia jego tezy o ograniczonym posłuszeństwie poddanych: *Człowiek o tyle tylko jest obowiązany do posłuszeństwa władzom świeckim, o ile wymaga tego porządek sprawiedliwości; poddani więc nie są obowiązani słuchać uzurpatora lub władcy wydającego niesprawiedliwe nakazy, chyba tylko ze względu na okoliczności dla uniknięcia skandalu lub niebezpieczeństwa*”. Na tej podstawie buduje Tomasz swoje uwagi o tyranii i uzasadnia swe twierdzenie, że Kościół jest obowiązany zwalczać nadużycie władzy państwowej. W szczególności biskupi są, jego zdaniem, *obowiązani do upominania tyranów*.

Rola Kościoła w dziejach narodu polskiego

Powstaje jednak całkiem praktyczne pytanie, w jaki sposób biskupi mogą lub powinni wypełniać to odpowiedzialne i często niebezpieczne zadanie. Czy obowiązek ten ciąży tylko na biskupach, czy też i w jakim zakresie dotyczy to całego Kościoła, a jeśli tak, to w jaki sposób inni członkowie Kościoła mają w tym zadaniu uczestniczyć i wspomagać biskupów w jego wypełnianiu. Zagadnienia te chcemy naświetlić na przykładzie Polski, w której tak przecież zmiennej losach Kościół zawsze uczestniczył i pozostawał w „opozycji” w stosunku do władzy państwowej, ażeby w wyniku tych rozważań nieco dokładniej sformułować to, co jak nam się wydaje, stanowi istotę zagadnienia.

Nie da się zaprzeczyć, że Mieszko I przyjął chrześcijaństwo z zachodu ze względów politycznych i zarówno on, jak i jego następca zdążyli do jego politycznej instrumentalizacji. Stosunkowo wcześniej doszło jednak, jak wiadomo, do reakcji pogańskiej i dopiero po jej przezwyciężeniu można mówić o podjęciu prób pogłębionej chrystianizacji, w wyniku której Kościół nie tylko stanął na własnych nogach, ale stał się istotnym czynnikiem kultury narodowej. Nie można tu nie wspomnieć o roli zakonów żebraczych (dominikanów i franciszkanów). Pierwsze z nich odegrały ważną rolę nie tylko w kulturze, ale i w gospodarce.

Ten odnowiony, czy też raczej na nowo zbudowany Kościół polski, znalazł się w siedemdziesiątych latach jedenastego wieku w konfrontacji z władzą królewską. Historia nie wyświetliła wprawdzie do końca wszystkich okoliczności tego konfliktu po prostu ze względu na brak źródeł, ale wydaje się być niewątpliwe, że chodziło tu, co najmniej między innymi, o prawa ludzkie, o godność ludzką osób uciskanych przez króla. Biskup krakowski Stanisław (skądinąd zresztą, jak się wydaje, osobisty przyjaciel króla Bolesława Śmiałego) nie mógł i nie chciał przyjąć do wiadomości, że król swoich nieposłusznych rycerzy, a zwłaszcza ich niewierne żony, nie tylko kazał

surowo ukarać, ale także traktować je w sposób ubliżający godności ludzkiej. Znalazł mianowicie sposób, ażeby zrównać je ze swoją sforą psów. Biskup zgodnie ze swoim obowiązkiem upomniał króla i został za to pozbawiony życia. Król zamordował go osobiście przy ołtarzu, ale w wyniku tego czynu musiał opuścić kraj i szukać schronienia w kroackim klasztorze.

Od tego czasu nie lekceważno wprowadzie w Polsce głosu Kościoła, ale to bynajmniej nie oznacza, że ludzie Kościoła otrzymali w społeczeństwie naszym kredyt absolutny. Kredyt ten był zawsze moralnie (czy raczej etycznie) uwarunkowany. Nie przeszkodziło to bowiem demaskowaniu i zwalczaniu obłudy krzyżackiej, a parę wieków później nie uchroniło w czasie Insurekcji od szubienicy biskupów kolaborujących z carycą, a prymasa Poniatowskiego z tych samych racji od izolacji i ostracyzmu ze strony ludu Warszawy.

Były to jednak tylko sytuacje wyjątkowe, nikłe epizody w naszej historii, a przypominamy je po to, ażeby podkreślić, że cała rzeczywistość była zgoła inna. Kościół niemal zawsze pozostawał w ścisłej łączności z narodem, jego kulturą, jego zwyczajami i nie przestawał walczyć o jego dobro. Daje się to zauważyć zwłaszcza w czasie rozbicia dzielnicowego, kiedy to hierarchia kościelna z metropolitą gnieźnieńskim na czele była ważnym czynnikiem jedności narodu. Nie można tu nie wspomnieć metropolity Jakuba Świnki, który przez swoją politykę przygotował naród do jedności, zanim jego następca Janisław mógł w roku 1320 włożyć polską koronę na głowę Władysława Łokietka. Bez tej mądrej polityki Świnki zjednoczenie narodu nie mogłoby się wtedy, zdaniem współczesnych historyków, dokonać.

Ta polityka zjednoczeniowa miała zresztą także uzasadnienie moralne: chodziło o uniknięcie ciągłych sporów między książętami polskimi, które przynosiły wielkie szkody narodowi polskiemu i stanowiły zagrożenie dla kultury polskiej. Hierarchia kościelna zyskała niewątpliwie wielki wpływ na życie polityczne, ale to nie znaczy, że istniało niebezpieczeństwo hierokracji, nawet wtedy, kiedy prymas został oficjalnie uznany za interreksa. Nikomu przecież nie przychodziło nigdy na myśl, aby go ogłaszać królem. Nie da się jednak zaprzeczyć, że Kościół, albo dokładniej chrześcijaństwo jako ideologia, zwłaszcza popularyzacja duchowości franciszkańskiej, wywarły niemały wpływ na politykę wewnętrzną, a zwłaszcza zagraniczną Królestwa Polskiego. Krzyżacka polityka podbojów i ucisku spotykała się u nas zawsze z potępieniem całego społeczeństwa i stanowiła swojego rodzaju przykład odstraszcający, którego nie należy naśladować. Idee przewodnie polityki zagranicznej Polski, zwłaszcza za czasów Jagiellonów, to była polityka unii i aliansów, która zresztą przyniosła domowi Jagiellonów wielkie, choć nie zawsze trwałe korzyści dynastyczne.

Wielki wpływ nie tylko Kościoła, ale przede wszystkim chrze-

ścijaństwa na życie polityczne, społeczne i kulturalne Polski wyjaśnia nam, dlaczego Reformacja nie miała zbyt wielkich szans w naszym kraju. Z drugiej strony należy podkreślić, że w naszym kraju nie ma klasycznej inkwizycji i poza nielicznymi spontanicznymi rozruchami antydysydenckimi Polska pozostaje krajem bes stosów. Idee krakowskiego rektora Pawła Włodkowica, że nie należy nikogo siłą nawracać, pozostały w naszym kraju żywe i wywarły wpływ na praktykę. Włodkowiec głosił te tezy na soborze w Konstancji (1414—1418) przeciw Krzyżakom, ale okazały się one także użyteczne jako uzasadnienie praktyki, w wyniku której Polska stała się *Paradisus Judaeorum* oraz *Asylum haereticorum*. Najbardziej katolicki król polski Zygmunt III Waza wygłosił ważne i charakterystyczne oświadczenie: *Nie chce być panem waszych sumień*.

Ale właśnie w tym samym czasie Kościół ostrzega rządzących i samego króla przed niebezpieczeństwami moralnymi, które mogły mieć i rzeczywiście miały daleko idące skutki polityczne. Najbardziej znanym dokumentem epoki są w tym czasie *Kazania sejmowe* ks. Piotra Skargi, który pierwszy dostrzegł znamiona późniejszego upadku moralnego i politycznego i zapowiadał klęskę narodu. Zapowiedzi te miały się zresztą dokładnie spełnić. W następnych dziesiątkach lat, a nawet wiekach, powstała cała seria podobnych wypowiedzi o charakterze kaznodziejsko-publicystycznym, których autorami byli kaznodzieje (głównie biskupi i zakonnicy) i w których znajdujemy gwałtowną krytykę stosunków panujących w naszym kraju, głównie królów (zwłaszcza Sasów), senatorów, magnatów i szlachty. Kaznodzieje usiłują wzywać wszystkie warstwy społeczne do sprawiedliwości i miłości ludu i własnego narodu i walczą o gruntowną reformę instytucji społecznych oraz całego państwa. Można nawet zauważyć, że im głębszy był upadek warstw rządzących, zwłaszcza upadek moralny za czasów saskich, tym większa jest liczba tych publikacji, a więc niejako tym głośniej rozlega się to wołanie.

Paralelnie do tej działalności publicystycznej rozwija się praca wychowawcza zakonów (pijarów, jezuitów), zmierzająca do niezbędnej reformy obyczajów. Wysiłki te, wbrew panującym opiniom, nie pozostały bezowocne. Powstaje przecież w Polsce przy końcu XVIII wieku aktywna grupa ludzi wykształconych, oświeconych, która przygotowywała gruntowną, postępową i wnikliwą reformę całego społeczeństwa polskiego. Było wśród nich, jak wiemy, niemało księży. *Konstytucja 3 Maja* była jedynie istotną częścią tej reformy, która miała sięgać znacznie szerzej. Interwencja z zewnątrz, przede wszystkim ze strony carskiej Rosji, ale nie bez udziału innych mocarstw ościennych, zahamowała i zniszczyła te usiłowania.

Programy i usiłowania reformy miały jednak niemałe znaczenie dla ukształtowania postaw ludzi, znacznej części narodu w okresie niewoli. Bez tego przygotowania nie byłibyśmy zapewne w stanie jej

przewyciężyć. W czasie niewoli Polacy żyli tradycjami Konstytucji 3 Maja. Ta tradycja podtrzymywała ducha narodu i stwarzała możliwość przetrwania. Bez tego nie byłibyśmy w stanie tradycji tych potem ożywić.

Także w czasie niewoli, a może nawet wtedy szczególnie, Kościół w Polsce odegrał ważną rolę w zachowaniu ducha i kultury narodowej. Pozycja społeczna Kościoła ulega wtedy istotnej zmianie, gdyż biskupi przestali być senatorami i urzędnikami dworu królewskiego (podobnie zmieniło się położenie księży), mieli więc dostatecznie dużo czasu, ażeby poświęcić się duszpasterstwu, i to właśnie przyniosło dobre rezultaty zarówno dla Kościoła jak i dla narodu. Dochodzi bowiem do znacznie większego zbliżenia między klerem a ludem; znaczna część kleru pochodzi zresztą z ludu. Z drugiej strony Kościół jest w tym czasie jedyną instytucją społeczną, która zachowuje charakter polski i wyraża, reprezentuje tendencje narodu i kultury polskiej.

Zaufanie ludu do kleru zależne jest oczywiście od jego poziomu i zachowań, ale uwarunkowania te były klerowi doskonale znane i starał się on do tych oczekiwań ludu dostosować. Powstała w związku z tym pewna forma równowagi między wiernością duchowieństwa w stosunku do wartości religijnych, narodowych i moralnych i jego wpływem na religijne i moralne zachowania się ludu. Równowaga ta przetrwała wiele prób w tym długim przecież okresie czasu i utrwaliła wzajemne zaufanie. Dzięki temu zaufaniu duchowieństwo w Polsce zachowało nie kwestionowane prawo do nauczania, upominania i oceniania zachowań ludu, a nawet do udzielania mu nagany.

W ten sposób Kościół katolicki w Polsce nie stał się nigdy Kościołem państwowym ani w czasach Reformacji, ani w okresie tak zwanych „świętych przymierzy”. W wieku XIX natomiast rozwinęła się i umocniła swojego rodzaju identyfikacja katolicyzmu z polskością; miała ona charakter z jednej strony unifikacji kulturowej, z drugiej natomiast umacniania się wzajemnego zaufania. Obydwie strony były poza tym w sytuacji stałego zagrożenia ze strony zaborców, prowadzących politykę antypolską i antykatolicką, co przyczyniało się również do ożywiania wspólnych religijno-narodowych tradycji.

Także w okresie międzywojennym, po odzyskaniu niepodległości, niewiele zmieniła się sytuacja Kościoła, gdy idzie o jego stosunek do Państwa. Wprawdzie ówczesne rządy nie mogły nie nawiązywać do tradycji narodowo-kulturowych przeszłości, a przez to samo nie mogły nie doceniać roli Kościoła, który nawet osiągnął w owym czasie pewne uprzywilejowane stanowisko. Były to jednak rządy zdecydowanie liberalne, które zmierzały w swej polityce do pewnego zakresu laicyzacji życia publicznego. Musiało więc dochodzić do

napięć między Kościołem a Państwem, a Kościół nie chciał i nie mógł porzucić swego krytycznego stanowiska w stosunku do tych tendencji i nadal starał się wypełniać swą krytyczną i zarazem proroczą funkcję w społeczeństwie polskim.

Nie znaczy to, że w tym okresie Kościół odmawiał Państwu swej pomocy, nie mógł natomiast i nie chciał służyć jako czynnik legitymizacji społecznej dla tych decyzji i przedsięwzięć, które były etycznie nie do przyjęcia. To krytyczne nastawienie Kościoła było w takim stopniu niewątpliwe, że nawet marksistowscy historycy współczesności zaliczają Kościół tego okresu do sił opozycyjnych w drugiej Rzeczypospolitej.

Krytyczna (prorocza) funkcja Kościoła w Polsce w czasach powojennych

Ten kapitał zaufania, jakim darzyło go społeczeństwo polskie, pomnożył jeszcze Kościół w czasie ostatniej wojny dzięki swej niezachwianej i gotowej do ofiar postawie w stosunku do okupanta. Nie ma zapewne potrzeby szerzej się nad tym rozwodzić. Wystarczy wspomnieć dwa nazwiska, które wraz z niespełna trzema tysiącami kapłanów więzionych w obozach koncentracyjnych stanowisko to reprezentują i niejako personifikują: mam na myśli nazwisko arcybiskupa krakowskiego, późniejszego kardynała Adama Stefana Sapiehy, oraz franciszkanina o. Maksymiliana Marii Kolbego. Należałoby jednak tych nazwisk wymienić tysiące.

Nie można tu całkowicie pominąć działalności charytatywnej Kościoła w czasie wojny, a zwłaszcza w pierwszych latach po wojnie, gdyż ona także przyczyniła się w dużym stopniu do pomnożenia owego kapitału zaufania oraz uznania społecznej funkcji Kościoła. Wspominamy jednak o tym jedynie po to, ażeby wskazać, że funkcja służenia, rozwijająca się równoległe z funkcją proroczą, wybitnie tę ostatnią ułatwiała.

Interesuje nas tu bowiem przede wszystkim zagadnienie, jak Kościół wypełniał swoją rolę „opozycji moralnej” w zmienionej powojennej sytuacji społeczno-politycznej w kraju, który był intensywnie laicyzowany. Można tu, moim zdaniem, wyróżnić, choć okres jest stosunkowo krótki, co najmniej cztery etapy:

1. W pierwszych latach po wojnie (1945—1950) w okresie przemowienia władzy przez komunistów rząd unikał otwartej konfrontacji z Kościołem, usiłował natomiast ograniczyć nie tylko jego stan posiadania, lecz także zakres jego działalności. Kościół, podobnie jak całe społeczeństwo, wzbraniał się przed uznaniem rządu wprowadzonego w drodze rewolucji, to znaczy w oparciu o siłę zwycięskiej Armii Czerwonej, czuł się w każdym razie zobowiązany protestować przeciw rewolucyjnym metodom rządzenia oraz przymusowej indoktry-

nacji społeczeństwa. Protesty te były wyrażane w całym szeregu listów pasterskich Episkopatu polskiego czytanych z ambon w całym kraju.

2. Na początku lat pięćdziesiątych naciski na społeczeństwo i metody przymusu zostały znacznie rozszerzone. Podejmowano ponadto cały szereg akcji zmierzających nie tylko do pozbawienia Kościoła jego własności i likwidacji wielu instytucji kościelnych, ale także do zamknięcia działalności duszpasterkiej w murach kościołów oraz do podporządkowania Kościoła jako instytucji Państwu, to znaczy rządowi, jak to się zresztą stało w innych krajach socjalistycznych. Prymas Wyszyński zawarł wprawdzie tak zwane Porozumienie między rządem a Episkopatem, ale faktycznie stało się ono wkrótce wygodnym narzędziem uzależnienia Kościoła i dlatego ten sam Prymas Wyszyński musiał tym tendencjom przeciwstawić swoje *non possumus*. Wypowiedział on swoje *non licet tibi* („nie wolno cesarzowi siadać na ołtarzu”) w swoim kazaniu w czasie procesji Bożego Ciała, ale wcześniej jeszcze kieruje do Prezydenta Bieruta list (8 V 1953), który uważany jest za owo *non possumus*. W wyniku tej postawy zostaje aresztowany dnia 25 IX 1953 roku. Pomimo ostrożnej postawy Episkopatu wielu biskupów zostało usuniętych ze swoich stanowisk. Rząd nie przewidział jednak, że te decyzje obróćą się przeciw niemu, że staną się głosem protestu, który zostanie usłyszany na całym świecie i zmobilizuje społeczeństwo polskie, także klasę robotniczą przeciw rządowi. Decyzje te bowiem zostały odczytane jako znaki zniewolenia narodu. „Opozycja moralna” przemówiła najpotężniej jak to jest możliwe, głosem prześladowanych.

3. Po tak zwanym „Polskim Październiku” w roku 1956 zostają cofnięte jedynie najostrzejsze decyzje antykościelne. Pomimo powrotu Prymasa i innych biskupów na swoje stanowiska, nie dochodzi jednak do całkowitego odprężenia, a w ostatnich latach Gomułki napięcie zaczyna ponownie wzrastać. Milenijne duszpasterstwo Wyszyńskiego zostało odczytane przez Gomułkę jako ustawiczna prowokacja; było ono zresztą — biorąc pod uwagę jego treść oraz istniejącą sytuację społeczno-polityczną — swojego rodzaju oskarżeniem. Wiemy przecież, że Gomułka odstąpił bardzo szybko od swego stosunkowo liberalnego kursu, jaki zademonstrował na początku i rozpoczął kontynuację polityki eksploatacji narodu.

4. Niełatwo jest ocenić ostatnie 10 lat życia Prymasa Wyszyńskiego; wymagałoby to dłuższego dystansu i pełniejszych informacji. Mówi się o pewnym wzajemnym porozumieniu między Gierkiem a Wyszyńskim. Nie ulega jednak wątpliwości, że istniała korespondencja między Episkopatem a Rządem PRL, w której Episkopat raz po raz zajmował stanowisko w sprawach społeczno-politycznych z moralnego punktu widzenia. Dotyczy to w szczególności spraw związanych z uchwaleniem nowej Konstytucji PRL.

*

W oparciu o te rozważania można sformułować zarysy teorii „opozycji moralnej”:

Istnieją wystarczające podstawy teologiczne i historyczne do sformułowania sprecyzowanych tez dotyczących wypełniania proroczej funkcji Kościoła jako określonej roli społecznej. Rola ta może być określona jako „opozycja moralna”.

Kościół nie byłby w stanie wypełniać takiej roli, gdyby nie zachował swej podstawowej niezależności w stosunku do Państwa i jego rządu. Powinien się on także zdystansować od wszystkich partii i ugrupowań politycznych, ażeby nie można go było identyfikować z ich polityką i ich interesami. Aby to osiągnąć, Kościół musi zmierzać również do niezależności finansowej i gospodarczej.

Stanować „moralną opozycję”, to znaczy służyć najwyższym ludzkim wartościom, poszukiwać istotnego dobra wspólnego i walczyć o prawa ludzkie. Sprawdzianem takiej postawy i aktywności Kościoła jest jego uczciwość duszpasterska oraz bezinteresowność społeczna w myśl znanej zasady: *da mihi animas, caetera tolle*. Silna pozycja Kościoła w Polsce, jako partnera dialogu z rządem, wynika między innymi stąd, że nie chciał on dyskutować problemu zwrotu majątków kościelnych.

Mechanizm proroczej funkcji Kościoła winien być dostosowany do różnic geograficznych i zmian historycznych, ale gotowość do ofiar oraz realizacji wartości duchowych jest zawsze w tej walce najskuteczniejszą bronią.

Historia Kościoła w Polsce świadczy o tym, że w takich krajach jak Polska, gdzie naród był tak często zagrożony zniewoleniem, ta funkcja Kościoła staje się szczególnie ważna. W przeciwieństwie do nich, w krajach, w których Kościół pozostaje w całkowitej zależności od Państwa, tak iż można tam mówić o Kościele państwowym, nie istnieje żadna siła społeczna, która byłaby w stanie bronić biednych ludzi przed absolutyzmem, totalitaryzmem i tyranią państwa. Największe szkody przynosi to samemu Kościołowi, który jest przez ludzi odrzucany jako instytucja społecznie bezużyteczna. Traci on bowiem zdolność budzenia ludzkich sumień i ich kształtowania. Oznacza to, że traci on także swoją ewangeliczną autentyczność, że sam jest zagrożony w swoich podstawach.

Ks. Józef MAJKA

Od redakcji: Ks. Prof. Józef Majka przesłał nam swój tekst w języku niemieckim w wersji ogłoszonej w 1984 roku w *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, tom 25, Verlag Regensburg Münster.

Wersja polska ukazała się w *Chrześcijaninie w Świecie*, nr 103, kwiecień 1982 roku. Ze względu na fundamentalne znaczenie publikacji dla pełnego rozumienia zaciętej krytykowanej przez marksistów krytycznej i profetycznej funkcji Kościoła, postanowiliśmy przypomnieć tekst Ks. Prof. Majki, który w dramatycznej sytuacji początków 1982 roku uszedł uwadze opinii i nie znalazł echa, na jakie zasługuje. Został on natomiast dostrzeżony i wykorzystany w zachodniej literaturze teologicznej.

Andrzej Micewski

NOTATNIK PUBLICYSTYCZNY (II)

Paryż, 15 kwietnia 1986

Od tygodnia jestem w Paryżu w związku z wizytą Prymasa Polski na uroczystościach 150-lecia Polskiej Misji Katolickiej we Francji. Uderzyło mnie, że Kardynał Glemp zaraz w swym pierwszym krótkim wystąpieniu obok powszechnie znanych i otoczonych pietyzmem postaci Wielkiej Emigracji popowstaniowej wymienił także nazwisko późniejszego arcybiskupa Warszawy Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. I on działał w Paryżu, zanim przez tylko szesnaście miesięcy pełnił swą arcybiskupią posługę w Warszawie, by następnie dwadzieścia lat swojego biskupiego życia spędzić na wygnaniu, daleko nad Wołgą. Prymas napomknął tylko o jego istnieniu w naszej historii porozbiorowej. Więcej mówił o tych, którzy działali dla Polski i umarli we Francji. Ale to jedno zdanie o arcybiskupie Felińskim pozwoliło każdemu, kto chce wniknąć głębiej w dzieje XIX wieku, zdać sobie sprawę, że i wtedy myśl polska miała nie jeden, lecz dwa bieguny. Także ofiarę ze swej wolności składali przedstawiciele różnych orientacji. Dwadzieścia lat wygnania Felińskiego w Rosji i potem jego śmierć nie w Warszawie, nie we własnej archidiecezji, lecz w zaborze austriackim w 1895 roku stanowiły świadectwo losów przedstawicieli różnych orientacji polskich. Kardynał Glemp mówi tak często o Felińskim, że nie może być wątpliwości, iż stanowi on dla Prymasa wzór postawy polskiej i pasterskiej. Najkrócej można by ją tak oto ująć: próba szukania pokoju i porozumienia społecznego, zdecydowane „nie” w wypadku jej niepowodzenia i wreszcie poniesienie wszystkich konsekwencji osobistych, na jakie zasadniczy protest może narazić.

Niestety, przykłady historyczne korespondują ze współczesnością. Akurat 15 kwietnia radio Warszawa przyniosło oświadczenie rzecznika rządu Jerzego Urbana, że władze nie zwalczały i nie zwalczają religii. To samo dokładnie słyszeliśmy w całym okresie

stalinowskim, a także później, gdy Kardynała Wyszyńskiego pozbawiono wolności. Walka z religią zawsze odbywała się pod pretekstem jej związków politycznych, zaraz po wojnie z imperializmem amerykańskim i podziemiem londyńskim, a teraz z opozycją polityczną i „Solidarnością”. Okazuje się więc, że Jerzy Urban, choć niby taki dialektyk, nie wymyślił niczego, co nie byłoby już wcześniej wobec Kościoła praktykowane. Naturalnie, rząd polski działa w konkretnych uwarunkowaniach międzynarodowych. Staramy się je rozumieć i uwzględniać. Demagogia Urbana bardzo nam w tym jednak przeszkadza.

Dopóki ataki na Kościół szły głównie ze strony propagandy i ludzi uplasowanych w partii na pozycjach konserwy dogmatyczno-nacjonalistycznej, publicystyka katolicka reagowała na nie z pobłażliwością. Kiedy jednak przyłączył się do nich rzecznik rządu, wypada nieco głębiej spojrzeć na dawniejszą i mniej odległą przeszłość stosunku różnych władz świeckich do religii i Kościoła. Jerzy Urban po prostu prowokuje do zajmowania stanowiska bardziej zasadniczego. Sięgnijmy więc do historii. W czasie zawierania Augsburgskiego Pokoju Religijnego w roku 1555 przyjęto jedną z najbardziej absurdalnych i nieludzkich zasad politycznych: *cuius regio, eius religio* („czyje rządy, tegoż religia”). Przyjęta wtedy zasada oznaczała pogwałcenie sumień poddanych i narzucenie im wiary panującego.

Wydarzenie sprzed 430 lat, mające położyć kres wojnom religijnym, stało się precedensem dla władzy politycznej także w późniejszych epokach, nie wyłączając czasów najnowszych. *Kulturkampf* Bismarcka, czy też walka caratu z katolicyzmem, zwłaszcza z Unią, nie była niczym innym, jak po prostu próbą zastosowania zasady: czyje rządy, tego religia. Przykłady takie można by mnożyć w płaszczyźnie historycznej i współczesnej. Fundamentalizm religijny Homeiniego, czy fanatyzm Kadafiego stanowią kontynuację praktyki podporządkowania religii władzy, czyniącej z niej jedno z narzędzi realizacji własnych celów wewnętrznych i międzynarodowych. Zasada ta przynosiła w dziejach i przynosi współcześnie całe morze nieszczęść i ofiar, co nader wymownie ilustrują trwająca od kilku lat wojna irańsko-iracka, a także międzynarodowy terroryzm.

Gdy chodzi o marksizm, ateistyczne państwo ideologiczne zmierzają także do narzucenia swym obywatelom ideologii rządzących, tym razem dla odmiany nie religijnej, lecz antyreligijnej. Narzucenie ateistycznej ideologii rządzących w innych krajach Europy wschodniej postąpiło znacznie dalej niż w Polsce, choć i w tamtych państwach naszego rejonu widać rosnący opór społeczny przeciw tej praktyce. Głębokie zakorzenienie katolicyzmu w dziejach narodu polskiego, trwanie społeczeństwa przy wierze ojców uczyniło zasadę — czyje rządy, tego religia — przynajmniej u nas, iluzoryczną. Jesteśmy obecnie świadkami ożywienia prób nawrotu do ateisty-

cznego państwa ideologicznego. Widać to zwłaszcza w propagandzie, choć dążenia w tym kierunku są miarkowane postawą społeczeństwa i realizmem rządzących. Realizm nie oznacza jednak rezygnacji z zasady monizmu ideologicznego, a jedynie elastyczność w jej stosowaniu. Analogia między ideologią Augsburgskiego Pokoju Religijnego z 1555 roku a wydarzeniami nam współczesnymi jest względna, jako że historia się nie powtarza, a wszelkie przykłady z niej zaczerpnięte należy traktować z pewnym dystansem. Pozostaje jednak faktem, że na przykład siły rządzące w naszym kraju chciałyby Polski ateistycznej i materialistycznej, a ludzie wierzący i niemal całe społeczeństwo pragną Polski ideologicznie pluralistycznej i bezwzględnie tolerancyjnej.

Władza polityczna podlega różnym uwarunkowaniom, także międzynarodowym. Byłoby grubym błędem lekceważenie — wśród uwarunkowań politycznych nacisku opinii publicznej — oddolnych pragnień i żądań społeczeństwa. Spowodowały one, że choć po wojnie, a zwłaszcza w latach 1949—1955 forsowano w Polsce z wielką energią i wbrew praworządności koncepcję ateistycznego państwa ideologicznego, to w późniejszych okresach co pewien czas łagodzone jej realizację pod wpływem postaw społeczeństwa. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że po okresie liberalniejszej polityki wyznaniowej, uwarunkowanej głębokim kryzysem i gwałtownym wzburzeniem szerokich kręgów opinii, następują przejawy zawracania koła historii, nawrotu do monizmu ideologicznego, a nawet forsowania go środkami administracyjnymi. Zapewne różne uwarunkowania skłaniają władzę do przyjmowania takiej linii. Rządzący są jednak realistami, znają nastawienia społeczne i swoje zasady ideologiczne traktują jako cel odległy, zmierzając chwilowo do bardziej realnych celów praktycznych. Lansując więc marksizm w oświacie, wychowaniu i kulturze, w nauce i środkach masowego przekazu, uznają fakt istnienia i poważnego wpływu Kościoła, domagają się jednak od ludzi wierzących dokonania ostatecznego wyboru, co prawda nie ideologicznego, lecz politycznego. Wybór ten ma polegać na uznaniu zasady kierowniczej roli rządzącej partii i zawartych przez wyłaniany z jej woli rząd sojuszków międzynarodowych. Z punktu widzenia ludzi wierzących, a także pozostałej niezależnej opinii w Polsce *wspomniane zasady mogą być i są w praktyce uznawane* jako obiektywnie istniejące fakty społeczne. Natomiast wierzący i inne odłamy niezależnej opinii, nie mogąc akceptować ideologii marksistowskiej, *nie mogą też uznać ideologicznie* zasad z niej wypływających.

Redaktor naczelny warszawskiej „Polityki”, pisma rządzącego *establishmentu*, krótko przed październikowymi wyborami do Sejmu PRL w zeszłym roku, napisał artykuł pt. „Zbyt późna pora dla Hamletów”. Artykuł został nagrodzony, a wyróżnienie wręczał były

wicepremier. Specjalna nagroda dziennikarska za jeden artykuł, a nie za książkę stanowiła nawet w Polsce dziwoląg, ale tak jak na Zachodzie ludzie bogaci, tak na Wschodzie rządzący mogą sobie pozwalać na kaprysy, dziwne dla zwykłych ludzi.

Intencja nagrodzonego artykułu była nader prosta. Jest już zbyt późno, żeby hamletyzować, kto chce się z nami zabrać w dalszą drogę, musi szybko wybrać. Zachęta była raczej zadziwiająca. Jeśli bowiem ktoś chciał zachować rezerwę ze względów społeczno-moralnych, Hamletem nie był, dokonał po prostu wyboru wierności swym zasadom i nie zamierzał dać się do czegokolwiek zmusić.

O konieczności natychmiastowego wyboru politycznego przekonawali nas kolejno Bolesław Bierut, Władysław Gomułka, Edward Gierek, a także ekipa obecnie rządząca w Polsce. Gdyby katolicy słuchali wszystkich kolejnych władców, nasze miejsce w polskim życiu publicznym przypominałoby sytuację takich ludzi, którzy nie reprezentują niczego, ale za to są gotowi towarzyszyć wszystkim. Iluż ludzi w Polsce odmawiało jednoznacznego wyboru politycznego ze względów moralnych lub rzeczowych, a nazwisk ich nikt nie wykreślił z naszych dziejów powojennych. Dla przykładu wymienię kilka takich nazwisk, jak przedwojennego wicepremiera i powojennego działacza gospodarczego — Eugeniusza Kwiatkowskiego, czy ministra, a po wojnie profesora Juliusza Poniatowskiego, oraz ludzi reprezentujących naukę i kulturę, jak Aleksander Gieysztor czy Konrad Górski, Antoni Gołubiew czy Hanna Malewska. Takich ludzi było po wojnie bardzo wielu.

Nie sądzę, by ktokolwiek mógł wymienionych przeze mnie ludzi nazwać Hamletami lub też odmówić im godnego miejsca w powojennej Polsce. Dlatego wszelka presja na dokonywanie wymuszonego wyboru, wszelkie grożenie pistoletem propagandy jest nie tylko nieprzekonujące, ale wręcz odstrasżające. Sądzę, że biedny redaktor naczelny partyjnej „Polityki” przekonał swoim artykułem wielu inteligentów polskich, że nie należy dokonywać wyboru w atmosferze psychologicznego nacisku propagandowego, uznając zresztą nadal istniejące państwo i działając w ramach prawa.

Anachroniczny imperatyw dokonywania za każdym razem ostatecznego wyboru wynika z konserwatywnej mentalności ludzi *establishmentu*, którym wydaje się, że można zawrócić koło historii, że może być wszystko tak, jak było dawniej, jak w latach czterdziestych, pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Mamy tu naturalnie do czynienia z całkowitym nieporozumieniem. „Solidarność”, cokolwiek krytycznego moglibyśmy o niej powiedzieć, i to wszystko, co wydarzyło się w latach 1956, 1968, 1970, 1976 i na początku ostatniej dekady w Polsce przyniosło skutki w świadomości społecznej, które są w poważnym stopniu nieodwracalne. Nie można po trzech dramatycznych załamaniach gospodarczych i w obliczu

trwającej cywilizacyjnej degradacji kraju, gdy świat dokonuje akurat wielkiego skoku technologicznego, przekonać Polaków, że wszystko jest w porządku, a za pięć lat osiągniemy wymarzony poziom z 1978 roku. Po pierwsze tamten poziom nie był wcale taki dobry ani wysoki, a po drugie świat w ciągu najbliższych pięciu lat pójdzie tak daleko, że kraj nasz straci wszelki kontakt cywilizacyjny i technologiczny z państwami rozwiniętymi. To prawda, że jak na garbatego trzymamy się dość prosto i powoli posuwamy się naprzód. Ale świat nie składa się z narodów upośledzonych, a w Polsce grozi powstanie wielkiej luki technologicznej oddzielającej nas od krajów uprzemysłowionych, przy jednoczesnym dalszym wzroście niebezpiecznego zagrożenia ekologicznego.

Sytuacja jest tak poważna, że należałoby przestać traktować społeczeństwo jak ludzi infantylnych i zacząć wreszcie poważnie rozmawiać o przyszłości Polski. Jeśli ktoś powie, że jest to niemożliwe, że uwarunkowania zewnętrzne uniemożliwiają taką dyskusję, to powinien po prostu przypomnieć sobie, że Władysław Gomułka udowodnił w 1956 roku, iż można sprawy polskie postawić poważnie na forum obozu, którego częścią jest nasze państwo i uzyskać konkretne rezultaty. Po Gomułce, który zresztą zaprzepaścił swój wcześniejszy kapitał zaufania społecznego, nikt spraw polskich nie postawił z taką powagą i poczuciem odpowiedzialności. Dlatego też dreczemy w miejscu i jesteśmy chronicznie niezdolni do intensywnego rozwoju. Tymczasem wszystko to, co dzieje się na świecie, jest wyzwaniem dla Polski. Kraj nasz albo ulegnie drastycznej degradacji cywilizacyjnej, gospodarczej i społecznej, albo też elity rządzące zdobędą się na zasadnicze postawienie sprawy dramatycznej sytuacji Polski. W polityce rozumna odwaga jest niezbędna, lepiej zdobyć się na nią póki czas niż podzielić los poprzednich ekip rządzących.

Przypomniany na wstępie artykuł warszawskiej „Polityki” przynosi powtórzenie głównych założeń politycznych obowiązujących w naszej części świata, a mianowicie zasady kierowniczej roli partii i związku z krajami bloku socjalistycznego. Nie wszyscy Polacy chcą pogodzić się z tymi założeniami. Poczucie odpowiedzialności za kraj wytworzyło jednak także postawy racjonalne, stapiające maksymalizm ostatecznego celu Polski suwerennej i demokratycznej z realną oceną obiektywnie istniejących uwarunkowań miejsca i czasu. Stąd duża część społeczeństwa, w tym także ludzi wierzących, uznaje wspomniane zasady *w praktyce, choć nie akceptuje ich doktrynalnie i ideologicznie*.

Warto może przy tej okazji dopowiedzieć rzecz, o której przedstawiciele Kościoła mówią często, ale która jest niedostatecznie dostrzegana przez inne odłamy opinii polskiej. Episkopat wszelką poprawę stosunków między Kościołem a państwem wiąże z sytuacją w relacjach między władzą a społeczeństwem. Tezę tę sformułował

bardzo dobitnie Sekretarz Generalny Episkopatu Polski Ks. Arcybiskup Bronisław Dąbrowski w wywiadzie udzielonym „Znakom Czasu” w poprzednim, drugim numerze pisma. Od powstania „Solidarności”, a potem od wprowadzenia stanu wojennego Kościół ciągle przypominał władzom, że bez znalezienia *modus vivendi* ze społeczeństwem szanse na trwałą pokój społeczny w naszym kraju są małe. To ogólnie i powściągliwie formułowane przekonanie Episkopatu Polski potwierdzają wydarzenia kilku ostatnich lat. Byłoby nader niebezpieczne, gdyby uwarunkowania międzynarodowe sprawy polskiej stale przekreślały wewnętrzne wymogi pokoju i dialogu społecznego. Kościół przypomina to przy każdej odpowiedniej okazji.

Paryż, 16 kwietnia 1986

Zastanówmy się chwilę nad zasadą kierowniczej roli partii, w świetle doświadczeń historycznych. Zaakceptowanie tej zasady w *praktyce* nie oznacza bowiem wcale, że można liczyć na zielone światło w działalności publicznej. Można by przytoczyć na to wiele przykładów z praktyki życia społecznego. Nader często decyduje tam bowiem nie zasada kierowniczej roli partii, ale polityczne fluktuacje w aparacie biurokratycznym, a więc czynniki związane z grą różnych frakcji i grup nacisku.

Kościół katolicki w Polsce, choć rozwój powojennych wydarzeń zaskoczył go, jak niemal całe społeczeństwo, od początku zdawał sobie sprawę, że nowe państwo nie będzie efemerydą i próbował, mimo zasadniczych różnic ideologicznych, traktować je jako normalnego cesarza, któremu należy się to, co cesarskiego. Episkopat Polski i wszyscy trzej powojenni Prymasi Polski — August Hlond, Stefan Wyszyński i Józef Glemp — byli wierni tej linii. Nie miało to bynajmniej wpływu na losy Kościoła. Najpierw, zaraz po wojnie, słaby jeszcze rząd kokietował Kościół. Dygnitarze państwowi prowadzili pod rękę Prymasa Hlonda w czasie procesji Bożego Ciała. Okres ten stosunkowo szybko się skończył i zaczęto ograniczać wszystkie niemal formy działalności duszpasterskiej i kulturalnej Kościoła pod sfabrykowanym pretekstem jego powiązań z imperializmem, podziemiem itp. Etap ten zaczął się niemal równoległe z zainicjowaną przez Kardynała Wyszyńskiego akcją, zmierzającą do poszukiwania *modus vivendi* między Kościołem i państwem. Doszło też do uwięzienia Kardynała Prymasa, mimo jego niezwykłego realizmu i chęci traktowania także ateistycznego cesarza po prostu jako cesarza. Później Kardynałowi oddano wolność, ale sprawiedliwą oceną cieszył się krótko. Cała dekada lat sześćdziesiątych była tak antykościelna, że Prymas Wyszyński kilkakrotnie liczył się znowu z najgorszym, nawet z ponownym uwięzieniem. Kościołowi zaś nie po-

zwalano ani budować świątyń, ani wydawać prasy, ani rozwijać kultury religijnej. Zorganizowano niepotrzebną próbę sił po liście do biskupów niemieckich i z okazji obchodów milenijnych. Prymasowi i wielu biskupom odmawiano nawet paszportu zagranicznego. Zwrot zaczął się dopiero po katastrofie 1970 roku. Potem wynoszono Kardynała Wyszyńskiego na piedestał, a teraz Kazimierz Kąkol napisał o nim książkę, dyskretnie przemilczając, ile przecierpiał i jakie były prawdziwe powojenne dzieje Kościoła.

Episkopat nie zmienił ani swej ideologicznej dezaprobaty, ani realistycznego stosunku do ateistycznego cesarza. Teraz zarzuca się Kościołowi powiązania z opozycją i „Solidarnością”, tak jak dawniej z Armią Krajową i orientacją „Londyńską”. Nie zlikwidowano, jak za czasów Gomułki Komisji Wspólnej przedstawicieli Episkopatu i rządu, ale wyniki jej posiedzeń nie są niestety imponujące. *Kościół domaga się nie tylko dialogu przedstawicieli Episkopatu i rządu, ale porozumienia władz i autentycznych wyrazicieli opinii publicznej.* Od czasu, gdy na wiosnę 1982 roku postulat ten został odrzucony, trwa impas społeczny w Polsce. W obliczu zarysowujących się zagrożeń ekonomicznych i technologicznych stan ten jest wielce niebezpieczny.

Cieszyć się z niego mogą tylko czynniki, którym zależy na destabilizacji sytuacji w Polsce, które pragną wykorzystywać nasz kraj do szkodenia innym, silniejszym. Z silnymi poważnie rokują i prowadzą ożywioną współpracę gospodarczą.

Wśród Polaków utrzymują się poważne różnice ideowe i polityczne. Nikt jednak rozumny nie może pragnąć słabości państwa, nawet jeśli jest ono budowane w oparciu o ideologię, która jest nam obca. Największy polski autorytet, Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie swoich dwóch dotychczasowych pielgrzymek do Polski zrobił wiele dla podniesienia ducha Polaków i poczucia ich narodowej tożsamości, nie dokonał natomiast żadnego kroku antypaństwowego, a przedstawicielom państwa, budowanego na podstawach ideologicznych sprzecznych z chrześcijaństwem, składał odpowiednie wizyty i odbywał spotkania. Był za to nawet krytykowany przez fanatyków czy iluzjonistów politycznych. Naturalnie, Papież wyrażał chrześcijańskiego ducha Polski. Jeśli skrajni zwolennicy monopolu ideologicznego uznają to za przyczynienie się do osłabienia państwowości polskiej, a spotykamy się z takimi ocenami, to wyrażają tylko chęć zawrócenia koła historii w duchu antypluralistycznym. Najbardziej absurdalna i oburzająca jest teza „betonu” partyjnego, że pierwsza pielgrzymka Ojca Świętego do Polski spowodowała wydarzenia roku 1980. Nie byłoby protestu społeczeństwa bez błędów i katastrofy gospodarczej, a te były następstwem doktrynerstwa. Papież dał może siły narodowi, żeby to wszystko przetrwać. Kto zaś doprowadził Polskę do ruiny, doskonale wiadomo.

Paryż, 17 kwietnia 1986

Kluczem do sprawy polskiej jest rozumienie i uwzględnienie stanu świadomości społeczeństwa. Zaryzykuję pogląd, że w większości jest ono przeciwne wszelkim skrajnościom. Nie wierzy w supermarksistowskie, dogmatyczne, a zarazem skrycie nacjonalistyczne frazesy pojawiające się na marginesach oficjalnego *establishmentu*. Nie ma też wielkiego zaufania do rewolucyjnych haseł opozycyjnych, dobrze orientując się w międzynarodowych uwarunkowaniach sprawy polskiej. Ale między różnymi skrajnościami nie znajduje się uśpiona, bierna masa, lecz rozbudzone, myślące, niezrezygnowane społeczeństwo. Otóż to społeczeństwo nie będzie porywało się z motyką na słońce, ale także nie pozwoli wprowadzić się w stan bezwolności i duchowego letargu. Za dużo złych rzeczy stało się w Polsce, przeżyliśmy zbyt wiele kryzysów i przełomów, mamy zbyt trudną, a na pewnych odcinkach przerażającą sytuację, by ludzie przestali myśleć społecznie i szukać wyjścia z matni, w jakiej znajduje się nasz kraj.

Ci właśnie ludzie zapełniają świątynie w czasie tygodni kultury chrześcijańskiej i innych nabożeństw oraz imprez wyspecjalizowanego duszpasterstwa dla różnych stanów i środowisk społecznych. Tych ludzi Kościół nie opuści i nie odtrąci. Przeciwnie, będzie umacniał w nich aspiracje duchowe i poczucie chrześcijańskiej i narodowej tożsamości. Ale będzie też wpajał im zasadę, że zło można zwyciężyć tylko dobrem. Będzie uczył ich miłości ewangelicznej — także wobec przeciwników ideowych — oraz zjednywał dla postawy roztropnej. Naturalnie wszystko to będzie wiarygodne w oczach opinii publicznej, gdy Kościół nie będzie wahał się w sprawie uzasadnionej i stosownej krytyki i przepowiadał prawdę, także w zakresie życia publicznego. Na tym właśnie polega krytyczna i profetyczna funkcja Kościoła, której nie chcieli zrozumieć dworscy publicyści krajowi, kwestionując tym samym pluralizm, nawet w zakresie ocen społeczno-moralnych.

Ostatnie półtora roku od śmierci Ks. Jerzego Popiełuszki nie było dla Kościoła łatwe. Raczej było wręcz przeciwnie. Ale z tych trudności płynie także pewien wniosek optymistyczny. Tak społeczeństwo jak i władza miały okazję, by dobrze przyjrzeć się Kościołowi i przekonać się zarówno o jego roztropnej i odpowiedzialnej postawie w sprawach narodu, jak i o jego wierności polskiej tożsamości duchowej, ideałom suwerenności, pluralizmowi i zasadom demokratycznym. Kojarzenie przez Kościół wierności tym zasadom z elastycznością w działaniu stanowi dla społeczeństwa pewien model postępowania, jak sądzę, godny rozważenia.

Porozumienie narodowe w Polsce, jak wynika z doświadczeń ostatnich czterech lat, a właściwie z doświadczeń całego okresu

powojennego, jest celem trudnym i w czasie bardzo odległym. W tej chwili chodzi o wypracowanie *modus vivendi* między różnymi odłamami społeczeństwa. Każda strona musi rozumieć założenia przyświecające innym, wszyscy zaś partnerzy powinni kierować się elastycznością w działaniu. Społeczeństwo musi w pewnym zakresie uwzględniać uwarunkowania, w jakich działają rządzący. Ci ostatni zaś powinni zwracać uwagę na znaczenie czynnika świadomości społecznej i przedstawiać na szerszym forum specyfikę społeczeństwa polskiego. Polska specyfika musi być uwzględniana we wspólnocie politycznej, w której znajduje się nasze państwo. Jeśli będzie to następowało, bardziej realne stanie się chronienie sprawy polskiej przed jej instrumentalizowaniem w grze mocarstw światowych.

Rzecznik prasowy rządu, a także krajowe środki przekazu, serwują nam uporczywie „litanie” księży, którzy, według podretuszowanych relacji policyjnych, wypowiadają się agresywnie i polemicznie wobec panującego systemu. Wiemy, że Episkopat w pewnej ilości takich wypadków reaguje, inne znając z własnych źródeł lepiej, pomija milczeniem, a wreszcie księża biskupi nie mają aparatu, który by słuchał wszystkich kazań wygłaszanych w kraju. Sprawa jest jednak głębsza i nie można jej sprowadzać tylko do postulatu, by biskupi strofowali księży występujących, zdaniem władz, nieroztropnie. Powstaje pytanie, dlaczego akurat teraz pojawił się ten problem? Czy nie wiąże się on z moją tezą, że kluczem do sprawy polskiej jest rozeznanie i uwzględnianie świadomości społeczeństwa? Nastroje społeczeństwa muszą być złe, skoro tylu księży daje im wyraz. Nastrojów nie poprawi się pokrzykiwaniem, lecz odważną rewizją polityki gospodarczej i społecznej. Nikt nie pochwała jakiegokolwiek agresywności w świątyniach, a powiedzenie, że zło należy zwyciężać dobrem, stało się jednym z naczelných nakazów Episkopatu. Rząd wie jednak nie gorzej od biskupów, że w oddziaływaniu społecznym perswazje są bezskuteczne, jeśli nie towarzyszy im zmienianie warunków społecznych i wychodzenie naprzeciw pragnieniom i postulatом społeczeństwa. Propaganda w Polsce brnie w nowy impas, coraz drastyczniej rozmiijając się z oczekiwaniami społeczeństw. Piszę o tym bez satysfakcji, lecz z troską, by wszystko to, jak już kilka razy obserwowaliśmy, nie doprowadziło do nowego nasilenia napięć społecznych. Nie należy ze złych nastrojów społeczeństwa kuć broni przeciw Kościołowi, bo może się on okazać tak potrzebny, jak był we wszystkich poprzednich przesileniach w Polsce. Doprawdy zdumiewający jest brak myśli politycznej w polityce władz wobec społeczeństwa.

Drugą stronę medalu stanowi prasa i propaganda niektórych zachodnich środków przekazu. Trudno uznać je za życzliwe wobec Kościoła. Obserwowałem we Francji spotkania Prymasa Polski z dziennikarzami. Część z nich zdawała się po prostu wychodzić ze

skróry, by zadać Kardynałowi Glempowi możliwie najbardziej drażliwe i ambarasujące pytania. Zachodni mężowie stanu mają przed występami publicznymi sztaby rzeczoznawców, doradców i ekspertów, którzy informują ich o wszystkich możliwych obszarach zainteresowania publicznego. Kościół takiego sztabu nie jest w stanie zorganizować, nie jest to ani jego misją, ani nie ma na to środków. Toteż łatwo potem „przyczepić się” do tej czy innej wypowiedzi publicznej i skandalizować z jej powodu, często zresztą bezzasadnie. Nikt nie jest nieomylny. Zdumiewa jednak ta część prasy zachodniej, która jakby świadomie usiłowała stawiać przedstawicieli Kościoła w Polsce w sytuacjach kłopotliwych. Dziennikarze z depesz agencji wiedzą wszystko o Polsce tego samego dnia. Biskup wygłaszający dziennie wiele przemówień nie ma czasu ani możliwości wchodzenia we wszystkie aktualne wydarzenia i szczegóły, choćby były obiektywne bardzo ważne. Dziennikarze uzyskują więc nad nim informacyjną przewagę i czasem wykorzystują ją dla złej sprawy. Pytają wyłącznie o sprawy polityczne, a nie o cele duszpasterskie zajęć hierarchów. Kardynał Wyszyński wiedział o tym dobrze i twardo przeganiał żadnych sensacji dziennikarzy. Kardynał Glemp uważa, że dziś nastały czasy wymagające większej otwartości. Złą przysługę Kościołowi w Polsce robią jednak ci dziennikarze, którzy nadużywają tej otwartości dla celów politycznych, by inni mogli potem krytykować Kościół. Biskupi nie są nieomylni, ale zważywszy na rolę Kościoła dla obrony praw wierzących i praw człowieka w Polsce, należałoby darzyć tenże Kościół większą ogłędnością. Absolutyzacja polityki jest skrajnym przeciwieństwem postaw chrześcijańskich.

Wiedeń, 18 kwietnia 1986

Wróciłem dziś z Paryża, tym razem szczęśliwy, że w wiedeńskogalicyskim spokoju oderwałem się od podnieconych rodaków i załatwiających swoje małe interesy dziennikarzy zagranicznych. Tylko my ludzie ze „Wschodu” wiemy, jak wspaniałą wartością jest wolność słowa. Tym bardziej boli nas używanie jej dla taniej sensacji, do robienia małego „szumu” kosztem naszych, poważnych, wschodnich spraw.

Przy tej okazji chciałbym wyjaśnić jedną, bardzo dla mnie ważną, kwestię. Niekompetentny zachodni dziennikarz napisał, że „Znaki Czasu” są pismem emigracyjnym, powtórzyła to za nim „Wolna Europa” i tak już zostało, choć prostowałem to w kilku wywiadach i wypowiedziach publicznych. Otóż „Znaki Czasu” nie są pismem emigracyjnym, choć są wydawane poza krajem. Wymagają tego potrzeby bardzo licznych katolików wśród Polonii i emigracji, a także zapotrzebowanie ludzi wierzących dość licznie przyjeżdżających

z kraju. Powstało więc pismo katolickie, redagowane poza krajem, ale nie emigracyjne. Redaktor pisma i cały zespół składa się z ludzi, którzy zamierzają jeździć do kraju i po pewnym czasie, gdy tylko znajdą się następcy, po prostu wrócić do Polski. Ja osobiście szukam swego następcy dość energicznie, bo ze względów osobistych i ogólniejszych chciałbym jak najszybciej wrócić do kraju. Ale problem nie sprowadza się naturalnie tylko do zamiarów i planów członków redakcji. Chodzi o to, że pismo katolickie, które choć nie jest formalnie kościelnym, ale drukuje wypowiedzi przedstawicieli Episkopatu i nie ukrywa swych bliskich związków z Kościołem w kraju, nie może chcieć i nie chce uważać się za pismo emigracyjne. Także poza krajem Polsce można służyć w różny sposób. Kościół nie uważa się za opozycję *par excellence* — polityczną, lecz w istocie swej funkcji krytycznej i profetycznej pełni rolę swego rodzaju — opozycji moralnej. Pełni ją w kraju i poza krajem. Uznaje obiektywnie istniejącą państwowość i zarazem, gdy jest to konieczne, poddaje ją krytyce moralnej, wskazując zarazem najwłaściwsze drogi zabezpieczenia wolności i godności ludzkiej. Nie trzeba dowodzić, że sens i cele istnienia i działania emigracji mają inny, bardziej polityczny charakter. Nie znaczy to, aby między krajem i emigracją, czy też między krytyką polityczną i krytyką moralną nie było punktów stykowych. Z pewnością istnieją, ale zasadnicze funkcje są odmienne.

Ktoś zadał mi publicznie niezbyt mądre pytanie, dlaczego pismo nasze nie jest robione całkiem na własną rękę redakcji, lecz szuka oparcia w Kościele. Pytanie to chciałbym odwrócić. A dlaczegożby to Kościół, najpoważniejsza zorganizowana wspólnota społeczna i duchowa w kraju nie miał mieć prawa podnoszenia swego głosu także poza krajem. Skąd wśród ludzi walczących o wolność i pluralizm kultury polskiej zapanowały raptem jakieś nastroje zgoła monopolistyczne. Powstawały dziesiątki pism i wszystko było dobrze. Powstanie pisma, które chce być blisko Kościoła i jego hierarchii raptem budzi zdziwienie. Ja się dziwię, że takiego pisma dotąd nie było. Czyżby jacyś dogmatycy *a rebours* proponowali Kościołowi także zamknięcie się w zakrystii? To byłoby śmieszne. W kraju 37-milionowym nikt nie będzie miał ani monopolu światopoglądowego, ani ideowego, ani czasopiśmienniczego. Jeśli co najmniej co czwarty żyjący Polak mieszka poza krajem, a większość rodaków rozszanych po świecie pozostaje wierna wierze ojców, co tak wyraźnie stwierdziliśmy podczas wizyty Prymasa Glempa we Francji, to Kościół powinien mieć poza granicami kraju głos znacznie silniejszy niż akurat powstały kwartalnik.

Przez dziesięciolecia pracy Prymasa Tysiąclecia Kościół znajdował się, mówiąc przykładowo, przeważnie w sytuacji „oblężonej twierdzy”. W każdym razie czuł się zagrożony. Teraz próbuje ostrożnie i powściągliwie wychodzić na zewnątrz. Stąd podróże Prymasa i

innych członków Episkopatu do różnych ośrodków polonijnych, stąd pismo katolickie, stąd takie ośrodki jak *Centre i Editions du Dialogue* w Paryżu. Tego wszystkiego jest za mało, bo Kościół był przez lata ograniczany i zwalczany. Tego powinno być więcej i pora, by zrozumieli to wszyscy Polacy, którzy opowiadają się za wolnością i pluralizmem. Ja zresztą zrozumienie to widzę i czuję. Brak go tylko w środowiskach o nastawieniu monopolistycznym, mało przyzwyczajonych do prawdziwej wielości postaw.

Wiedeń, 23 kwietnia 1986

Jestem naturalnie świadomy, że ludziom, zresztą nielicznym, którzy niechętnie przyjęli nowe pismo katolickie, chodzi nie o sprawy religii, lecz o kwestie strategii narodowej. Ale i w tej sprawie Polacy są nie tylko zróżnicowani, ale także mają pełne prawo do pluralizmu. Kościół jako hierarchia i jako wspólnota religijna nie ma aspiracji formułowania dalekosiężnych celów strategii narodowej. Nie zamierza w tej sprawie zastępować społeczeństwa, w tym ludzi wierzących, podejmujących pracę polityczną na własną odpowiedzialność moralną. Kościół ogranicza się do służby w zakresie praw wierzących, praw człowieka i moralnego prawa narodu do niezależności. Główne swe wysiłki koncentruje na ewangelizacji i szafowaniu Sakramentów Świętych. Nie można jednak zaprzeczyć, że Kościół w obronie praw człowieka, w trosce, by nie przelała się krew czy w nawoływaniu (niestety daremnym) do jakiegoś realnego porozumienia narodowego wchodzi w styczność z ludźmi działającymi politycznie. Interweniując u władz w sprawie uwięzionych rozmawia z politykami rządowymi. Chroniąc społeczeństwo przed nowymi napięciami przyjmuje wizyty działaczy i doradców „Solidarności” i wszystkich innych ludzi dobrej woli.

Ten stan faktyczny dał asumpt do uznania Kościoła i jego otoczki za jeden z trzech obozów politycznych w Polsce. W piśmie „Solidarność Walcząca” nr 6/1985 podzielono wspomniane trzy obozy polityczne na obóz rządowy, obóz niepodległościowy i obóz tzw. „apolitycznych polityków”. Pozwolę sobie przytoczyć sposób, w jaki scharakteryzowano tę rzekomą formację polityczną:

„Jest ośrodek polityczny, który co prawda odżegnuje się od posądzeń o działalność polityczną, niemniej przez wielu uważany jest za autentyczną reprezentację aspiracji narodu. To kompleks «kościelno-związkowy», czyli Glemp, Wałęsa, TKK, wraz z otoczką tzw. «ekspertów związkowych» oraz «intelektualistów katolickich». Politycy Zachodu odwiedzając Polskę oddają co cesarskie, ale spotykają się też z przedstawicielami tego konkurencyjnego ośrodka,

podkreślając przy tym jego polityczny charakter i niejako sankcjonując dwucentrowość życia politycznego w naszym kraju.

Tak jak w reżimowej elicie władzy, tak i w kompleksie kościelno-związkowym ścierają się różne koncepcje i bynajmniej nie ma jedności nawet w sprawach zasadniczych. Tym, co go spaja, jest idea «Porozumienia» i ściśle z nią związany pomysł polityczny stopniowego ograniczania władzy komunistów przez niezależny związek zawodowy, walczący bez przemocy o podstawowe prawa obywatelskie. Ogromny kapitał zaufania społecznego, jaki miał ten ośrodek polityczny, jest już poważnie nadszarpnięty i roztrwoniony. W dodatku coraz silniej przejawiają się w nim tendencje do zawierania wątpliwych kompromisów za plecami społeczeństwa, do ukrywania właściwych celów, tendencje dryfu w kierunku pozycji zwolenników «Państwa». Biorą się one z rzekomo realistycznej konstatacji, że «geopolityczne realia» zmuszają nas do wiecznego pozostawania za drutami obozu”.

Po tej charakterystyce autor opowiada się za stworzeniem ośrodka walczącego o pełną Niepodległość. Idea piękna, należałoby tylko uzupełnić ją przekonującą analizą sytuacji światowej i przewidywanych zmian w układzie sił, pozwalających na zlikwidowanie podziału świata, dominującej roli supermocarstw i utworzenie z wielu krajów zależnych — państw niepodległych. Wróć jeszcze kiedyś do tej ostatniej sprawy, chwilowo zajmę się teorią kompleksu „kościelno-związkowego” jako jednego z dwóch „rekinów” polskiego życia politycznego.

Prawdą jest, że Kościół katolicki w Polsce w sposób zdecydowany najpierw poparł NSZZ „Solidarność”, przyczynił się do jego rejestracji, w sposób decydujący wpłynął zaś na rejestrację „Solidarności” Rolników Indywidualnych, a po ogłoszeniu stanu wojennego energicznie zabiegał o reaktywowanie Związku, pomagał więzionym i internowanym jego działaczom i pozostawał w kontakcie z kierownictwem i doradcami „Solidarności”. Kościół czynił to wszystko, uważając, że Związek był emanacją pragnień narodu, oraz że ludzie pracy mieli, z samej natury, nie z niczyjego nadania — jak to określił Kardynał Wyszyński — prawo do zawodowego zrzeszania się. Nieco szczegółów tej pracy Kościoła znajdzie Czytelnik w mej książce „Kościół wobec «Solidarności» i stanu wojennego”. Książka ta ujawnia jednak także wiele różnic poglądów wokół „Solidarności” i pośrednio stanowi dowód, że żaden kompleks „kościelno-związkowy” jako siła prąca za wszelką cenę do „Porozumienia” po prostu nie istnieje. Przywódcy, działacze i główni doradcy „Solidarności” cieszą się zrozumieniem władz kościelnych, a także ich szacunkiem, ale Kościół i wielomilionowego, zróżnicowanego Związku nie można sprowadzić do wspólnego mianownika politycznego.

Kościół uważał i uważa, że ludzie pracy mają naturalne prawo do

zrzeszania się zawodowego. Wychodząc z tego założenia doktrynalnego, popierał w przeszłości i będzie wspierał w przyszłości niezależne i samorządne inicjatywy o charakterze związkowym. Kościół natomiast odrzuca idee „kompromisu historycznego” z ruchami politycznymi i społecznymi o celach przyrodzonych. W roku 1980, gdy przedstawiciele Episkopatu uczestniczyli wraz z przywódcami „Solidarności” i przedstawicielami rządu w uroczystości odsłonięcia pomnika pomordowanych w 1970 roku stoczniowców, pisano o „kompromisie historycznym” Kościoła, „Solidarności” i partii komunistycznej. Był to absurd. Pochodząca z Włoch koncepcja „kompromisu historycznego” dotyczyła dwóch partii politycznych — chadecji i komunistów, ale z Kościołem nie miała nic wspólnego. Nie istnieje też żaden kompleks „kościelno-związkowy” jako współczesny „rekin polityczny”. Cele wolnościowe Kościoła mogą być i częstokroć są zbieżne z ideałami humanistycznymi wychodzącymi z innych przesłanek niż nadprzyrodzone posłannictwo człowieka. Tam, gdzie Kościół może wspólnie z innymi czynić dobro i zabiegać o wolność człowieka, współdziałanie jest oczywiste. Jego granice wyznacza jednak ostateczny cel życia ludzkiego, któremu służy Kościół. Kościół jest według nauk Soboru Watykańskiego II wspólnotą całego Ludu Bożego, ale granice jego udziału w życiu społecznym i narodowym określa hierarchia.

Hierarchia pozostawia ludziom świeckim pełną wolność zaangażowania, także politycznego, niesprzecznego z zasadami ewangelicznymi. Ale świeccy czynią to na własną odpowiedzialność. Ważne jest więc, by nie mieszać społeczno-moralnej, krytycznej i profetycznej funkcji Kościoła z działalnością społeczną i polityczną świeckich. Świeccy, nawet pozostając w ścisłej łączności z hierarchią, w życiu społeczno-politycznym wchodzą często na teren, na którym Kościół jako wspólnota religijna nie czuje się kompetentny. W ramach obowiązujących zasad moralnych sprawy społeczno-polityczne są dla Kościoła autonomiczne. Współczesny Kościół jest najdalszy nie tylko od kierowania strukturami politycznymi, ale także związkowymi. Było charakterystyczne, że po zawieszeniu „Solidarności” Kościół oświadczył władzom, że nie będzie popierał żadnych odrębnych katolickich związków zawodowych.

Natomiast walcząc o „Porozumienie”, którego celem było między innymi reaktywowanie „Solidarności”, hierarchia weszła w kontakt z wieloma ludźmi, wierzącymi i niewierzącymi. Tego „Porozumienia” nia udało się zrealizować ze względu na stanowisko władz i wcześniejszy rozwój wydarzeń. I do tego czasu przedstawiciele Kościoła przestali mówić o „porozumieniu”, aby nie wywoływać błędnych przypuszczeń. Jednakże w sytuacji utrzymujących się napięć społecznych hierarchia podkreślała znaczenie pokoju społecznego i bezcenną wartość życia ludzkiego, którego nie wolno lekko-

myślnie narażać. Do dzisiaj przedstawiciele Episkopatu przyjmują bardzo wielu ludzi, związkowców, rodziny i bliskich uwięzionych, ludzi dyskryminowanych za przekonania itp. Biskupi nie pytają nikogo, czy jest „związkowcem” czy też „niepodległościowcem”, pragną tylko pomagać ludziom cierpiącym, przyczyniać się do rozumnych reform w kraju i w miarę możliwości służyć pokojowi społecznemu. Naturalnie, w sytuacji omnipotencji państwa działania te mają swój aspekt polityczny, bo w takiej sytuacji niemal wszystko jest polityką. Nie ma to jednak nic wspólnego z dążeniem do stworzenia jakiegoś kompleksu „kościelno-związkowego” ani z dążeniami o charakterze politycznym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Kościół pozostanie przy swojej misji społeczno-moralnej. Nie będzie natomiast wkraczał w kompetencje społeczeństw, ani zastępował związkowców czy polityków.

Andrzej MICEWSKI

Historia najnowsza

Zbigniew Rapacki

LINIA PRYMASA WYSZYŃSKIEGO

Słowo wstępne

Ostatnie dziesięć miesięcy niestrudzonego żywota świętej pamięci Prymasa zbiegło się z pierwszymi dziesięciu miesiącami „Solidarności”. Prymas był człowiekiem niezwykle trzeźwym: nie ulegał nastrojom chwili i potrafił — i to w okresie, gdy jego rodacy oddawali się bez reszty upojeniu wolnością — widzieć także zarysowujące się, i to coraz wyraźniej, niebezpieczeństwa. Jedną z naszych specjalności jest to, że w okresie zrywów narodowych ci, co prą do przodu i porywają za sobą innych, nie tylko nie baczą na zagrożenia i wręcz je lekceważą, ale do tego urągają ludziom bardziej przeczonym i bardziej dbałym o dobrze pojęty interes zbiorowy. Ba, pomawiając ich o oportunizm, a nawet o tchórzostwo! Pamiętny rok 1980 nie stanowił w tej mierze wyjątku i człowiek dla Kościoła i Narodu opatrnościowy stał się przedmiotem niewybrednych ataków, które do tego wzięły do serca tak, iż podejrzewam, że mu one — wraz z coraz silniejszymi obawami o przyszłość Kraju — mocno zatrwały ostatni okres życia.

Prymas przez cały czas sprawowania swych rządów w Kościele nie przestał trzymać się zasady, że „polityka jest sztuką rzeczy możliwych”. Powszechnie znana jest prawda, że „wszelka przesada jest pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia”. Osobiście, żałuję ogromnie, że „Prymas Tysiąclecia” stosując pierwszą formułę nie przyswoił sobie drugiej, co by mu oszczędziło zmartwień i niepotrzebnych, i wielce niefortunnnych z uwagi na okres, na który przypadły. Skoro jednak tak się stało, to było, jest i pozostanie moją ambicją, by — w miarę moich wielce skromnych możliwości — przyczynić się

do zadośćuczynienia za wyrządzoną Mu krzywdę i do wyrażenia należnej Mu czci, zwłaszcza że to piąta rocznica Jego śmierci. W tym duchu poświęciłem Jego osobie i Jego orientacji dużą część odczytu wygłoszonego w „Óśrodku Dialogu” 30 września 1983 r. Obecnie wykorzystuję pierwszą nadarzającą się sposobność, żeby to samo, wraz z uwagami dodatkowymi, ogłosić drukiem.

Polska przy końcu lat czterdziestych

Kiedy w roku 1949 Stefan Wyszyński obejmował rządy w Kościele, Polska przeżywała jeden z najcięższych okresów swojej skomplikowanej historii. Polacy, którzy tyle wysiłków włożyli w trud wojenny i tyle ponieśli ofiar ludzkich i materialnych, czuli się — i nie bez racji — politycznie najbardziej przegrani w Europie. Kraj stracił blisko połowę ludności miejskiej, doznał straszliwych zniszczeń, został pozbawiony inteligencji, z której większość została zmasakrowana w czasie okupacji, a ta mizerna część, której udało się przedostać na Zachód, miała tam pozostać. Środkie przetrzebione szeregi polskiego podziemia, które w Europie najdłużej i chyba najwytrwalej walczyło przeciw najeźdźcy, doznawały teraz nowych, dotkliwych strat. Więzienia były znów wypełnione żołnierzami AK płci obojga, a za tymi, którzy zdołali się wymknąć z zaciskających się wokół nich kleszczy, trwała uporczywa pogoń po całym kraju.

Polska została odcięta od źródeł zachodniej pomocy, a mizerny dobytek, jaki uszedł zniszczeniom okupacji, poniósł dalsze straty. Jeżeli zdrowy instynkt samozachowawczy nakazywał ludziom skoncentrowanie wysiłków na dziele odbudowy, to proces ten utrudniały zarówno błędne opcje, jak i polityka personalna: kompetencje zostały poświęcone na ołtarzu ideologii. Struktury polityczne i gospodarcze były więc tworzone *ex nihilo*. Tym niemniej przez pierwsze cztery lata powojenne istniały jeszcze pewne luzy. Ludność potrafiła je wykorzystać i wykazała ogromną dynamikę gwoli zablźnienia zadanych ran, pospiesznej odbudowy zniszczonego aparatu produkcji. Polska uchodziła nawet wówczas za jeden z najszybciej odbudowujących się krajów Europy, i to mimo braku maszyn i surowców.

Ale właśnie miała zapaść nad krajem noc stalinowska z nową, wzmoczoną falą represji. Dynamika konsumpcyjna została złamana w imię prymatu ideologii.

Przy tym wszystkim, społeczeństwu zabrakło koncepcji politycznej zdolnej ogarnąć całość sytuacji wraz ze stworzonymi przez nią perspektywami i wyprowadzić z tego rozsądne wnioski na teraz i na przyszłość. Koncepcje, którym społeczeństwo zawierzyło w czasie wojny i które wyznaczyły jego ówczesną postawę, zawiodły na całej linii. Ludzie nie chcieli i na dobrą sprawę nie mogli się pogodzić

z takim obrotem rzeczy, który ich pozbawiał owoców zwycięstwa i gotował im ciężko i gorzko przeżywaną klęskę. Liczono wtedy na trzecią wojnę; nadzieja ta podtrzymywała przy życiu podziemie, którego resztki zostały zlikwidowane dopiero w 1953 r.

Tymczasem orientacja na takich przesłankach oparta mogła być tylko na rękę rządowi, bo ułatwiała mu rozprawę z obozem przeciwnym, pozwalała na wyeliminowanie elementów aktywnych i na doprowadzenie do zrezygnowanej uległości mas pozostałych przy życiu, a pozbawionych przywództwa i kadr.

Trzy razy na przekór części społeczeństwa

Stefan Wyszyński nie był oczywiście współodpowiedzialny za polskie opcje polityczne z okresu wojny; był natomiast — na równi z wszystkimi rodakami w kraju — ich ofiarą. Mimo że wojnę spędził w Polsce, a po wojnie się na zagraniczne wojaże nie puszczał, potrafił dużo trafniej ocenić nowy układ sił i warunków w Europie.

Na kompromisy polityczne zdolne stworzyć bardziej godziwe warunki bytowania i zabezpieczyć pewien, możliwie korzystny poziom autonomii, było za późno. Nie sposób było uruchomić na ówczesnym etapie powojennej Europy mechanizm dialogu i negocjacji pomiędzy autentycznymi przedstawicielami narodu i nowym suwerenem. Pozostawało zatem dzieło stworzenia systemu konfliktowego współżycia z niechcianym rządem stalinizmu, *via* bezwarunkowe uznanie nowych, geopolitycznych realiów.

Stefan Wyszyński był wielkim realistą, oceniał rozpatrywane sytuacje niezwykle trafnie i potrafił przewidzieć na czas przyszły bieg wypadków. Już to pasowało go na męża stanu niepośledniej miary. A przecież ten niezwykle człowiek posiadał dwie cenne cnoty, które do tego rzadko idą w parze, zwłaszcza u Polaków: oto był zarazem nieustępliwy i roztropny. Konglomerat tych cnót — jak się to okazało na jego przykładzie — uwielokrotnia efekty każdej z nich.

Prymas wyznaczył orientację zupełnie nową, wyraźnie sprzeczną z postawą tej części społeczeństwa, która obstawała przy tradycyjnych wzorach stosunku do systemu, nie bacząc ani na smutne doświadczenia dalszej i bliskiej przeszłości, ani na straszliwe groźby, które taka praktyka musiała za sobą pociągnąć w nowej konfiguracji politycznej.

Uznanie istniejącej acz niechcianej władzy, dostosowanie się do nowej sytuacji, wyciągnięcie wniosków z aktualnych imponderabiliów politycznych. Było to oczywiście *novum* również z uwagi na sposób myślenia Polaków. To stanowisko było oczywiście moralnie jak najbardziej uzasadnione. Jakie takie uzasadnienie polityczne miałyby jednak tylko wtedy, gdyby bądź trzecia wojna światowa miała wybuchnąć lada chwila, bądź gdyby Ameryka miała w najbliż-

szym czasie wykorzystać ówczesną militarną przewagę, by zmusić ZSRR do wycofania się z Europy środkowo-wschodniej. Kraj na to liczył, środowisko londyńskie też. Prymas Wyszyński nie. Było to dowodem i jego politycznej mądrości, i ogromnej odwagi. Ta opcja pozwoliła mu na uratowanie niezależności Kościoła, a następnie na zorganizowanie pod jego opiekuńczymi skrzydłami struktur kulturalnych i społecznych, umykających przynajmniej częściowo kontroli państwa. Ceną za to nie była bynajmniej aprobatą sytuacji politycznej, tylko wyciągnięcie wniosków z jej istnienia i założenie wysokiego prawdopodobieństwa jej trwałości.

Równocześnie Prymas okopał się na stanowisku, na którym postanowił się bronić do upadłego i z którego nie miał nigdy ustąpić. W tym celu zrezygnował z opozycji drugorzędnych w stosunku do tego co najważniejsze. Prymas przyjął więc wszystkie konsekwencje rozdziału Kościoła i państwa i sam postanowił grać w tę kartę. Wiadomo, że wygrał. Ustalił strategię kompromisu, który — jego zdaniem — miał szansę przyjęcia przez stronę przeciwną, bo powinien być dla niej strawny. Władza wypowiedziała się wprawdzie za inną interpretacją własnego interesu i więziła Prymasa przez trzy lata, ale w końcu, pod naciskiem konieczności, na ten kompromis przystała, co równało się zasadzie respektowania, od tego momentu poczynając, kościelnej reduty. Mówię „w zasadzie”, bo wojna podjazdowa trwała, a szykany nie ustawały, ale frontalne ataki na niezależność Kościoła ponowiły się dopiero w drugiej połowie lat sześćdziesiątych.

Prymas Wyszyński stał się jedną z pierwszoplanowych postaci Kościoła i uzyskał wymiar historyczyny na skalę światową, skoro stworzył w strefie radzieckiej pewien nowy model stosunku Kościół-państwo, który stał się systemem odniesienia i przeszedł w tym charakterze do świadomości powszechnej.

Ten cenny precedens pozwala nam uświadomić sobie ważną regułę o ogromnym dla naszej przyszłości znaczeniu: oto można skupić uwagę i energię na obronie stanowiska, które odpowiada naturze rzeczy, mimo że w danym momencie strona przeciwna tej optyki nie podziela.

Prymas Wyszyński, wraz z całym Episkopatem, wzięli po raz drugi rozbrat z pewną częścią społeczeństwa, kiedy wystosowali słynny list do biskupów niemieckich z motywem przewodnim: „Wybaczymy i prosimy o wybaczenie”. Cały system argumentacji za *statu quo* terytorialnym, niezależnie od tego, czy wychodził z kraju czy z Emigracji, tracił na forum światowym swoją siłę przekonywującą, kiedy się okazało z biegiem czasu, że niektóre rzeczy, dokonane przez Niemcy w czasie wojny, były później praktykowane przez innych. Niemcy mogli zatem protestować z rosnącym powodzeniem przeciwko wymierzonym przeciw nim decyzjom i ich realizacji, twierdząc,

że nie ukarano ich za popełnione winy, lecz z racji przegranej wojny, i że niektóre rzeczy zrobione przez nich — innym uchodzą na sucho. Prawdziwymi ofiarami bezprawia są właśnie oni! W miarę jak rosła potęga gospodarcza Republiki Federalnej i coraz więcej krajów stawało w kolejce po subsydia z Bonn, tezy zachodnio-niemieckie zyskiwały na wiarygodności i świat zaczynał patrzeć na sprawy polsko-niemieckie przez niemieckie okulary. Zresztą czas pracował też na rzecz amalgamatu Polska — komunizm; w takim to kontekście prawomocni przedstawiciele chrześcijańskiej Polski, w przededniu jej wstąpienia w drugie tysiąclecie, zaapelowali za pośrednictwem biskupów niemieckich do chrześcijańskiego sumienia narodu niemieckiego. List ten stał się faktem przełomowym w powojennych stosunkach polsko-niemieckich, bo je ustawił w nowym wymiarze — jako problem moralny. Okazuje się bowiem, że jedynie ten wymiar i stworzona przezeń perspektywa są władne ogromnie zagmatwaną sprawę załatwić, i do tego na naszą korzyść.

Jak wiemy, pierwsza reakcja była wyrazem zřęczności niemieckich adresatów i została wykorzystana do ugruntowania tezy o równorzędności wzajemnych krzywd. Tym niemniej ziarno wówczas zasiane zakiełkowało później i przyniosło pomyślny plon: jeżeli zmiana frontu katolickiej części niemieckiego chrześcijaństwa nie była całkowita, to dokonał się odwrót od rewizjonizmu i wyrównanie znacznego wówczas opóźnienia w stosunku do postawy części protestanckiej.

Czyż trzeba udowadniać wartość, pożytek dla nas takiego niemieckiego stanowiska wobec Polski, które akceptuje granicę polsko-niemiecką w imię spokoju własnego sumienia? Nie twierdę, że na tym się skończy — ostatnie lata znowu sytuację ponownie skomplikowały — ale taka perspektywa istnieje i w najgorszym zespole okoliczności będzie grała na korzyść polskich interesów państwowych. To, że została stworzona, jest zasługą dalekowzroczności Prymasa Wyszyńskiego.

Wreszcie tenże Prymas, jako wytrawny mąż stanu, który potrafił zawsze ustawić własną działalność na torze realizmu politycznego, był świadom tego, że tylko wtedy można kroczyć naprzód w kierunku zgodnym z interesami i aspiracjami narodu, kiedy się postępuje uważnie i roztropnie, kiedy się jest świadomym tego, co może być w danej koniunkturze osiągnięte, a co nie. Dużo częściej zwracał wzrok na Wschód niż na Zachód, bo wiedział, że decyzje o zasadniczym znaczeniu dla naszego losu zapadają i przez długi jeszcze czas będą zapadać — właśnie na Wschodzie, i że tak zainteresowanie Zachodu naszym krajem na tym etapie historycznym, jak i jego możliwości wpływu na nasze położenie są mocno ograniczone. Chodzi tu oczywiście o słynne kazanie na Jasnej Górze, które tak często krytykowano w ostatnich miesiącach jego życia.

„Nie żądajcie za dużo — mawiał Prymas — bo nie będziecie mieli nic”, to znaczy nie tylko nie osiągniecie niczego nowego, ale i straciecie to, coście już mieli i czego uzyskanie nie przyszło łatwo.

Wiadomo, że stale naciągana struna prędzej czy później pęknie. Pytanie, w jakim momencie. Może się uda jeszcze bezkarnie naciągnąć ją dłużej — nie jest to wykluczone, ale pewności w tej materii mieć nie można. Znalezienie optymalnego rozwiązania dla procesu odnowy uruchomionego przez Stocznnię Gdańską polegało na pójściu tak daleko na drodze przemian, jak tylko to będzie możliwe do przyjęcia dla Bloku Wschodniego. Tylko że w rozwiązaniach takiej łamigłówki żaden komputer nie mógł być pomocny ani wskazać, gdzie się znajduje ten punkt, za którym zaczyna się już przepaść — w którą nie wolno dać się zapchnąć. Można uznać, że powstanie niezależnych związków zawodowych, tak jaskrawo kolidujące z doktryną i praktyką systemu, jeszcze nas na brzeg przepaści nie doprowadziło i że dystans nas od niej dzielący przebyliśmy później. Tak mnie się przynajmniej wydaje w chwili obecnej. Ale można też było uważać, że sukces wówczas osiągnięty był tylko zwycięstwem Pyrrhusowym, w którym była już zaprogramowana niedaleka klęska. Kto wie, czy Prymas nie potrafił przewidzieć tego, co się rzeczywiście stało, a mianowicie że przywódcy, którzy te żywiołowe siły uruchomili, stracą powoli nad nimi kontrolę i nie będą w stanie zapobiec nieuchronnej katastrofie? Nie twierdzę, że ta właśnie interpretacja jego postawy jest słuszna, ale utrzymuję, że ją też należy wziąć pod uwagę.

W każdym razie ci, którzy tak pochopnie ruszyli do ataku na Prymasa, nie zechcieli wziąć najwyraźniej pod uwagę trzech ważkich okoliczności. Po pierwsze, szok w społeczeństwie wywołało nie kazanie Prymasa takie, jakie zostało wygłoszone 26 sierpnia 1980 r. w Częstochowie, tylko jego sfałszowana wersja transmitowana przez telewizję. Krytycy postawy Prymasa nie chcieli go dalej darzyć zaufaniem, bo obdarzyli... kredytem zaufania telewizję.

Po drugie, kazanie częstochowskie nie stanowiło bynajmniej jakiegoś wydarzenia odosobnionego, ale było jednym z ogniw w pokaznym łańcuchu wystąpień Prymasa w drugiej połowie tegoż miesiąca sierpnia. I tak Prymas przemawiał w tym samym duchu we Wrocławiu 16 sierpnia, następnie do 200 000 ludzi 17 sierpnia w Walbierzycach przy okazji koronacji figur Matki Boskiej, 23 sierpnia w Międzyborowie przy okazji konsekracji tamtejszego kościoła, wreszcie 24 sierpnia w Duczkach k/Wołomina. Tylko że tam się obszło bez telewizyjnych „przekazów”.

Po trzecie, uwadze pochopnych krytyków uszedł jakoś komunikat Rady Głównej Episkopatu, którego tekst został uchwalony tego samego dnia, w którym Prymas wygłosił kontrowersyjne kazanie,

a więc 26 sierpnia, a opublikowany przez Biuro Prasowe Episkopatu dnia następnego.

Nie trzeba było być wytrawnym znawcą stosunków panujących w Episkopacie, by wiedzieć, że komunikaty Rady Głównej były redagowane nie tylko pod auspicjami Prymasa, ale i najczęściej z jego przeważnym udziałem, a zawsze odzwierciedlały jego punkt widzenia.

Otóż, w tym tekście Episkopat postulował poszanowanie niezbywalnych praw narodu, a wśród nich zrzeszania się w związkach zawodowych i upatrywał w tym poszanowaniu warunek pokoju społecznego w kraju. Stanowisko Kościoła polskiego w tej sprawie znajdowało dodatkowo uzasadnienie w uchwałach Soboru Watykańskiego Drugiego, gdzie była także mowa o wolności ruchu zawodowego. Zostało to bardzo wyraźnie powiedziane w komunikacie.

W tym okresie Prymas bał się interwencji zewnętrznej, która zdawała się wisieć na włosku, tym bardziej że nie miał wątpliwości co do tego, że system strzeże pilnie swoich interesów w Polsce i nie może dopuścić do ich zakwestionowania. Jak wiadomo, „załatwiono” problem polski w sposób inny, z wiadomymi skutkami natury politycznej, społecznej, ekonomicznej i kulturalnej, rzutującej na pozycję Polski w Europie i na los oraz poziom życia jej ludności. Czy przyjęte i zastosowane rozwiązanie — które zresztą niczego definitywnie nie rozwiązało poza porządkiem publicznym i usunięciem z widowni jawnej opozycji — odpowiadało i odpowiada dobrze pojętym interesom krajów RWPG, to inna sprawa i odrębne zagadnienie, które nie wchodzi w ramy omawianego tu tematu.

Prymas i władze

Prymasowska wizja przyszłości obejmowała oczywiście dziedziny, na które mógł wywierać wpływ bezpośredni, i to zbawienny. I tak zespolił Kościół z narodem, dał społeczeństwu oparcie w strukturach kościelnych, które wykraczały poza ścisłą dziedzinę religijnej posługi, wytyczał perspektywę pracy organicznej na długą metę i zabezpieczył narzędzia stałej walki o utrzymanie zdrowia moralnego narodu. Chodziło mu o to, by społeczeństwo mogło przeżeglować przez te często wzburzone wody, możliwie bez większej szkody, pokonać ten trudny i długi etap, możliwie obronną ręką.

Skoncentrował na tym dziele całą swą energią i pomysłowość i osiągnął wyniki, które zaimponowały światu i przejdą do potomności.

Ale Prymas Wyszyński nie ograniczał się bynajmniej do postawy defensywnej. Potrafił też ruszyć do przeciwnatarcia, i to szybkiego i skutecznego — oczywiście wtedy, gdy istniały sprzyjające po temu

warunki. Tak się rzecz miała w okresach odprężenia w Europie. Rządowi zależało wówczas na poprawnych stosunkach z państwami zachodnimi równie dobrze z uwagi na aktualną orientację całego obozu, jak i na perspektywę własnych korzyści gospodarczych. Wówczas Prymas powoływał się na ratyfikowane przez władców PRL umowy międzynarodowe, takie jak Deklaracja Praw Człowieka ONZ lub Europejska Deklaracja Praw Człowieka, i domagał się wyciągnięcia z ich postanowień wiążących wniosków na forum wewnętrznym.

Otóż te ostatnie, miał stanowić przysłowiowy świstek papieru, stawały się — w zręcznych dłoniach Prymasa Wyszyńskiego — cennym narzędziem walki o prawa człowieka. A że ta walka rozgrywała się na oczach opinii światowej, i co więcej, przykuwała jej uwagę, więc też jej przebieg nie mógł — w koniunkturze odprężenia — odpowiedzieć dawnym receptom systemu.

Stefan Wyszyński był pierwszym, który sięgnął do tej metody dla obrony praw człowieka i stosował ją z powodzeniem, powodując najprzód osłupienie, następnie groźby, a wreszcie koncesje u rządzących. Wielu późniejszych kontestatorów, później zwłaszcza po Hel sinkach — tę metodę przejęło.

Tak można scharakteryzować dzieło, na którym Prymas skoncentrował całą swą energię i pomysłowość, osiągając wyniki, które zaimponowały światu i przejdą do potomności.

Triumfem jego życia było wyniesienie Jana Pawła II na tron świętego Piotra, a apoteozą działania — podróż Ojca Świętego do ojczyzny, z której wyszedł; lud polski, który go wówczas witał, poczuł gromadnie najprzód twardy grunt pod nogami, a następnie, i może po raz pierwszy od lat czterdziestu, poczuł się gospodarzem na własnej ziemi.

W wielkim eposie Prymasa Wyszyńskiego nie brak było elementów tragicznych. Nie chodzi tu bynajmniej o trzykrotne rozejście się z nastrojami części społeczeństwa, które próbowałem naszkicować w tym artykule, kiedy to racja była trzykrotnie po stronie Prymasa. Tragizm tkwił w założeniu zasadniczym i nosił wszelkie znamiona tragedii greckiej, czyli sytuacji bez wyjścia.

Ale ta sama, z takim uporem urzeczywistniana wizja zakładała również nie tylko konieczny kompromis ze stroną przeciwną, ale i pewien wzgląd na dobrze pojęty interes publiczny — po drugiej stronie barykady.

Dialektyka pokojowej konfliktowości wymagała u przeciwników pewnego poziomu moralności, kompetencji i zrozumienia celowości zdrowych warunków społecznych.

Było dla niego rzeczą oczywistą, że skoro Polska jest skazana na rządy systemu, to leży w interesie narodu, by rządzący byli kompetentni, uczciwi i dbali o dobro publiczne. Warunek ten był nie do spełnienia z uwagi na atmosferę, która panowała w rządzącej partii,

zwłaszcza w okresie gierkowskim. Oczywiście, Prymas nie był władny wpłynąć na tę atmosferę, a tym bardziej ją uzdrowić.

Prymas zakładał, i to chyba słusznie — że stojąca w Polsce do dyspozycji alternatywa to nie wybór między dyktaturą komunistyczną, a systemem rządów wyłonionym przez społeczeństwo, ale pomiędzy taką partią, jaka jest na miejscu i — w wypadku jej kompletnego załamania się — partią „betonu”, i to przy akompaniamencie okoliczności, które mogłyby zagrozić ponownie istnieniu biologicznemu narodu.

Pozostawała mu li tylko i wyłącznie perswazja i uciekał się do tego środka przy każdej okazji, sięgając po pióro a także — gdy warunki na to pozwoliły — starając się zjednać partnerów rozmów dla postulatu dobra publicznego, a zwłaszcza odwieść ich od stałej praktyki walki z Kościołem i społeczeństwem za pomocą narzędzi demoralizacji społecznej w potaci indyferentyzmu.

Na szczególną wzmiankę zasługują w tym względzie prorocze wywody, które usłyszał z ust Prymasa Gierek 24 stycznia 1979 r. Prymas nie wahał się go przestrzec przed tragicznymi skutkami, jakie może krajowi zgotować demoralizacja i korupcja partyjna. Posunął się nawet do zakwestionowania celowości pożyczek zagranicznych w rozmiarach i na warunkach, w jakich były zaciągane, oraz do krytyki polityki rolnej, w której widział zagrożenia dla przyszłości kraju *via* niszczenie baz jego materialnej egzystencji.

Jak wiadomo, ta interpretacja sytuacji i gróźb nad Polską zawisłych nie przyniosła nie tylko pożądaných, ale w ogóle i żadnych skutków. A było to przeszło półtora roku przed początkiem strajku w Stoczni Gdańskiej.

Stefan Wyszyński, odchodząc z areny w tragicznym dla narodu okresie, zostawił nam pewną ilość wskazań, drogowskazów, które mogą nam być pomocne w odczytaniu znaków czasu i w próbie znalezienia wyjścia z obecnego kryzysu. A pochodzą od człowieka, któremu naród ma niemało do zawdzięczenia. Przez całe ostatnie ćwierćwiecze życia Prymasa korzystaliśmy z owoców jego dalekowzroczności. Starajmy się czynić z nich dalszy pożytek i po jego śmierci.

Zbigniew RAPACKI

Stefan Kardynał Wyszyński

„PRO MEMORIA”

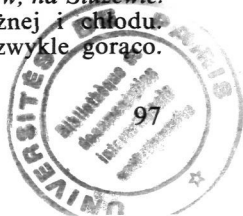
Rok 1952 (II)

26.I.1952. Sobota

Wypadło raz jeszcze wrócić dziś wieczorem do sprawy p. B.P. w wieczornej rozmowie z Bpem Klepaczem. Pan B.P. podnosi bowiem żale, że został przekreślony, sprowadzony poniżej zera ostatnim listem moim do wydawnictwa „Pax”, w którym oczekiwałem wycofania książki księdza Żywczyńskiego pt. *Kościół a Rewolucja francuska*; oraz drugim listem, z ostrzeżeniem, że gdyby wystąpienia „Słowa” przeciwko Ojcu św. — w styku wystąpienia noworocznego — miały się powtórzyć, zmuszony byłbym ostrzec społeczeństwo katolickie przeciwko tej szkodliwej działalności. Ks. Bp zapytuje, czy wobec tej sytuacji byłaby aktualna rozmowa — we trzech — na którą zgodziłem się po zjeździe Wrocławskim. Odpowiadam: przeprowadziłem już kilka rozmów z p. P., na poziomie wysokiego szacunku dla człowieka i pełnej swobody wypowiedzenia się. Rozmowy te nie dały wyników, owszem przyniosły szkody, gdyż p. P. rozgłosił je w swoim gronie, i to w dodatku nieściśle — narażając mnie na dodatkowe trudności. A że rezultatu żadnego nie przyniosły, to dowód, że p. P. dopuścił do napaści w stylu „Wywiadu” wiedeńskiego. Ale i tym razem nie przekreślam tej możliwości, pod warunkiem, że będzie przeprowadzona wobec Bpa Klepacza. Ustaliliśmy termin spotkania na 12.II. br.

27.I.1952. Niedziela

Mszę św. odprawiłem w *kaplicy OO. Dominikanów, na Służewie*. Mnóstwo dzieci i starszych, pomimo zawiei śnieżnej i chłodu. Pierwsze to kroki opóźnionej zimy. W kaplicy niezwykle gorąco.



Przemawiam do obecnych, na tle lekcji i Ewangelii z III niedzieli po Ep. [...].

Klasztor dominikański na Służewie jest zagrożony; część gmachu zajęli od dawna urzędnicy M.S.Z., na resztę ma chęć nienasycone nasze Państwo, które zamiast budować domy, kradnie, gdzie może. Tym razem, radziby Zakonników przenieść do klasztoru św. Jacka na Starówce, by tu mieć wolną rękę. Uważam, że trzeba się bronić, gdyż kaplica jest potrzebna dla ludności. Niewielki bowiem kościół parafialny św. Katarzyny zdoła pomieścić zaledwie do tysiąca ludzi, a parafia liczy do 8 tysięcy katolików. „Miasto bez kościołów” — Warszawa, ma całe dzielnice, jak Mokotów, które modlą się w kapliczkach.

Po powrocie do domu zastałem Ks. *Słomkowskiego*, usuniętego Rektora KUL. Prosiłem go, by nie jeździł do Lublina i oddał się pracy wśród młodzieży pallotyńskiej. Władze bezpieczeństwa bowiem nie trawią dobrze Ks. Rektora na KUL. Ma siedzieć w więzieniu, lepiej niech wykłada teologię. Na więzienie jeszcze będzie czas. Ks. Rektor daje się przekonać tym „niezwykłym” wywodom.

Po południu pojechałem z Ks. Bpem Baraniakiem i Ks. Drem Padaczem do Wawra, na kolędy do Sióstr Felicjanek. Było tu coś znacznie więcej niż kolędy. Młodzież szkolna w komplecie: śpiewy, kolędy, pastorałki, inscenizacje pór roku przy żłóbku betlejemskim, nieodzowne tańce dzieci — zbyt rażny kujawiak i zawsze za wolny w rytmie krakowiak. Ale młodzież pokazała wysoką klasę wyczucia artystycznego. Niektóre deklamacje były wspaniale odtworzone. Pełna sala rodziców. Dłuższe przemówienie na temat, jak Boże Narodzenie weszło w krew naszego życia narodowego, prawdziwe Wcielenie Boga w ciało doczesności. Słuchano uważnie. Rozdaliśmy wszystkie obrazki, których zawsze jest za mało.

Wstąpiliśmy do klasztoru Sióstr Felicjanek: Siostry trwają na adoracji N. Sakramentu. Błogosławię je, zjadam podwieczorek i wracam do domu.

W drodze myślę, jak wielką krzywdę wyrządzono Narodowi, odzierając go systematycznie i planowo z dziejowego dorobku religijnego. Zwłaszcza likwidacja szkolnictwa katolickiego jest wprost ordynarną grabieżą. Jeśli bym był słabego ducha i wątpił w przyszłość, to obraz tych zbrodni wołających o pomstę do Boga, daje odpowiedź: *quorum finis interitus*. Boże ustrzeż tych ludzi od całego wymiaru Twej sprawiedliwości. Często modłę się za prez. Bieruta, by Bóg nia składał na jego głowę wszystkich zbrodni, które za jego rządów zostały w Polsce dokonane. Polska przedwojenna nie wydała tyłu wyroków śmierci w ciągu dwudziestolecia, co teraz wydaje się w ciągu roku. Trzeba być odważnym, by rządzić „mężami krwawymi”.

28.I.1952. *Poniedziałek*

Jadę do Gniezna na cały tydzień; zabiera się Ks. Dr Goździewicz. Do Kutna śnieg sypie wytrwale, choć bardzo drobny. Obawiamy się zasp. Samochód źle trzyma się drogi, gdyż pod spodem lód. Za Krośniewicami fatalne zarzucanie. P. Antoni aż krzyknął; nigdy go dotąd nie słyszałem w takiej sytuacji. Z trudem zdołał wyprowadzić maszynę, która chwyciła grunt dopiero nad głębokim rowem. Bóg strzeże. Spoczywamy w lesie, za Kołem. Do Gniezna przybywamy na godz. 16.00, mocno zmęczeni psychicznie groźną przeprawą.

Zagłąda Ks. Bp Bernacki, na wymianę myśli i ustalenie pracy tygodniowej. Na szczęście groźniejszych wieści nie ma prócz tego, że zabierają nam przedszkola. Zawsze musimy coś dawać. Aż dziw, że nadal twierdzą, że nie widzą żadnego pożytku z Kościoła dla Państwa. Ja widzę przynajmniej ten, że my zbieramy, ciułamy, budujemy, a gdy się tego dość nabiera, oni zabierają.

29.I.1952. *Wtorek*

Od rana zgłasza się Ks. infułat Brosse; informuje o sytuacji na odbudowie wież katedralnych. Pomimo mrozów praca idzie nadal. Zdołano skończyć wieżę południową. Prace żelbetonowe zostały ukończone; hełm jest gotowy do krycia miedzią. Na wieży północnej (od kolegiaty) robotnicy pracują nad zbrojeniem. Założone już w części szablony drzewne chronią robotników od zimnych wichrów. Brak jest drzewa, cementu i żelaza.

Cały niemal dzień przyjmuję Księżę Dziekanów ze sprawozdaniem rocznym. Przybyli: Ks. Gólczewski, dziekan Białośliwski, Ks. Kaczorowski, dziekan Łobżenicki, Ks. Zieliński, dziekan mogileński, Ks. Szymański, dziekan pleszewski, Ks. Gałęski, dziekan szubiński i Ks. Kinastowski, dziekan wrzesiński. Sprawozdania podnoszą na duchu, gdyż lud garnie się do Kościoła; zwłaszcza podnosi się napływ mężczyzn. Słabnie dopływ młodzieży, która jest wciągana w tryby organizacji pracy coraz bezwzględniej. Stwierdza się wzrost gwałtów wobec katechizacji pozaszkolnej. Urzędnicy „wyznanowi”, tzw. „wicedziekani”, śledzą księży prowadzących katechizację na wsiach. Wywierają też nacisk na tych, którzy udzielają izb na katechizację, grożąc im karami. Widać stąd, że idzie nie tylko o to, by religii nie było w szkołach, idzie o to, by religii nie było w ogóle.

Księża stwierdzają też wzrastające zubożenie ludności. Kolędy odśpiewują nieraz tak okropne warunki mieszkaniowe, że trudno jest pojąć, jak ci ludzie mogą tam żyć.

Po południu przybył Ks. Bp H. Bednorz z Katowic, ze sprawami zleconymi przez Ks. Bpa Adamskiego. Sędziwy Ordynariusz śląski

zamierza zorganizować modlitwy powszechne, aby Polska pozostała katolicką. Myśl tę powziął, czytając projekt nowej Konstytucji, którą ocenia z właściwą sobie bezpośredniością. Radziłem poczekać do Konferencji Episkopatu.

30.I.1952. Środa

Od rana przyjmuję Księżę Dziekanów, ze sprawozdaniami rocznymi z pracy dekanatu.

Od godz. 10.00 rozpoczynają się obrady Konferencji X Dziekanów. Na wstępie poświęcam wspomnienie śp. Ks. Dziekanowi Sarniewiczowi, zmarłemu w Trzemesznie.

Następnie oświetlam obecną sytuację Kościoła, jak się ona kształtuje na tle „Manifestacji wrocławskiej”, „Wywiadu” dla Tygodnika Powszechnego o Ziemiach Zachodnich i projektu Konstytucji.

Ks. kan. Czerniak omawia pracę duszpasterską w Wielkim Poście, na tle dużego zeszytu materiałów, zawartych w „Tece Duszpasterskiej” Nr 16. Poczem następują informacje ze wszystkich wydziałów Kurii Metropolitalnej: Duszpasterstwa, Nauki Chrześcijańskiej, Referatu Powołań Kapłańskich, Spraw sakramentalnych, Referatu Trzeźwości i miłosierdzia, Seminarium Arcybiskupiego, Spraw Muzyki i Śpiewu kościelnego oraz Odbudowy Katedry. Ks. Dziekani otrzymują kilka *pro memoria* do zreferowania na zjazdach dekanalnych.

Zebranie trwało do godz. 13.00, zakończyło się obiadem w seminarium.

Po powrocie do domu dokończyłem rozmów sprawozdawczych z Ks. Dziekanami. Zgłosili się dziś: Ks. Mrugas, dziekan żniński, Ks. Płoszyński, dziekan inowrocławski, Ks. Mencil, dziekan gniewkowski, Ks. Frankow, dziekan złotnicki i Ks. Zajac, dziekan kcyński.

Sprawozdania charakteryzują typ człowieka i pracy. Na ogół są pełne optymizmu. Wszystkie stwierdzają wzrost naporu bezboźnictwa, odchodzenie młodzieży odciąganej przez system nauczania i pracy, powrót mężczyzn do praktyk religijnych, wzrost pobożności i udziału w nabożeństwach. Jednocześnie odczuwa się mękę ludzi pracujących w Kościele. Niektórzy Kapłani stwierdzają niepowodzenie swoich poczynań, zwłaszcza gdy idzie o pozyskanie dziatwy na katechizację pozaszkolną. W tej męce jest niekiedy więcej prawdy, niż w optymizmie.

Na zakończenie prac dnia przyjmuję przedstawiciele duchowieństwa z Zielonej Góry, Adm. Gorzowskiej, którzy proszą o bierzmowanie. Ustalamy termin na 3-4.V.52 r.

31.I.1952. Czwartek

Całe dopołudnie pracowałem nad sprawozdaniami rocznymi Ks. Dziekanów. Przekazałem do wykonania referentom Kurialnym materiały, z których należy wyciągnąć wnioski na Kongregację Ks. Dziekanów. Z Ks. Kan. Czerniakiem ustaliliśmy program kwietniowej Kongregacji Ks. Dziekanów.

Po południu wybrałem się *do robotników*, pracujących na *wieżach katedralnych*. Jedni pracują nad tynkowaniem wieży południowej wewnątrz; jest zamiar urządzić tu muzeum historyczne, dotyczące dziejów katedry. Przez otwór w hełmie wieży południowej i pomost nad dachem dostałem się do wieży północnej, gdzie robotnicy pracują nad zakładaniem szablonu pod roboty betonowe hełmu wieży. Na dole słońce czyni szczyrby w śniegu, tutaj mroźno, ale zimna się nie odczuwa, gdyż założone szablony osłaniają ludzi. Robotnicy są przywiązani do swej pracy. Zdobyli już wielkie doświadczenie w tej niezwykle ciekawej konstrukcji. Z dłuższej rozmowy wynioskowałem, że z pracy i jej warunków są zadowoleni.

Po południu pracowałem nad projektem Konstytucji Rz.P. Porównując pierwszy dostępny nam projekt z ogłoszonym oficjalnie, w niedzielę 27.I br., zauważyłem, że wystąpienie Episkopatu miało pewien dobry wpływ na redakcję ogłoszoną, zwłaszcza w art. 53, gdzie przyznaje się oskarżonemu prawo do obrony nie tylko z urzędu, ale i z wyboru [...].

1.II.1952. Piątek

Cały dzień pracuję dziś nad Memoriałem do Rządu Rz.P. w sprawie projektu Konstytucji. Odbieram wrażenie, że społeczeństwo katolickie zostało szczególnie surowo potraktowane przez autorów projektu. Nie ma ono właściwie żadnych praw do zrzeszania się dla swych celów religijnych. Kościół nie jest uznany nawet za społeczność o charakterze publiczno-prawnym, a wątpliwą jest rzeczą, czy mógłby się uważać za stowarzyszenie zwykłe. O ileż gorzej wypada Kościół w katolickiej Polsce demokratycznej niż w protestanckich Niemczech Demokratycznych.

W godzinach popołudniowych odwiedziłem Dom Dziecka p.w. św. Wojciecha, fundację pozostającą pod opieką Sióstr Pleszewskich. Dom ten cudem utrzymuje się jeszcze „przy życiu”. Dzieci są zabierane do innych zakładów, bez zezwolenia ojca czy matki. Pokazywano mi takiego chłopczyka, skazanego na deportację. W zamian za dzieci normalne, podrzucane są Siostrom dzieci „specjalne”. Właśnie, wychodząc z domu, natknąłem się na grupkę dzieci, przysyłanych z zakładu specjalnego, na miejsce zabranych dzieci normalnych.

Na razie jest dziwna mieszanina. Ale w tym podrzucaniu Kościołowi wszystkich „debilów” jest mimowolny hołd komunistów dla Kościoła; ostatecznie, przy człowieku nieszczęśliwym, pozostanie tylko Kościół. Państwo, nawet demokratyczne, wyrzeknie się swych obowiązków, boć takich dzieci nie można użyć politycznie. Tzw. monopol wychowania państwowego tutaj się załamuje. Najbardziej „humanitarny” jest na tej ziemi Kościół.

2.II.1952. *Sobota*

Dziś Matki Bożej Gromniczej. Mszę św. mam dopiero wieczorem, o godz. 19.00, z powodu święta zniesionego przez Rząd. Pomimo to lud gromadził się cały dzień w świątyniach, a nabożeństwa odbywały się normalnie. Pracuję do południa nad projektem Memoriału do Rządu w sprawie Konstytucji i nad projektem Listu do Wiernych w tej samej sprawie.

Przy obiedzie zebrała się Kapituła i pracownicy kurialni. Wspominaliśmy ingres mój do Gniezna, przed trzema laty. Był mroźny dzień. Od wczesnego rana, wyruszyliśmy z Trzemeszna do Gniezna. Przypominamy sobie różne dokuczliwości, których pełno było ze strony policji i władz bezpieczeństwa wobec ludu zdążającego do Gniezna. Widziałem jeszcze w Trzemesznie samochód ciężarowy, zdążający z Włocławka do Gniezna, z księżmi i delegacją ludności. Nie wiedziałem, że jest tam moja bratowa, która po zawróceniu samochodu nie zrezygnowała z drogi, ale pieszo udała się do Gniezna. Ks. Bp Bernacki opowiada o swoistym „zamachu”, który usiłowano zmontować na drodze z Witkowa do Wrześni. Spodziewał się „ktoś”, że po powitaniu przez ludność w Witkowie, w dniu 5.II.1949 udam się do Warszawy przez Wrześnię. Na trakcie do Wrześni rozciągnięto stalową linę, umocowaną do drzew, na wysokości szyb samochodowych. Lina była pomalowana na czarno. Na szczęście nie miałem zamiaru jechać do Wrześni, a na linę wpadł samochód ciężarowy z Gniezna, który jechał z Witkowa do Wrześni. Kupcy gnieźnieńscy przybyli później do Kurii i opowiadali, co się im przygodziło w drodze. Sam przypominam opowiadanie jednego z Księży z Solca Kuj., który mi mówił o wyjątkowo gorliwych funkcjonariuszach UB; o niespokojnych rajdach po szosie bygdoskiej, z której spędzano gromadzącą się ludność; wpadli na drzewo, rozbili maszynę i oddali życie w służbie nienawiści. Upływają lata, wśród ciężkiej pracy, a Matka Boża Częstochowska czuwa. Mu „czerwieniejemy”, oni „bieleją”. Zwykle to losy rządzonych i rządzących.

Nabożeństwo o godz. 19.00 w katedrze, na Mszy św. wieczornej gromadzi się dziś wiele ludzi. Poświęcam gromnice, pontyfikuję i głoszę kazanie. Wzruszające są małe dziatki, które otaczają matki

swoje, pilnie śledząc płonące świece. Wspaniale wygląda lud rozpromieniony światłem. Jak wielka pociecha mówić do nich: „Synowie światłości”. Jak płoną ich oczy, gdy tłumaczy się tym biednym ludziom, że wszystkie światła pogasną, a tylko te rozpalone przez Boga w duszy pozostaną.

Procesja wokół „obejścia” (*ambitus*) nawy głównej, jest zawsze w katedrze gnieźnieńskiej wspaniała. A coś dopiero dziś, gdy cała droga jest oświetlona gromnicami.

Nabożeństwo kończy się o godz. 21.15. Wracam do domu w towarzystwie gromady ludzi, jak to ma miejsce zazwyczaj.

Uroczystość Matki Bożej Gromnicznej jest w Polsce niemal narodowym świętem. Pomimo więc zniesienia tego święta, lud od wczesnego rana wypełniał świątynie.

3.II.1952. Niedziela

Msza św. — w domu. Krótka rozmowa z Ks. Brossem o sytuacji w Krakowie, w związku z rewizją w katedrze. Aresztowani zostali zwolnieni, po zgonie jednego ze starszych zakrystianów, który z niewiadomych powodów umarł w więzieniu. Pytanie, jaki pożytek ma z tego Polska Ludowa?

Wracam do Warszawy w towarzystwie Ks. Mgr. Ruszczaka. Droga dobra! Do Warty ziemię lekko przykrywa śnieg. Na linii Koło śnieg się wzmaga. Krótki postój w lesie pod Krośniewicami. Na Linii Kłodawa — Kutno ślizgawica — droga ciężka. Od Kutna śniegi się podnoszą — droga się poprawia.

Jesteśmy w domu na godz. 14.30 — szczęśliwie i cało.

Wieczorem, jak zazwyczaj, przybywa Bp Choromański i opowiada ostatnie swoje przeprawy z Dyr. Bidą. Gdy się słucha tych sprawozdań, człowiek się dziwi, co państwo może zrobić z uczciwego człowieka. A przecież p. Bida ma jeszcze uczciwość.

4.II.1952. Poniedziałek

Od rana zgłasza się *s. Adela*, Urszulanka, ze sprawami zakonnymi. Pyta o to, jak zakonnice mają ustosunkować się do projektu Konstytucji. Odpowiadam, że dopiero konferencja Episkopatu określi stanowisko. Wręczam jej odpis *przedłożenia* złożonego przez Ks. Bpa Klepacza gen. Ochabowi. Jedno jest pewne, że „oddzielenia” Kościoła i Państwa pochwałać nie mogę. Zresztą, zakonnice nie powinny wchodzić tak mocno w sprawy polityczne.

Przybywa O. Puskarski — informuje o sytuacji po wywłaszcze-

niu Bazylianów z domu, w którego odbudowę tyle włożyli energii i zaoszczędzonego grosza [...].

Po południu przybywa Komisja Międzydiecezjalna Ks. Wizytorów Religii z Ks. Kan. Piotrowskim i Ks. Prał. Mazankiem na czele. Omawiamy sprawę uzgodnienia planu kazań katechizmowych z katechizacją parafialną dzieci. Dotychczasowy program pięcioletni kazań zamieni się na czteroletni.

Wieczorem obraduje w Kurii Metropolitalnej Sekcja budowlana przy Radzie Prymasowskiej odbudowy kościołów Stolicy. Przewodniczący prof. Mączyński. Obecny jest prof. Zachwatowicz. Wszyscy wyglądają znużeni, zwłaszcza prof. Zachwatowicz i młody inżynier Leszek Dunin, pracujący przy odbudowie katedry, pod kierunkiem Profesora Marzyńskiego.

Wysłuchaliśmy sprawozdań z obecnego stanu budowy. Ukończono lewą nawę sklepień i przygotowuje się pomosty w nawie głównej. Tynkuje się krypty pod prezbiterium.

Rozpatrzyliśmy projekt systemu ogrzewania katedry i przyjęliśmy do wykonania ogrzewanie systemem Mahra.

Ustalono główne zasady oświetlenia katedry. Prezbiterium będzie silnie oświetlone reflektorami, ukrytymi za łukiem. Nawa główna będzie oświetlona żyrandolami zwisającymi w dwóch rzędach nad ławkami; środek zostawia się wolny, by nie przesłaniać perspektywy. Nawy boczne będą oświetlone kinkietami, na filarach. Można będzie wzmocnić oświetlenie lampami wśród ławek.

Rozpatrzono również projekty architektonicznych robót wewnętrznych. W projekcie prof. Zachwatowicza chór miał być oparty o pierwsze filary, wyraziłem życzenie, by filary stały wolno i nie były obciążone.

Ołtarz projektuje prof. Zachwatowicz: gotycki tryptyk. Przemawiałem za tym, by okna absydy były nie zasłaniane nastawą ołtarzową. Najbardziej odpowiada duchowi liturgii, gdy mensa jest bez nastawy ze skromną predellą. Nastawa pomniejszy świątynię i tak niewielką. Zgodzono się na tryptyk, motywując tym, że ołtarz bez nastawy kontrastowałby ubogością w porównaniu ze stallami kanonicznymi, które będą rekonstruowane w baroku. Prof. Zachwatowicz robi nadzieję na uzyskanie dostępu do ołtarza tryptyku i ambony.

Najtrudniejszą decyzją jest wyprawa frontu katedry. Porzucono myśl wyprawy w kamieniu. Skłaniają się wszyscy ku wyprawie w tynku szlachetnym. Decyzji nie powzięto.

5.II.1952. *Wtorek*

Przeprowadzam rozmowę z p. W. *Bieńkowskim* na temat postawy katolików wobec projektu Konstytucji.

Ojcu *Wawrynowi* przekazuję projekt Memoriału do Rządu w sprawie projektu Konstytucji, dla wypowiedzenia swego zdania i poczynienia uwag.

Ks. *Cieślak* przedstawia mi kłopoty XX Pallotynów w Gdańsku, których władze administracyjne chcą usunąć z baraku, w którym mieści się kaplica dla dzielnicy Wrzeszcz. Zabrano im własny dom na cele Akademii, a dziś chcą ich wyrzucić z dzielnicy, zapewne by przeciąć oddziaływanie na młodzież akademicką.

Zgłasza się prof. *Jakub Sawicki*; porusza swoje sprawy osobiste.

Wreszcie przybywa Ks. Rektor *Iwanicki* z KUL i przedstawia sprawy personalne, a zwłaszcza obsadzenie stanowiska Dyrektora gospodarczego na KUL. W pracę już wszedł.

Udaję się na 17.00 do Szpitala Sióstr *Elżbietanek*, na lekarską konsultację.

Po powrocie pracuję wieczorem w domu.

6.II.1952. *Środa*

Dziś *trzecia rocznica ingresu* do Warszawy. Mszę św. odprawiam w kaplicy Pana Jezusa w *Katedrze*. Zebrała się gromadka Kapłanów i wiernych oraz inżynierowie, zajęci przy budowie Katedry. Jest Ks. Bp *Pawłowski*, Ks. Rektor *Padacz*, Ks. Kan. *Sitkowski*, Ks. Prof. *M. Jankowski*, Ks. Prof. *Niesłony*, Ks. Prał. *Ugniewski*, Prof. *Marzyński* z żoną, inż. *Leszek Dunin*, p. *Tomaszewski*, przedsiębiorca budowlany, klerycy, gromadkaademiczek, kilka staruszek ze Starego Miasta, nieco robotników z katedry. Dziękuję za modlitwę, proszę o wspólnotę przez łaskę. Największa pomoc Pasterzowi Diecezji jest przez pielęgnowanie łaski uświęcającej w duszy. Bo wtedy Chrystus rośnie w Kościele. A Biskup jest po to, by ten wzrost pielęgnował. Rozdaje obecnym obrazki z Wizerunkiem Matki Bożej Łaskawej, Patronki Warszawy, z K-łą OO. Jezuitów.

Po śniadaniu u Ks. kan. *Sitkowskiego*, p. Dr *Zofia Olszanowska-Skowrońska* wyświeta zdjęcia albumowe zabytków religijnych w Polsce, głównie powiaty z diecezji wrocławskiej.

O godz. 11.00 sesja w *Kurii Metropolitalnej*. Ze spraw ważniejszych omawiamy obsadzenie wakującej Góry Kalwarii. Duchowieństwo wysuwa obawę, by nie oddać tej parafii XX. Marianom, chyba, że oddaliby Bielany, własność diecezji, na Seminarium Metropolitalne. Po wystuchaniu tych pogłosów przedstawiam swoje stanowisko. XX. Marianie prosili o Górę Kalwarię z uwagi na Marianki,

gdzie spoczywa Wiel. O. *Papczyński*. Wyraziłem zgodę przy nadarzającej się sposobności. Ostatnio ponowili prośbę, jednak nie chcą tworzyć trudności.

Pragnę oddać XX. Marianom Górę Kalwarię już teraz, by mieli czas rozbudować się tam, a później zwrócić Bielany Archidiecezji. Musimy bowiem budować Seminarium Metropolitalne właśnie na Bielanach. Innego wyjścia na razie nie mamy. Koncepcja ta odpowiada członkom Sesji. Proszę Ks. Bpa Choromańskiego, by w tej sprawie wysłuchał Kapituły. W obecnym Seminarium na Krakowskim Przedmieściu mieściłaby się Biblioteka i Diecezjalny Dom Księży, na cele rekolekcji i zjazdów kapłańskich, jak również Konwikt Teologiczny.

Po obiedzie jest posiedzenie *Sekcji Pisarzy Archidiecezjalnych*, w którym biorę udział w charakterze gościa. Pod koniec wypowiadam swój pogląd na charakter współpracy duchowieństwa z Ordynariuszem. Warunki pracy są takie, że nie można rządzić diecezją autokratycznie, z pomocą kilku faworytów. Również Kuria nie może mieć charakteru wydziału personalnego od translokacji i dyspens. Kościół od dawna tworzył różne kolegialne zespoły do pomocy Biskupowi: kapituły, konsultorów, konsilia itp. Wiele z tych instytucji jak kapituły zwyrodniały wskutek systemu elitarnego. A potrzeby istnieją — trzeba je zaspokajać. I dlatego trzeba tworzyć zespoły fachowe, którym będzie się powierzać konkretne zadanie do wykonania. Takim zespołem jest również Sekcja Pisarzy. Praca wasza może być krytykowana. Bądźcie mądrzy w ocenie głosów krytycznych. Ludzie bowiem są zazwyczaj w krytyce subiektywni i obciążeni resentymentem. Widać to nawet w recenzjach naukowych. Zapewne — *omnia scire* — ale *multa dissimulare pauca corrigere*. Zachować niezależny osąd, normowany sumieniem i prawdą w sobie widzianymi.

Praca wasza jest pożyteczna, jest mi potrzebna; jestem wam za nią wdzięczny. Zachęcam i czekam dalszej pomocy.

7.II.1952. Czwartek

Przeprowadziłem rozmowę z Ks. Prałatem *Kozubskim*, na temat jego artykułów zamieszczonych w „Słowie Powszechnym”, po napaści pisma na Sekretariat Stanu. Określiłem to jako niewłaściwość, dopóki redakcja nie znajdzie jakiejś formy poprawienia swej opinii w oczach społeczeństwa katolickiego.

Zgłosił się O. *Łysik*, prowincjał XX. Marianów; rozważaliśmy sprawę przejścia przez Zgromadzenie parafii Góra Kalwaria, gdzie można by rozwinąć kult O. *Papczyńskiego*. Obejmując parafię już dziś Zgromadzenie miałoby czas rozbudować się. Wtedy Archidiecezja objęłaby Bielany, by tam rozpocząć budowę Seminarium Metropolitalnego.

talnego. O. Łysik ma zamiar przedstawić sprawę swej Radzie, chociaż wyraża przekonanie, że dobro diecezji jest tu decydujące.

Wieczorem przysłała gromadka dzieci ze szkół warszawskich. Mówią o walce, jaką toczyć muszą w obronie swej wiary. Jedna z klas w znanym gimnazjum dostała prowokatora, który specjalizuje się w bluźnierstwach. Chłopcy go poskramiają, ale ten czuje się bardzo mocno zabezpieczony. Niektórzy nauczyciele też występują wrogo przeciwko Kościołowi. Śledzą za różnymi objawami czci religijnej. Obrazek religijny, znaleziony w książce, może być okazją do wydalenia ze szkoły. Uspokoilem dzieci, dałem im Pismo św., pobłogosławiłem i zachęciłem, by broniły swej wiary tak, iżby w niczym nie naruszały praw miłości bliźniego. Bo Bóg — Miłość nie chce takiej obrony, która godzi w ludzi, dzieci Boże.

8.II.1952. Piątek

Zgłosił się Ks. Bp Choromański. Rozmawiał w tych dniach z posłem Mazurem, który znów się gniewa i wygraża. Rzecz ciekawa, że gdy rozmawia z Bpem Klepaczem, jest ugodowy, gdy natomiast rozmawia z Bpem Zygmuntem — przechodzi na „wy” — „zobaczycie” — „pokażemy” — „nie boimy się” — słowem, jak mały chłopaczek próbuje być mentorem Episkopatu i pozwala sobie „tykać”. Rozmowa nie wniosła nic nowego prócz nowej serii pogroźek na przyszłość, mających wywołać jakiś postuch na wszelki wypadek [...].

Wieczorem przybył *Dr Zero*, który badał stan mego zdrowia, na podstawie elektrokardiogramu. Zalecił mi więcej przebywania na świeżym powietrzu. Prowadziliśmy ciekawą rozmowę na temat: *Quo vadis Europa*.

10.II.1952. Niedziela

W godzinach popołudniowych ma miejsce Komisja Główna. Posiedzenie Komisji Głównej Episkopatu dotyczy jutrzejszej Konferencji plenarnej Episkopatu. Brak Bpów Klepacza i Kałwy, którzy powiadomili o swym opóźnieniu. Ustalamy porządek dzienny. Krótką ocenę sytuacji przedstawia Biskup Choromański. Najważniejsze zdarzenie jet to, że ożył p. Mazur i wrócił do rozmów z Episkopatem. Była rozmowa Bpa Klepacza z p. Mazurem. Partia i Rząd przystępują do agresji, atakują Episkopat. To samo powtórzyło się w rozmowie Bpa Z. Choromańskiego z p. Mazurem. Dyskusja wyłania wiele niebezpieczeństw, które kształtują się dziś przed Kościołem.

W dyskusji nad Konstytucją przyjęto projekt Memoriału do

Przewodniczącego Komisji Konstytucyjnej. — Przeprowadzono dyskusję nad ewentualnym projektem Komunikatu do Wiernych w sprawie Konstytucji. Opinia przechylała się raczej w kierunku powstrzymania się od wypowiedzi publicznej [...].

Przed posiedzeniem Komisji Głównej odwiedził mnie *Bp Korszyński*. Mówił o aresztowaniu Ks. kanclerza Kurii J. Grajnera i o przesłuchiowaniu Ks. prof. Świechowskiego i Ks. Leśniewskiego. W całej diecezji jest w tej chwili aresztowanych 8 Księży. Niektórzy z nich dawali powody przez różne aluzje „polityczne”. Do nich zaliczył Bp Korszyński powiedzenie jednego z księży do rodziców: „macie prawo i obowiązek upominać się o religią w szkole”.

11.II.1952. *Poniedziałek*

Konferencja plenarna Episkopatu odbyła się dziś w Domu Prymasowskim. Początek o godz. 10.00, poprzedzony krótkim zebraniem Komisji Głównej. Obecni niemal wszyscy. Brak Bpa Adamskiego, zastępowanego przez Bpa Bednorza i bpa Stepy, reprezentowanego przez Bpa Pękałę. Brak jest też Ks. Prał. Lagosza z Wrocławia.

Modlimy się za Zmarłego Bpa Sokołowskiego, witamy nowego Bpa Mościckiego, sufragana Łomżyńskiego. Składam krótkie sprawozdanie z trzech posiedzeń Komisji Głównej, które miały miejsce po ostatniej Konferencji plenarnej.

Rozważaliśmy obszernie sytuację Kościoła w Polsce, w okresie od ostatniej Konferencji. A więc głównie przebieg Komisji Mieszanych i rozmów Bpa Klepacza i Choromańskiego z min. Bidą, postem Mazurem i gen. Ochabem.

Więcej uwagi poświęciliśmy sprawie Konstytucji. Postanowiono wystać do Przewodniczącego Komisji Konstytucyjnej „Memoriał” w sprawie Konstytucji. Odpis tego Memoriału wręczy się Duchowieństwu. Natomiast postanowiono wstrzymać się od jakichkolwiek publicznych deklaracji.

Rozważano sprawę nauki religii w szkołach. Ks. Bp Stepa przysłał swoje uwagi dotyczące pracy Komisji. Idą one po linii studiów ankietowych.

Sprawę KUL referował Bp Choromański, uzupełniał Bp Kałwa. Po objęciu rządów przez Ks. Iwanickiego powołuje szereg Komisji, które mają wspierać Rektora w prowadzeniu instytucji. Ważną sprawą jest budowa domów akademickich, zaczęto to czynić w folwarku KUL.

Rozważano sprawy Księży w więzieniach. Postanowiono wysłać listy do Księży w więzieniach i subsydiować ich z Kurii Biskupich.

Podano do wiadomości, że 1) w „Słowie” nie można ogłaszać

artykułów bez zezwolenia Kurii Warszawskiej; 2) wydawnictwa w „Paxie” muszą uzyskiwać „Nihil obstat” w Kurii Warszawskiej; 3) Księża Biskupi nie będą udzielali zezwoleń na publikacje, które miałyby być drukowane w Warszawie.

Ks. Arbp Dymek referował prace Komisji Duszpasterskiej Episkopatu, a więc: 1) sprawę kazań katechizmowych; 2) pracy duszpasterskiej zakonów; 3) duszpasterstwa akademickiego; 4) duszpasterstwa w miejscach pielgrzymkowych; 5) ruchu liturgicznego. Zlecono Bpowi Lorkowi opracowanie statutu ramowego dla organizacji w całej Polsce i przedstawienie na Komisji Głównej.

Sprawy liturgiczne referował Bp Zakrzewski, głównie sprawę śpiewnika i Perykop X. Dąbrowskiego. Wielką Sobotę postanowiono obchodzić według dawnych zwyczajów polskich, zwłaszcza że Kongregacja Rytów, w piśmie swoim z 15.VII.51 zapowiada dopiero decyzję w przyszłości co do uzgodnienia zwyczajów polskich z autentyczną Wigilią Wielkanocną.

Z Komisji dobroczynności referował sprawy Ks. Arbp Baziak. Przygotowuje się kurs dla referentów diecezjalnych dobroczynności.

Zlecono Bpowi Golińskiemu przygotowanie projektu memoriału do Komisji Kod. Kodeksu Karnego w związku ze zbyt liberalną formą ochrony życia dziecka; karalność tego przestępstwa jest tak mała, że niższa niż przestępstwo za niszczenie roślin.

Wobec niebezpieczeństwa interwencji w dziedzinie nowych erekcji parafii — postanowiono sprawę zasadniczo omówić na Komisji Mieszanej.

Konferencja poświęciła kilka uwag sytuacji na Śląsku Opolskim. Napływające stamtąd wiadomości są groźne; w czasie wizytacji Opolszczyzny jeden ze starszych kapłanów, tzw. autochton, który całe życie poświęcił na walkę o polskość Opola, powiedział mi, że Polska po raz wtóry przegrywa w tym wieku Śląsk Opolski. Przyczyna? Wrogi stosunek do Kościoła Rządu ludowego, usunięcie religii ze szkół, pozbawienie Kościoła własności. Próbowałem tłumaczyć, że to nie Polska przegrywa Śląsk Opolski, tylko błędna metoda rządzenia. — Ale to, co obecnie słyszymy ze Śląska, dowodzi, że wzmagają się rewizjonizm. Podczas gdy Rząd walczy z rewizjonizmem zachodnim, ma go we własnych granicach. — Postanowiliśmy zwrócić uwagę na groźne niebezpieczeństwo, domagać się zaniechania walki z religią i otworzenia drogi do Opola mianowanemu przez Ojca św. biskupowi.

Obrady zakończone zostały o godz. 19.30. Pozostało jeszcze kilku XX. Biskupów i Wikariusze Gen. z Ziem Zachodnich, z którymi załatwialiśmy drobne sprawy administracyjne. Pozostał też Bp Korszynski, z którym omawialiśmy sytuację we Włocławku po ostatnim aresztowaniu kanclerza Kurii, Ks. J. Grajnera.

Pracowity dzień dzisiejszy oddajemy Bogu, ufając, że wyda

upragnione owoce. Wydaje mi się, że praca Episkopatu jest bardzo zgrana, spokojna, bez zgrzytów i zadrażnień. Temperamenty harmonizują w całość; wszyscy zdają sobie sprawę z powagi chwili i tym, co w nich najlepsze, służą Kościołowi.

Dzień ten poświęciłem w czasie Mszy św. Niepokalanej Maryi z Lourdes, której święto Objawienia dziś czcimy. Ufam, że Maria jest blisko nas i prace i trudy Kościoła złoży Trójcy Świętej.

12.II.1952. Wtorek

Podpisany przeze mnie i Komisję Biskupów Memoriał w sprawie Konstytucji złożył dziś Ks. Dr H. Goździewicz w Kancelarii Cywilnej p. Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej. Prawdopodobnie pozostanie bez odpowiedzi, jak tyle naszych listów i pism. Panuje bowiem dziwny zwyczaj w Kancelarii Prezydenta Polski Ludowej, że na głosy ludu milczy. Jesteśmy zresztą obywatele ostatniej klasy, prawdziwi „lischeńcy”, poza prawem, do których skłonić się nie może nawet demokracja. Jak dalekie jest to od postawy Kościoła, który zatrzymuje się przy każdej niedoli. Demokracja, jeśli nie będzie ewangeliczna, będzie tylko inną odmianą tyranii.

O godz. 9.00 zgłosił się *pan B.P.*, z którym mam przeprowadzić rozmowę na temat różnych zastrzeżeń, które wiele razy podnosiłem przeciwko jego działalności. Świadkiem tej rozmowy ma być Ks. Bp Klepacz, który pragnął do tej rozmowy doprowadzić. Ponieważ kilkakrotne rozmowy z p. P. nie dawały rezultatu, a nadto były referowane wśród grupy „Dziś i Jutro” nieściśle — stąd powstawały nawet trudności polityczne w kołach rządowych — postanowiłem poprosić Ks. Bpa Klepacza na świadka tej rozmowy.

Rozmowa ta umożliwiła pozytywne ustosunkowanie się p. P. do prośby, by wycofał niemądrą broszurę Ks. Żywczyńskiego: *Kościół a Rewolucja francuska*, wydana w „Pax”. Zastrzegłem, że rozmowa jest dla pana P., a nie dla grupy „Dziś i Jutro”. Może więc p. P. korzystać z niej w swej działalności, ale nie może szczegółów tej rozmowy przekazywać grupie. Nie brak bowiem w grupie ludzi niewyrobionych, którzy powtarzają niestworzone rzeczy z konferencji informacyjnych.

Zastrzeżenia, które wniosłem, dotyczyły przede wszystkim tzw. wywiadu wiedeńskiego. W czasie podróży do Rzymu „Słowo Powszechne” ogłosiło mentorsko-admonicyjne ostrzeżenie przed udzielaniem wywiadów. Zarzucało mi, że udzieliłem wywiadu prasie austriackiej w Wiedniu. Napaść ta była o tyle przykra, że miała miejsce wtedy, gdy wszystko, co polskie, powinno było skupić się w pomocy. Spełniliśmy bowiem nie tylko misję kościelną, ale i narodową. Mieliśmy przekonać Stolicę Świętą, że nie tylko polska, ale

i katolicka racja stanu wymaga stałej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich. Nadto było to naruszeniem zobowiązania, jakie złożył swego czasu p. P., że nic nie będzie ogłaszał w prasie swojej z zakresu ogólnych zagadnień kościelnych, co nie byłoby przedtem uzgodnione.

Odpowiedź p. P. była krótka. Uznał wystąpienie to za błędne, napaść na Prymasa za niewłaściwą. Uważał jednak, że działa poniekąd przymuszony. W tym bowiem czasie koła polityczne debatały: czy pozwolić Prymasowi na powrót do kraju, czy też odmówić prawa wjazdu. Ta napaść „Słowa” miała w jakiejś formie przechylić szalę na rzecz powrotu.

Druga sprawa, poruszona w rozmowie, dotyczyła programu społecznego, rozwijanego w prasie grupy. Cała strona doktrynalna budzi we mnie stanowcze zastrzeżenia z wielu względów. Pisarzom grupy brak wiedzy teoretycznej i znajomości historii, *tertium non datur*. Przy czym — mówiąc słowo „komunizm”, są nieszczerzy, bo zastępują to pojęcie słowem „socjalizm”. Przy czym pod socjalizmem podciągają wszystko, co mieści w sobie dążenie do reformy społecznej, a więc i chrześcijańskie założenie etyczne. Ta nieszczerłość zmusza pisarzy grupy do karkołomnych wyczynów, które deprecjonują katolicyzm społeczny. Jeśli już można, by przyjąć owo *tertium non datur*, to najwyżej w takim zestawieniu: po jednej stronie kapitalizm i komunizm jako doktryny indywidualistyczne i antykomunistyczne, a po drugiej katolicyzm społeczny jako doktryna osobowo-społeczna i realistycznie ludzka. Ale nie pora na wywody teoretyczne. Nie można zgodzić się na stwarzanie zamętu w mózgach ludzi. Do przebudowy społecznej dążymy wszyscy: i komunizm, i socjalizm, i katolicyzm. Nie trzeba robić wrażenia, że katolicyzm jest wrogi przebudowie społecznej i nic nie zrobił dla odmiany stosunków społecznych.

Rozmówca mój usprawiedliwiał błędy brakiem wyrobienia doktrynalnego. Widzi jednak znaczną poprawę, gdyż młodzież w grupie rzetelnie uczy się i historii katolicyzmu społecznego, i zasad.

Trzecia sprawa dotyczyła wystąpienia noworocznego „Słowa” przeciwko Ojcu św. i Sekretariatowi Stanu. Z artykułu tego dowiedzieliśmy się nadto, że zjazd wrocławski był „ostrą krytyką polityki Sekretariatu Stanu” w sprawie Polski. Była to więc próba nadania zjazdowi wrocławskiemu takiego oblicza, do którego zapewne nikt z uczestników przyznać by się nie chciał. W kołach miarodajnych tłumaczono, że jest to obrona polskiej racji stanu, a nawet i Kościoła polskiego. Ponieważ argumentacja ta wychodziła od ludzi zbliżonych do pana P., dlatego określiłem wyraźnie, że na obronę Kościoła polskiego kosztem Ojca św. zgodzić się nie możemy. Obrona Kościoła musi liczyć się z tym, czym jest Kościół. A Kościoła bez Głowy nie ma.

Nie wolno więc spodziewać się, że godzenie w Głowę Kościoła zdoła uratować Kościół polski.

Pan P. próbował tłumaczyć, że katolik ma prawo zachować wolność w ocenie świeckiej polityki Watykanu, w odróżnieniu od spraw wiary i moralności. Wyjaśniłem, że w tym wypadku niezbędne są precyzje terminologiczne. Ilekroć bowiem używa się pojęcia „Sekretariat Stanu”, zawsze godzi się w urząd, przez który Papież wykonuje swą jurysdykcję kościelną i w rzeczach wiary i moralności. Odniosłem wrażenie, że mój rozmówca, na tym odcinku, nie był przekonany.

Następne zagadnienie dotyczyło wydawnictwa „Pax”. Zmuszony byłem już dwa razy interweniować: raz — po ukazaniu się książki p. Nika Rostworowskiego, a drugi raz — po wydaniu książki Ks. Żywczyńskiego. „Pax” czyni to w tym samym czasie, gdy jednocześnie żyje z wydawania Pisma św. Ks. Dąbrowskiego. Pod tym względem „Pax” ma swoje zasługi, zresztą korzystne. Ale kto żyje z Pisma św., nie może znieważać Kościoła, za pieniądze czerpane z dochodów z Pisma św. „Pax” musi utrzymać się na jakiejś linii: albo jedno, albo drugie.

Nadto ma zastrzeżenie co do niektórych pozycji wydawniczych, branych z literatury pięknej zagranicznej. Nie odpowiadają one religijnej psychice polskiej, a są zarazem przejawem dekadentkiej problematyki, nie znanej w Polsce. Można by to strawić, gdybyśmy mieli dostęp i do innych dzieł katolickich zagranicą. Ale brane odrębnie, dają błędny obraz religijności francuskiej czy angielskiej. Czytającą inteligencję polską oswaja to wszystko z minimalizmem programowania religijnego (*Sedno sprawy*).

Zaczyna się ucierać w piśmiennictwie katolickim współczesnym jakaś skłonność do zrzucania wszystkich niepowodzeń na barki „nieudolności hierarchii kościelnej”. Ten slogan z prasy komunistycznej wszedł do aparatury myślowej pisarzy [...]. A przecież fragmenty taktycznych błędów nie wyczerpują całości oddziaływania tej hierarchii. Ojciec św. i Biskupi działają stale: przez swoją naukę, przez modlitwę, przez błogosławieństwo, przez swoją obecność czynną na odcinku życia religijnego. Ta ich „obecność” jest zarazem ich udolnością, ich mocą, ich zasługą istotową. Wszystko inne to fragmenty nieistotne. Skoro więc mówi się o hierarchii, trzeba pamiętać o tej stałej „obecności” hierarchii w życiu Kościoła.

Pan P. przyznał, że wycofanie książki p. Rostworowskiego było korzystne dla grupy; jest więc wdzięczny za radę. Może i wycofanie książki Ks. Żywczyńskiego okaże się korzystnym. Postanowił zrewidować pod tym kątem działalność wydawnictwa i taktyki pisarskiej swych ludzi.

Wreszcie ostatni odcinek rozmowy dotyczył już taktyki personalnej niektórych działaczy spod znaku „Dziś i Jutro”. Duchowień-

stwo, a nawet Księża Biskupi, narzekają na swoistą natrętność wielu agentów pana P. Zachowanie się ich jest niekiedy rażące i narzucające się. Spotykają ich przykrości — ale są tak traktowani, jak sami traktują ludzi.

Wyjaśnienie rozmówcy podałem w toku swoich wywodów, chociaż były wypowiedziane pod koniec. Pan P. czuje swoją rolę w życiu Kościoła. Nie chce być uważany za intruza, gdyż nie jego wina, że komuniści omawiają z nim szereg spraw kościelnych, a on stara się zagadnienia wysuwane w ostrej formie łagodzić i poprawiać na korzyść Kościoła. Nie zawsze się to udaje. Czy miałby prawo czynić to nadal?

Wyjaśniam, że nie uważam go za intruza. Jako katolik ma obowiązek być czujny i obecny. Ale należy uzgodnić stanowisko, by uniknąć błędów. Byłoby wskazaną rzeczą, by ściśle zacieśnić krąg uzgadniających i wyłączyć ludzi, robiących plotki i zamieszanie [...].

Rozstaliśmy się na tym, że Pan P. będzie utrzymywał kontakt z Bpem Klepaczem, a w razie wyjątkowej sytuacji zwróci się do mnie, co jednak będzie czynił rzadko.

*

Zaraz po ukończeniu rozmowy przeszliśmy na konferencję *redaktorów pism tygodniowych katolickich*. Zagailem posiedzenie, po czym Ks. Bp Choromański referował „Memoriał Episkopatu” do Przewodniczącego Komisji Konstytucyjnej. Materiał tu podany powinien służyć za ramy do wypowiedzania się na temat projektu Konstytucji. Konferencja zakończona została o godz. 13.00.

W międzyczasie przyjąłem Ks. *Prata Zinka* z Olsztyna i Ks. Kan. *Iwanickiego*. Omawialiśmy sprawę usunięcia Ks. *Hipsza* z Elbląga. Władze bezpieczeństwa ponowiły swoje żądania, uważając, że Ks. H. zbyt wiele narobił rozgłosu dla swej sprawy. Uznaliśmy za wskazane, by Ks. Zink przypomniał Min. Bidzie jego obietnicę, że sprawa jest załatwiona i by powołał się na zarządzoną stabilizację, która została wykonana i bez odniesienia się do Prymasa nie może być zmieniona.

Na obiad przybył Ks. *Bp. Korszyński* i *Biskup-Nominat Pawłowski*. Ponieważ Bp Pawłowski nie może wykonywać swych rządów we Włocławku, uprawnienia Bpa Korszyńskiego będą tak rozszerzone na mocy *facultates specialissimae* Prymasa, by mógł sprawować rządy bez odwoływania się do Bpa Pawłowskiego, co mogłoby być dla obydwu szkodliwe [...].

Nareszcie mogłem pomyśleć o przygotowaniu się do drogi. O godz. 17.15 udaliśmy się z Bpem Baraniakiem na dworzec Główny i wyjechaliśmy na zastępiony — jak się nam wydało — odpoczynek.

20.II.1952. Środa

Nadeszła dziś telegraficzna wiadomość o śmierci Ks. Prałata Załuczковского, mojego Wikariusza Generalnego na diecezję Gorzowską. Wczoraj, po otrzymaniu pierwszej wiadomości o chorobie wysłałem depezę z błogosławieństwem. Ks. Prałat czuł się źle już podczas ostatniej Konferencji Plenarnej Episkopatu w Warszawie. Okazało się, że przyczyną choroby i śmierci był wyrostek robaczkowy.

Ta przedwczesna śmierć wytwarza bardzo niewygodną sytuację dla Kościoła. Nie wiadomo bowiem, jak zachowają się władze państwowe. By uprzedzić próbę nowych nacisków na Radę Konsultatorów, wysłałem depezę, przekazując Ks. Kumali, kanclerzowi Kurii, tymczasowo władzę jurysdykcyjną nad diecezją, do chwili, gdy odpowiednie zarządzenia nia będą wydane. Proszę, aby Rada Konsultatorów przedstawiła mi dwóch kandydatów. Jednocześnie wysłałem depezę do Ks. Bpa Choromańskiego, prosząc, aby o moich zarządzeniach powiadomił Rząd Rz.P. Skierowałem również list do Ks. Bpa Klepacza prosząc go, aby podjął rozmowę z Rządem na temat uzgodnienia sytuacji w Gorzowie [...].

Jednocześnie wysłałem dwie depeze do Arpba Dymka i Bpa Jedwabskiego, prosząc aby sufragan poznański mógł oddać ostatnią posługę zmarłemu Prałatowi Załuczkowskiemu.

22.II.1952. Piątek

Wieczorem był telefon od Bpa Klepacza z W-wy. Stosownie do mej prośby Bp Klepacz uzyskał spotkanie z posłem Mazurem, za pośrednictwem Bpa Choromańskiego. W rozmowie tej pos. Mazur nie zgodził się, ponownie, na objęcie rządów przez Ks. Benschę. Staął na stanowisku, że powinny być wybory z pomocą Rady Diec. Konsultatorów. Bp Klepacz jest zdania, że można z tą sprawą poczekać aż do mego powrotu do W-wy. Wyraziłem na to zgodę.

24.II.1952. Niedziela

Przybył jeden z kapłanów diec. Gorzowskiej, który udzielił mi informacji o położeniu Kościoła, po zgonie Ks. Prałata Załuczковского. Wojewoda zielonogórski zaprosił do urzędu powiatowego w Gorzowie Ks. kanclerza Kumalę i podkreślił autorytatywnie, że Rząd nie zgodzi się na żadne nominacje. Powinny być wybory przeprowadzone przez konsultatorów diecezjalnych. Jednocześnie wezwano do urzędów powiatowych kilku innych konsultatorów i oświadczone im to samo, podkreślając, że oświadczenie to jest

przekazane przez władze centralne. Miało to miejsce już w piątek, 22.II., w godzinach południowych. Poleciałem Radzie Konsultorów przedstawić mi kandydata, któremu udzielię jurysdykcji kanonicznej.

Dziś przygotowałem projekt memoriału do Rządu w sprawie aresztowań członków zarządu prowincji Bernardyńskiej i internowania Prowincjała, O. Niewiadomskiego. Projekt będzie przedyskutowany z Bpem Choromańskim.

Zjazd *Komisji Księży przy ZBoWiD* odbyty w Warszawie w dniach 20 i 21 lutego 52 r. miał charakter nie tyle sprawozdawczy, ile demonstracyjny. Można w nim widzieć odpowiedź na „Memoriał Wrocławski” Episkopatu; zwłaszcza charakterystyczna była obecność p. Ministra Bidy, który dotychczas nie demonstrował swych kontaktów z „księżmi patriotami”, chociaż rad ich starannie zasięgał. W Zjeździe wzięło udział 300 księży dnia pierwszego, 200 dnia drugiego.

Bardzo charakterystyczna była delegacja księży intelektualistów, której przewodził nowy członek — Ks. Z. W... Uchwały Zjazdu starają się być bardzo poprawne. Nie do przyjęcia jest odczyt Ks. K...

25.II.1952. *Poniedziałek*

Dziś, w Białymstoku ma miejsce konsekracja Bpa A. Mościckiego, sufragana łomżyńskiego.

W godzinach południowych przybył Jerzy Zawieyski i Jerzy Turowicz. Pokazano mi szczołkę pierwszej kolumny „Tygodnika Powszechnego”, zawierającej „Memoriał Episkopatu Polski o projekcie Konstytucji”. Szczołka została skonfiskowana. Tak wygląda „dyskusja” nad Konstytucją.

Prosiłem o informacje ze Zjazdu Wrocławskiego. Okazuje się, że wbrew oświadczeniu Ks. Dr Eug. D..., że Ks. Dr Cz..., po przemówieniu woj. Szcześniaka, ograniczył się tylko do podziękowania p. Wojewodzie, natomiast ani jednym słowem nie zastrzegł się przeciwko napaści p. Wojewody na Episkopat polski. Podobnie utrzymuje p. Zawieyski. Obydwaj uważają, że sytuacja była bardzo przykra, tym bardziej, że wielu Księży nie orientuje się w sprawie.

27.II.1952. *Środa Popielcowa*

Otrzymałem dziś depezę z Gorzowa treści następującej: „Wybraliśmy kandydata Ks. Zygmunta Szelażka ze Słupska. Rada Konsultorów”.

Dokończyłem lektury wielkiej księgi Niemca, Jana Valtin, *Sans patrie ni frontières (Ont of the Night)*, wyd. D. Wapler, Paris, 1948,

str. 788. Syn marynarza niemieckiego, od młodzieńczych lat w ruchu młodzieży spartakusowskiej, uczestnik I rewolucji komunistycznej, potem członek kominformu, bierze czynny udział w walce komunizmu z socjal-demokracją Niemiec, wreszcie w walce z hitleryzmem. Więziony przez Gestapo, na rozkaz kominformu zostaje członkiem Gestapo, by zdradzać na dwa fronty. Wreszcie skazany na deportację do Rosji, ucieka z rąk Gestapo. Czy warto poświęcać tyle czasu wypoczynkowego na tę koszmarną lekturę? Przecież w życiu swoim przestudiowałem całą niemal literaturę socjalistyczną i komunistyczną. Jednak warto. Książka odśłania człowieka wychowanego w duchu kominformu. To jest człowiek, w komunistycznym znaczeniu święty. Nazwałbym go komunistycznym Pawłem. Ileż ten człowiek odbył podróży, posłuszny — bez granic. Oddaje osobistą wolność, szczęście rodziny, poświęca żonę, dziecko, aby bez zastrzeżeń służyć Partii. Wreszcie, gdy już zasłużył sobie na „kanonizację”, GPU usiłuje oddać go w ręce Gestapo; gdy to się nie udaje — usiłuje go wywieźć do Rosji, co też się nie udaje. Pomijając wątek literacki, książka jest wewnętrznie prawdziwa. Pokazuje ludzi, noszących autentyczne nazwiska, odśłania metody działania kominformu za granicą. Przekonywuje, że kominform posiadał własne organa policyjne w całym świecie. Przekonywuje, że głównym motywem działania nie było dobro klasy robotniczej, tylko bezwzględna zależność od „ojczyzny proletariatu”. A jednocześnie książka odśłania — obok potężnego aparatu działania — ubóstwo środków. Książka jest opisem strajków i sabotażów. Wreszcie ubóstwo duchowe nowych świętych. Autorowi w ostatecznej chwili nie pozostaje nic, tylko nienawidzić. Po wielokroć przyznaje, że w skrajnej sytuacji wywoływał w sobie uczucie nienawiści. To go „wyzwalało” duchowo. Oto dwa światy: świat, który nienawidzi, i drugi — który przebacza. A jednak — *maior horum est caritas*.

5.III.1952. Środa

Wczoraj, o godz. 15.45 opuściliśmy z Ks. Bpem Baraniakiem i Ks. prał. Kulczyckim Krynicę w drodze powrotnej do Warszawy. Na dworzec przybył Jerzy Zawieyski, szczerze strapiony naszym wyjazdem [...].

Wczorem przybył Bp Choromański. Robimy przegląd najważniejszych spraw bieżących. Na pismo Sekretarza Episkopatu do posła Mazura, w sprawie zebrania Komisji Mieszanej, z dn. 27.II. br. — odpowiedzi nie ma.

Wyszedł okólnik Wydziału Oświaty Prezydium Rady Narodowej m.st. W-wy, zabraniający urzędowania rekolekcji w szkołach, aż do chwili wydania nowych zarządzeń. Bp Choromański złożył protest na

ręce Min. Bidy. Uprzedza Rząd, że Biskupi będą musieli poinformować wiernych z ambon.

Rozpoczynają się znów domiary podatkowe na instytucje kościelne. Kurii łódzkiej wyznaczono podatek od nieruchomości, w wysokości 10 tysięcy zł.

22.II.52 Bp Klepacz miał rozmowę z postem Mazurem, z inicjatywy Ks. Biskupa, w sprawie Gorzowa. Poruszył sprawę K. M., na co pos. Mazur wyraził zgodę. Natomiast w sprawie Gorzowa stanął na stanowisku, że tylko wybory Rady Konsultorów będą honorowane przez Rząd.

Pogłoski o zbliżającym się procesie Bpa Kaczmarka powtarzają się. Postanowiliśmy zaprosić Komisję Główną Episkopatu na dzień 26.III.br. do Warszawy.

6.III.1952. Czwartek

Dzień od rana był bardzo „ludny”. Zgłosił się m.in. Ks. *Pralat Hipsz*, wysiedlony z Elbląga przez władze bezpieczeństwa, zasłużony budowniczy zburzonej w czasie wojny świątyni elbląskiej.

Przybył również Ks. *Prat. Zink* z Ks. *prat. Kobyleckim* z Olsztyna; ustaliliśmy program bierzmowania.

Ks. *Prat. Fr. Borowiec* przedstawił mi program najbliższego zebrania Wydziału Duszpasterstwa.

Ks. prokurator Seminarium Gnieźnieńskiego, *Drzamski*, przedstawił mi nakaz płatniczy podatku lokalowego, wymierzony na Seminarium Gnieźnieńskie, w wysokości przeszło 50 tysięcy. Pomijając to, że podatek był wymierzony wbrew ustawie, charakterystyczna jest metoda niszczenia Kościoła przez podatki. Jest to, zapewne, odpowiedź na Memoriał w sprawie Konstytucji. Znamienne, że Bpowi Klepaczowi wyznaczono 10 tysięcy zł. podatków od lokali Kurii Biskupiej. Wnosimy odwołanie i protest do Ministra Finansów, bez nadziei.

Przybył Ks. Kanclerz *Kumala* z Gorzowa; przedstawia przebieg wypadków po zgonie Ks. *Prat. Załuczковского*. Władze państwowe interesowały się następnym. Nie podsuwały jednak nazwisk. Wybór Ks. *Szelażka* przyjęto jako niespodziankę. Ustaliliśmy, że Ks. *Szelażek* zgłosi się do Gniezna, gdzie otrzyma dekret kanoniczny i złoży przysięgę. Do tego czasu Ks. *Kumala* rządzi Diecezją.

I w Gorzowie skonfiskowano „Memoriał w sprawie projektu Konstytucji” złożony do druku dla tygodnika diecezjalnego [...].

Ks. *Klemart*, przeor Ks. Kanoników Regularnych, zabiega o przyjęcie do Achidiecezji. Skierowałem go do Ks. *Inf. Mystkowski*, który ma pokazać teren na Rakowcu.

Zgłosiła się też *delegacja młodzieży akademickiej*, z prośbą o odprawienie Mszy św. na zakończenie Rekolekcji Wielkopostnych.

Ks. *P. Aleksandrowiczowi*, prof. w Wyższym Sem. w Gnieźnie prosił o zwolnienie by mógł wrócić do Siedlec, swej diecezji rodzinnej.

Ks. Prob. *Kanowski*, z Otwocka informował mię o zabronieniu Księżom wstępu do sanatorium Szwedzkiego i Szwajcarów. Jeden z wicedyrektorów, który zabronił mi wizytowania sanatoriów, w ciągu ub. lata, już został usunięty, a jego następca jest „na wykończeniu”. Sprawdza się to, co zapowiedziałem temu choremu gruźlikowi, że wykończą go jego mandatariusze. Bo złe drzewo złe owoce rodzi.

W godzinach popołudniowych zgłosiły się Siostry z Porozumienia Między-zakonnego Żeńskiego (7). Omówiliśmy program zebrania Mistrzyń Nowicjatek zakonnych i zebrania Wyższych Przełożonych Zakonów Żeńskich, w dniu 27-28.III.

Wieczorem przybył Ks. *A. Pawłowski*, dla omówienia spraw Seminarium Metropolitalnego. Ustaliliśmy program zebrania XX. Moderatorów Seminarium i ewentualnego zebrania z Profesorami Wydziału Teologicznego.

Na wieczerzę przybył X. inf. Bensch i Ks. Inf. B. Kominek.

7.III.1952. Piątek

Uroczystość św. *Tomasza* święciło Seminarium Metropolitalne Warszawskie wspólnym nabożeństwem, w czasie którego wygłosiłem przemówienie osnute na tle lekcji brewiarzowych I Nokturnu i kolekty mszalne.

Po Mszy św. odbyła się publiczna dysputa nt. Unii hipostatycznej w związku z 1500-leciem Soboru Chalcedońskiego. Dysputę przygotował, poprzedził słowem wprowadzającym i prowadził Ks. Dr W. Pietkun. W końcowym przemówieniu wskazywałem, jak historia powtarzając się — stawia nas dziś wobec tych samych zagadnień, wobec których stał Sobór Chalcedoński, z tą samą różnicą, że dziś korzystamy z wypracowanych już określeń dogmatycznych. Problem *Verbum-caro* jest dziś szczególnie na czasie, gdy głosi się ubóstwienie materii i podporządkowanie człowieka ustrojowi materialistycznemu. Ważnym zadaniem teologów jest zbliżyć terminologie teologiczne do poziomu odbiorczego ulicy, przez którą dziś przesuwają się problemy — *Verbum-Caro*.

Po powrocie do domu przyjmowałem gości, głównie zakonników: Ks. Inspektora Rokitę, Salezjanina; Ks. Stefana Śmigielskiego, Prowincjała Oblatów, z którym ustaliłem projekt umowy o objęciu tworzącej się parafii Boernerowo; Generała XX. Michaelitów, w sprawie objęcia tworzącej się parafii w Strudze; Ks. Przeora

Klemarta, Kanonika Regularnego, w sprawie objęcia parafii na Rakowcu; i Prowincjała OO. Reformatów.

Zgłosił się Ks. Dr Piskorz z Wrocławia i wręczył mi obszerny list od Ks. Lagosza, jako odpowiedź na mój list, wyjaśniający charakter jurysdykcji kanonicznej we Wrocławiu. Przy tej sposobności zastrzegłem sobie ogłaszanie artykułów w prasie warszawskiej (Słowo P.), oświadczając, że nie jest stosowną rzeczą, by księża zabierali głos w piśmie, które napadło na Ojca św.

Po obiedzie udałem się na zebranie *Mistrzów Nowicjatorów* zakonnych żeńskich, gdzie wygłosiłem wykład o zasadniczych kierunkach wychowania nowicjuszek. Mówiłem o wychowaniu cnót do ślubów zakonnych, o wyszkoleniu katechizmowym, teologicznym, kościelnym i liturgicznym młodzieży zakonnej.

Wieczorem omawiałem z Ks. B. Kominkiem zebranie przyszłe Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, w Gnieźnie, na dzień 26.IV.1952.

8.III.1952. Sobota

W taktyce czynników politycznych dostrzega się pewne przesunięcia. Od szeregu dni wzmagają się w prasie napaści na Ojca św. W argumentacji nic nowego. Usiłuje się podrywać autorytet Ojca św., wiążąc go ze światem kapitalistycznym, z finansjerą i bankierami amerykańskimi. Biskupów polskich chwilowo oszczędza się. Są jednak ślady ukrytej polemiki z Memoriałem Konstytucyjnym Episkopatu, kolejno z różnymi jego tezami. Napaść J. Wołowskiego w „Życiu Warszawy” na *Rerum Novarum* ostatnio doprowadziło do myśli, że „Memoriał” domaga się więcej dla pracowników — każdemu według potrzeb (teza katolicka i teza konstytucji stalinowskiej), niż projekt polskiej Konstytucji — każdemu według pracy. I z tego nie jest zadowolony najwybitniejszy „teolog” *Życia Warszawy*, który żalił się na „zacoianie” Biskupów. Ale gdy ci sami Biskupi poszli dalej niż projekt Konstytucji — też niedobrze.

Jednocześnie, jako odpowiedź na Memoriał Episkopatu, wyzwala się nacisk podatkowy. Dziś od wczesnego rana wyruszają gońce z Urzędów Skarbowych, roznoszący Księżom nakazy płatnicze, co przez pewien czas było nieco przyhamowane.

Głównym terenem akcji ma być sekcja księży przy ZBoWiD. Ich naprzód skłoniono do wypowiedzenia się za Konstytucją. ZBoWiD ma też być pośrednikiem łaskawości Rządu. Dziś „Słowo Powszechne” ogłosiło deklarację intelektualistów katolickich, wypowiadającą się tolerancyjnie dla projektu Konstytucji. Stwierdza się, jako fakt, rozdział Kościoła od Państwa. Jest to wielka pociecha dla Ks. Czuja, Ks. Dąbrowskiego i Ks. Żywczyńskiego, którzy brali

czynny udział w układaniu tej deklaracji. Widocznie intelektualiści usiłują odzyskać utracone łaski i zdystansować ZBoWiD.

W południe pracowaliśmy w *Kurii Metropolitalnej*. Sesja trwała trzy godziny i dotyczyła głównie spraw personalnych. Podniesione zostały uposażenia dla katechetek i emerytek katechetycznych. Są to dzielne kobiety, które nie bacząc na straty osobiste trzymają się swego posłannictwa i trwają przy działwie szkolnej.

Sekretariat wysłał Memoriał do piosła *Mazura*, w obronie nowego zarządu prowincji Bernardynów, mianowanego przez nas, po procesie radecznickim.

Czytałem dziś paszkwil na Kościół Stanisława *Gabryła*, pt. *Rozdział Kościoła od Państwa*, wydany w ramach „Studium Konstytucyjne przy C.K. Stronnictwa Demokratycznego”, które otrzymało pierwsze skrzypce w prowadzeniu dyskusji na ten temat. Poziom potworny.

Po obiedzie przeprowadziłem staranny ogląd *Odbudowy Domu Arcybiskupiego* na Miodowej, od strychu do piwnic. Prace czynią znaczne postępy. Trudności w zdobywaniu materiałów coraz większe.

Wieczorem zgłosił się Ks. Prał. Ugniewski i Ks. Prok. Urbanek, z którymi omówiliśmy dalszy plan prowadzenia robót odbudowy.

Z Kraju

Z DOKUMENTÓW KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

INFORMACJA DLA DUCHOWIEŃSTWA O STANOWISKU
EPISKOPATU POLSKI WOBEC ZRZESZENIA KATOLIKÓW
„CARITAS”.

W styczniu 1950 r. władze administracyjne rozpoczęły, z motywów politycznych, akcję o strukturę diecezjalną. Akcja ta doprowadziła do gwałtownego napięcia w stosunkach Kościół-Państwo i do propagandowego ataku w środkach masowego przekazu przeciwko Kościołowi. Biskupi znaleźli się w sytuacji przymusowej i uznali tę akcję za formę presji mającej przyspieszyć prace nad przygotowaniem porozumienia między Rządem RP a Episkopatem. Temat ten postawiono na porządku obrad i znalazł rozwiązanie w Protokole i aneksie do Protokołu wspólnej komisji Rządu RP i Episkopatu w związku z porozumieniem podpisanym dn. 14 kwietnia 1950 r. Odnośnie fragmenty dokumentu brzmią następująco:

„Protokół.

I. Wobec uzgodnienia stanowiska przedstawicieli Rządu RP i Episkopatu Polskiego w sprawie działalności «Caritas» i w celu normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem, organizacja kościelna «Caritas» przekształca się w Zrzeszenie Katolików do niesienia pomocy biednym i potrzebującym. Zrzeszenie przez swą działalność na oddziałach odpowiadających podziałowi administracyjno-terytorialnemu kraju. Episkopat w myśl założeń charytatywnych Zrzeszenia umożliwi zgodnie z zasadami i praktyką Kościoła katolickiego działalność duchownym pragnącym pracować w tym Zrzeszeniu”.

„Aneks

I. Aneks do p. I. W sprawie własności nieruchomości kościelnych Rząd rozpatrzy możliwość załatwienia wynikłych strat w drodze

rekompensaty z funduszu kościelnego lub w drodze pozostawienia prawa własności Kościołowi z zabezpieczeniem prawa użytkowania Zrzeszenia «Caritas».

Wkrótce okazało się, że Zrzeszenie Katolików „Caritas”, podobnie jak pozostali w nim księża, stało się instrumentem politycznego nacisku na hierarchię kościelną, a księża przymuszeni do publicznych wystąpień o charakterze politycznym. To powodowało dalszy konflikt i napięcia między Kościołem a Państwem.

Po wyjściu z więzienia w październiku 1956 r. kard. Stefan Wyszyński domagał się od rządu zwrócenia Kościołowi zabranego mu terenu pracy. Starania nie dały rezultatu, mimo wielokrotnego stawiania tego postulatu na posiedzeniach Komisji Wspólnej. Udział księży w Zrzeszeniu Katolików „Caritas” bez zgody właściwych władz kościelnych był w dalszym ciągu źródłem konfliktów i negatywnego stosunku władz kościelnych wobec Zrzeszenia.

Z tego powodu problem ten strona kościelna wprowadziła do zestawu tematów, jakie stały się przedmiotem rozmów Komisji Wspólnej, której działalność została reaktywowana we wrześniu 1980 r.

Stanowisko swoje strona kościelna przedstawiła na posiedzeniu Komisji Wspólnej 8 grudnia 1980 r. Stwierdziła wówczas, że nie ma nic przeciw temu, aby istniało Zrzeszenie Katolików dla niesienia pomocy biednym i potrzebującym, ale Kościołowi należy oddać nazwę „Caritas” i przywrócić mu prawo prowadzenia własnej instytucji charytatywnej. Komunikat z tego posiedzenia stwierdził, że Komisja omówiła działalność kościelnej organizacji charytatywnej. Na kolejnym posiedzeniu, 10 stycznia 1981 r. ustalono powołanie nieformalnego zespołu w składzie: bp B. Dąbrowski, ks. A. Orszulik, min. J. Kuberski, v-dyr. T. Dusik dla dalszego zajęcia się sprawą. Komunikat z tego posiedzenia informował, że „kontynuowano omawianie sprawy organizacji kościelnej działalności charytatywnej, stwierdzając potrzebę dalszych rozmów na ten temat”.

Rozwiązaniem tego problemu, który przez 30 lat był m.in. źródłem napięcia w stosunkach Kościół-Państwo żywo interesował się kard. Stefan Wyszyński. Nie widząc konkretnego postępu w rokowaniach na Komisji Wspólnej, podjął m.in. w tej sprawie rozmowę z ówczesnym I Sekretarzem KC PZPR Stanisławem Kanią. Na zakończenie tej rozmowy wręczył mu następujące pismo:

PRYMAS POLSKI
PR-0220-4

Warszawa, dnia 7 lutego 1981

Szanowny Panie Sekretarzu,

Zwracam się w sprawie, która głęboko dotyka cały Kościół w Polsce. Chodzi mianowicie o sprawę „Caritas”. Temat ten był już dwukrotnie na porządku obrad Komisji Wspólnej. Nie posunięto się

naprzód w rozwiązaniu tego nabrzmiałego i bolesnego dla Kościoła w Polsce problemu.

29 stycznia br. minister Kuberski zaproponował przedstawicielom Episkopatu, aby do prezydium zarządu Zrzeszenia Katolików „Caritas” wszedł delegat Episkopatu, zaś do oddziałów wojewódzkich delegaci diecezji oraz aby zostały zalegalizowane Koła Księży „Caritas”. Jestem zdumiony taką propozycją. W odpowiedzi na nią muszę tu powtórzyć to samo, co napisałem w kwietniu 1957 roku w piśmie do byłego ministra Oświaty i członka Komisji Wspólnej Władysława Bienkowskiego:

„Stanowisko zajęte przez Przedstawicieli Rządu w K.M. wskazywałoby na to, że Rząd nie chce zwrócić Kościołowi zabranego mu terenu pracy charytatywnej, pomimo tego, że «Caritas» została zabrana Kościołowi w sposób tak drastyczny i urażający poczuciu praworządności i sprawiedliwej oceny tak ofiarnej pracy. Jeżeli wszędzie odczuwa się potrzebę rehabilitacji, to dlaczego kościelna «Caritas» nie miałaby się jej doczekać? A przecież praca charytatywna jest tak ściśle związana z własnym zadaniem i posłannictwem Kościoła, że nie może on z niej zrezygnować. W obecnie wytworzonych warunkach Kościół nie może poprzeć istniejącej «Caritas», gdyż nie może pracować z ludźmi, którzy byli narzędziem przemocy; nie może zgodzić się na uprawianie w czasach stalinizmu przez tych ludzi metod, które deprawowały sumienia zakonnic i dzieci, nie może zgodzić się na odstąpienie nazwy «Caritas» która jest własnością Kościoła, uznana w całym świecie katolickim.

Zwrot Kościołowi «Caritas» i pozwolenie mu na pracę ma olbrzymie znaczenie dla oczyszczenia atmosfery przemocy i biurokracyzmu, który kosztował Polskę. Społeczeństwo katolickie w Polsce będzie miało jeszcze jeden, tak bardzo konieczny dowód, że Polska dąży prawdziwie do wolności obywatelskiej”.

W 1957 roku nie tylko nie zwrócono Kościołowi jego pola i narzędzia pracy, ale później zorganizowano dodatkową dywersję dla Kościoła w postaci Kół Księży „Caritas” i funduszu emerytalnego dla Księży. To wszystko tym bardziej budzi nieufność i podejrzenie co do czystości intencji władz państwowych, gdy idzie o normalizację stosunków między Kościołem a Państwem, także dziś.

Przywrócenie Kościołowi prawa do własności organizacji charytatywnej, oddanie Kościołowi nazwy „Caritas”, jako jedynie jemu właściwej, rozwiązanie — nie tylko formalne ale i faktyczne — Kół Księży „Caritas”, zlikwidowanie funduszu emerytalnego dla duchowieństwa przy Zrzeszeniu Katolików, stawiam jako wyraz szczerzej woli ze strony kierownictwa politycznego i Rządu normalizacji stosunków między Kościołem a Państwem. Zbyt wielkie mamy problemy do rozwiązania w kraju, aby miało nas dzielić niezatłatwienie tego bolesnego problemu. Kraj potrzebuje pomocy, także z zewnątrz, ta

pomoc przychodzi, kierowana jest na moje ręce, dlatego potrzeba Kościołowi pilnie zbudowania struktur organizacyjnych, które w sposób prawidłowy tę pomoc będą organizować i rozdzielać. Dlatego domagam się pilnego załatwienia wszystkich wymienionych wyżej postulatów.

Biskupi nie mogą też dalej tolerować przynależności księży do organizacji innych niż czysto kościelnych. Mogę zapewnić, że wobec księży, którzy dotąd należeli do Zrzeszenia Katolików, biskupi okażą właściwą sobie wyrozumiałość i nie będą wyciągać konsekwencji kanonicznych.

Proszę przyjąć wyrazy mojego szacunku i zapewnienie o szczerej woli wspomagania Władz państwowych w rozwiązywaniu wszystkich trudności i problemów, w jakich znalazła się nasza Ojczyzna.

+ *Stefan Kardynał Wyszyński*
Prymas Polski

W ślad za tym pismem Sekretarz Episkopatu bp B. Dąbrowski odbył rozmowę z I Sekretarzem KC PZPR Stanisławem Kanią, w wyniku której Kierownik Urzędu do Spraw Wyznań otrzymał zlecenie do uzgodnienia stanowiska między Sekretarzem Episkopatu a Urzędem do Spraw Wyznań.

Do tematu wrócono na posiedzeniu Komisji Wspólnej dn. 15 maja 1981 r. Strona kościelna domagała się oddania Kościołowi nazwy „Caritas” i uznania organizacyjnej struktury charytatywnej pracy Kościoła. Strona rządowa stwierdziła, że stoi na stanowisku prawa Kościoła do prowadzenia działalności charytatywnej i posiadania stosownej organizacji. Dla opracowania precyzyjnego zapisu w tej sprawie powołano zespół w składzie: bp B. Dąbrowski i min. J. Kuberski. Do zespołu został dokooptowany bp Cz. Domin. Zespół ten zebrał się dn. 20 maja i sporządził następujący dokument:

Zapis ustaleń przedstawicieli Sekretariatu Episkopatu i Komisji Charytatywnej Episkopatu z p. Ministrem Jerzym Kuberskim, Kierownikiem Urzędu do Spraw Wyznań.

Warszawa, dnia 26 maja 1981 r.

Pan Minister uznał, że jest bezspornym prawem Kościoła katolickiego do prowadzenia nieskrepowanej działalności charytatywnej.

W związku z tym:

I. Rząd uznaje prawo Kościoła Kat. do utworzenia (restytuowania) Instytucji „Caritas”. Sformułowanie pełnej nazwy pozostawia się do decyzji Konferencji Episkopatu.

Instytucja ta posiadać będzie osobowość prawną, kościelną i cywilną, zgodnie z odpowiednimi przepisami. Na tej podstawie

może być powołana także „Caritas” diecezjalna, dekanalna, między-parafialna i parafialna.

II. Ustalono, że Urząd do Spraw Wyznań podejmuje rozmowy z dotychczasowym Zrzeszeniem Katolików „Caritas” w sprawie nowej nazwy dla tego Zrzeszenia oraz wynikłych stąd konsekwencji. Podjęte ustalenia zakomunikuje Sekretarzowi Episkopatu. Jest kwestią bezsporną, że nazwa „Caritas” przysługiwać będzie wyłącznie charytatywnej instytucji kościelnej.

III. Ewentualne przejęcie Zakładów prowadzonych przy domach zakonnych lub w innych obiektach związanych z Kościołem, a podległych obecnie Zrzeszeniu oraz inne sprawy natury materialnej, pozostają do uzgodnienia. W tym celu zostanie powołany przez Komisję Wspólną zespół roboczy do przedstawienia propozycji i ustaleń w tych sprawach.

IV. Uwagi dodatkowe:

1) Urząd d/s Wyznań otrzyma od Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski za pośrednictwem Sekretariatu Episkopatu wnioszek o zmianę przepisów finansowych innych norm prawnych odnoszących się do nieskrępowanej działalności charytatywnej Kościoła.

2) Z chwilą podjęcia przez Komisję Wspólną definitywnych ustaleń dotyczących kościelnej „Caritas” Urząd d/s Wyznań wyda promesę umożliwiającą nabycie osobowości prawnej jak również rozpoczęcia działalności — zanim zostaną wydane odpowiednie przepisy prawa.

3) Zespół roboczy d/s Wydawnictw rozpatrzy wnioszek o powołanie czasopisma pt: „...” poświęconego problemom charytatywnym wydawanego przez kościelną Caritas.

Nie ma żadnych przeszkód na rozpoczęcie działalności wydawniczej natychmiast, jeśliby kościelna Caritas posiadała odpowiednią ilość papieru.

4) Do dnia 19 czerwca 1981 r. zostaną omówione wszystkie sprawy wynikające z dzisiejszej rozmowy: Urząd d/s Wyznań przeprowadzi rozmowę i dokona ustaleń z Zrzeszeniem Katolików „Caritas”, strona zaś kościelna przedstawi propozycję nazwy instytucji kościelnej „Caritas”. Kościelna „Caritas” będzie się rządziła statutem zatwierdzonym przez Konferencję Episkopatu Polski.

5) Problem Kół Księży „Caritas” oraz Funduszu Emerytalnego księży zostanie rozwiązany w ramach „demokratycznych rozmów”.

Za zgodność:

(—) *Min. Jerzy Kuberski*

(—) *Biskup Bronisław Dąbrowski*

Zapis, niestety, nie został do dziś wykonany i źródło stwarzające napięcia w stosunkach Kościół-Państwo istnieje nadal.

WIADOMOŚCI

1 i 2 maja obradowała na Jasnej Górze 213 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski. Biskupi przedyskutowali m.in. znaczenie papieskiej „Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”, wysłuchali relacji kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski z wizyt w Watykanie i we Francji, omówili niektóre problemy życia społecznego i moralnego w Polsce. W ogłoszonym komunikacie biskupi zwrócili m.in. uwagę, iż „bez pełnego poszanowania praw osoby ludzkiej, grup społecznych i zawodowych nie da się rozwiązywać problemów ekonomicznych, przed którymi stoi Ojczyzna. Ustalono, że drogą do uzdrowienia tej sytuacji jest rzeczywisty i rzetelny dialog społeczny”.

W czasie obrad Konferencji biskupi przyjęli m.in. projekt listu pasterskiego o prawach rodziców i zadaniach szkoły w wychowaniu młodego pokolenia. Dokument stwierdza: „W naszym kraju [...] w ostatnich miesiącach nasilają się wypowiedzi i konkretne działania na różnych szczeblach, interpretujące w swoisty sposób «świeckość» szkoły, od przedszkola do uniwersytetu. Nie tylko nie może w niej być nauki religii, lecz na szkołę i nauczycieli nakłada się obowiązek wpojenia uczniom tzw. naukowego poglądu na świat. Z wieloletnich doświadczeń wiemy, że chodzi o wpajanie poglądu materialistycznego, podważającego wartości religijne”. Biskupi zaapelowali o tworzenie przez polską szkołę pozytywnego i twórczego środowiska wychowawczego oraz ostrzegli przed wypaczaniem sumień i charakterów, tak uczniów, jak i ich rodziców i nauczycieli.

Biskupi przyjęli także projekt „Wezwania do wzmożenia odpowiedzialności o trzeźwość narodu”.

3 maja, po zakończeniu obrad 213 Konferencji Plenarnej Episkopatu, odbyło się w Częstochowie zebranie redaktorów naczelnych pism katolickich w Polsce. Omawiano przebieg obrad Konferencji i przygotowania do trzeciej pielgrzymki Ojca Świętego do Polski. W związku z niepokojącymi praktykami Urzędów Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk, redaktorom przekazane zostały zalecenia Rady Głównej Episkopatu, przypominające, iż dokumenty Kościoła oraz wystąpienia Ojca Świętego, Stolicy Apostolskiej, Prymasa Polski i Episkopatu nie podlegają cenzurowaniu.

2 i 3 maja odbyły się na Jasnej Górze uroczystości Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. 2 maja w godzinach wieczornych

Mszę św. odprawił bp Marian Duś, zaś Apel Jasnogórski, w obecności zgromadzonego w sanktuarium Episkopatu Polski, poprowadził bp Juliusz Paetz.

3 maja, podczas uroczystej Mszy św. celebrowanej „Na Szczycie” klasztoru jasnogórskiego homilię wygłosił Prymas Polski, rozważając w niej znaczenie Matki Bożej — Królowej Polski w życiu naszego narodu, dla rodaków zarówno w kraju, jak i poza jego granicami.

Po południu procesję eucharystyczną na wałach poprowadził, po raz pierwszy w dziejach sanktuarium, czarnoskóry biskup z Ugandy — Matthias Ssekamanya. Wieczorną Mszę św. odprawił ordynariusz częstochowski bp Stanisław Nowak, zaś homilię wygłosił kard. Franciszek Macharski, metropolita krakowski, który wezwał zebranych do refleksji nad treścią jasnogórskich ślubowań młodzieży akademickiej.

4 maja odbyły się na Jasnej Górze uroczystości związane z 50 rocznicą ślubowań akademickich, złożonych 24 maja 1936 r. Dla uczczenia tego aktu sprzed pół wieku do częstochowskiego sanktuarium przybyło ponad 40 tys. studiującej młodzieży z całej Polski, która odnowiła śluby sprzed 50 lat. Homilię do zebranych wygłosił Prymas Polski, kard. Józef Glemp.

4 maja w bazylice katedralnej we Włocławku odbyła się uroczysta sesja inauguracyjna II Synodu Diecezji Włocławskiej.

Od 2 do 8 maja przebywał w Polsce z wizytą pożegnalną abp Luigi Poggi, dotychczasowy kierownik Zespołu Stolicy Apostolskiej do Stałych Kontaktów Roboczych z Rządem PRL, mianowany ostatnio przez Ojca Świętego nuncjuszem apostolskim przy rządzie włoskim.

10 maja w katedrze koszalińskiej zainaugurowany został I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej.

10 maja Sekretariat Prymasa Polski poinformował, że Ojciec Święty Jan Paweł II podniósł do godności biskupiej ks. kanonika Andrzeja Śliwińskiego, ustanawiając go sufraganiem diecezji chełmińskiej.

11 maja w Krakowie odbyły się tradycyjne uroczystości ku czci św. Stanisława, biskupa i męczennika. 32 biskupów i tysiące wiernych uczestniczyło w procesji z Wawelu na Skałkę. W czasie Mszy św. homilię do zebranych wygłosił Prymas Polski, który poświęcił swoje wystąpienie sprawie dialogu — najdoskonalszej formie rozwiązywania konfliktów międzyludzkich. Nawiązując do trudnych polskich warunków kard. Józef Glemp stwierdził m.in.: „Dwie [...] zasadnicze trudności przeżywa współczesny dialog. Pierwsza — to tymczasowość partnera, a druga — to gmatwanie prawdy. Nie wiemy, jak długowieczne są ideologie. Skoro są ludzkie, to są zmienne i podlegają ewolucjom. Kościół natomiast, mając niezienne zasady Boże, [...] niesie własną trwałość wśród zmienności świata i w swoim

zewnątrznym bytowaniu dostosowuje się do warunków epoki, będąc jednocześnie «kamieniem sprzeciwu». Tymczasem partnerzy zapowiadają nam bliski koniec. Wyznawcy i wyznaniowcy ideologiczni przekonują nas, że odkrycie nowych praw rządzących światem, praw naukowych i obiektywnych, zapowiada nową erę zaniku wiary. [...] Odrzucamy tę naiwną prognozę. [...] Inną trudnością naszego dialogu dzisiaj jest gmatwanie prawdy, szczególnie o pracy Kościoła. Z zestawionych odpowiednio fragmentów życia Kościoła i jego nauczania tworzy się nieraz fałszywy obraz. Dzieje się to nie tylko w publikacjach, ale na różnych szczeblach kształcenia i dokształcania ideologicznego. Wywołuje to chęć zwalczania Kościoła nie tylko jako przeciwnika ideologicznego, ale także jako instytucji szkodliwej dla życia społecznego, bo tak wynika z przedstawionego obrazu”.

12 maja w numerze 20/86 „Pisma Okólnego” wydawanego przez Biuro Prasowe Episkopatu Polski ukazała się obszerna „Informacja dla duchowieństwa o stanowisku Episkopatu Polski wobec Zrzeszenia Katolików «Caritas»». Tekst cytuje dokumenty i prezentuje stan dotychczasowych ustaleń pomiędzy Kościołem a władzami państwowymi.

12 maja odbyły się wybory nowych władz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rektorem na nową kadencję został ponownie ks. bp prof. Piotr Hemperek, a prorektorami ks. prof. Jan Szłaga i doc. dr Jan Czerkawski.

13 maja obradowała w Warszawie nowo powołana przez Konferencję Episkopatu Polski Podkomisja do Spraw Dialogu z Judaizmem. Przewodniczył bp Henryk Muszyński.

15 maja Prymas Polski spotkał się z przewodniczącym Ogólnopolskiego Komitetu Pokoju prof. Hieronimem Kubiakiem. Rozmawiano o intelektualnym i moralnym przesłaniu polskiego ruchu pokoju.

17 maja, w 5 rocznicę „Białego Marszu”, jaki odbył się na Rynku Krakowskim w kilka dni po zamachu na Ojca Świętego, w ścianę Kościoła Mariackiego wmurowana została tablica z następującym napisem: „17 maja 1981 roku uczestnicy Białego Marszu, młodzież i cały Kraków, modlili się we Mszy św. odprawionej na tym miejscu o ocalenie życia Ojca Świętego Jana Pawła II. Tę dziękczynną tablicę wmurowano w 1986 roku na znak wdzięczności Bogu i na świadectwo woli pokoju w prawdzie i miłości”.

22 maja, w czasie obrad Sejmu, bezpartyjny poseł Ryszard Bender zwrócił się do ministra Oświaty i wychowania z zapytaniem, czy instrukcja w sprawie kształcenia i wychowania skierowana do nauczycieli i zwracająca uwagę na konieczność przeciwdziałania „obcym ideowo wpływom” rozumie pod tym pojęciem światopogląd chrześcijański? W odpowiedzi przedstawicielka ministerstwa stwier-

dziła, iż za obce ideowo uważa się wszystko to, co szkodzi ustrojowi, w którym żyjemy i co godzi w polską rację stanu.

25 maja, zgodnie z 40-letnią tradycją, przybywa do Piekar Śląskich pielgrzymka mężów i młodzieńców z całej Polski. Do zgromadzonych przemówili zebrani w Piekarach biskupi, m.in. ordynariusz katowicki Damian Zimoń, który w wystąpieniu, wielokrotnie przerywanym oklaskami, przypomniał trudne życie i warunki pracy ludzi Śląska. Stwierdził m.in.: „Z robotnikami trzeba rozmawiać, wysłuchać ich żalów, rozumieć potrzeby. Niestety, wciąż brakuje dialogu w naszym życiu społecznym i obywatelskim. Wyreżyserowane rozmowy z ludźmi pracy w telewizji trudno nazwać dialogiem. Tymczasem problemy nawarstwiają się, rośnie apatia i zniechęcenie”. Bp Zimoń mówił także o rosnącym zagrożeniu ekologicznym na Śląsku, o rosnącej demoralizacji powodowanej brakiem perspektyw życiowych, o trudnościach w prowadzeniu akcji kulturalnej i wydawniczej Kościoła. Kazanie do zebranych wygłosił metropolita krakowski, kard. Franciszek Macharski.

29 maja w całej Polsce odbyły się uroczystości Święta Bożego Ciała. W Warszawie procesję tradycyjnym szlakiem królewskim poprowadził do czterech ołtarzy kard. Józef Glemp. W Krakowie procesja przeszła z katedry na Wawelu na Rynek Krakowski. W Gdańsku ponad 50 tys. osób uczestniczyło w uroczystym przeniesieniu Najświętszego Sakramentu ulicami Starego Miasta.

Podczas uroczystości w Warszawie kard. Józef Glemp wygłosił homilię, w której nawiązał do hasła przyszłorocznego Kongresu Eucharystycznego — „Do końca ich umiłował” i rozwinął problem kształtowania sił Kościoła ku tworzeniu dobra wspólnego w powojennej polskiej rzeczywistości.

1 czerwca w lesie koło Górska, w miejscu, gdzie 19.X.1984 r. uprowadzony został ks. Jerzy Popiełuszko, bp Henryk Muszyński przy licznych udziałach duchowieństwa i wiernych dokonał poświęcenia krzyża.

13 czerwca odbyło się XXXIV posiedzenie Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu.

21 czerwca odbyło się w Warszawie pierwsze posiedzenie Społecznej Rady Prymasowskiej nowej kadencji. Przewodniczącym Rady został prof. Władysław Findeisen.

27 i 28 czerwca obradowała w Gnieźnie 214 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski. W przyjętym komunikacie (na którego opublikowanie bez skrótów cenzura państwowa nie wyraziła zgody), biskupi zwrócili m.in. uwagę na niebezpieczeństwa, jakie będzie niosło wprowadzenie do szkół obowiązkowego przedmiotu nazwanego „religioznawstwem”, zaapelowali o szczególną trzeźwość społeczeństwa w zbliżającym się sierpniu, z troską rozpatrzyli niektóre zagadnienia sytuacji społecznej kraju. Komunikat stwierdza

m.in.: „Liczne grupy społeczne i zawodowe oczekują od władz publicznych stworzenia i rozszerzenia możliwości legalnego działania, niezależnego od partii politycznych. Potrzebne jest wprowadzenie takich rozwiązań społecznych i prawnych, które nie będą powodować politycznych dyskryminacji i przyniosą trwałe rozwiązanie problemu więźniów politycznych. Takie rozwiązania pozwolą uniknąć zaburzeń, konfliktów i napięć społecznych i sprawią, że wszyscy obywatele poczują się równouprawnieni w swojej Ojczyźnie”.

28 i 29 czerwca, po zakończeniu Konferencji Plenarnej Episkopatu, biskupi wzięli udział w zorganizowanych w Gnieźnie i Poznaniu uroczystościach związanych z 20 rocznicą obchodów milenijnych i 30 rocznicą „poznańskiego czerwca”. Obie rocznice stały się najważniejszymi punktami wystąpień Prymasa Polski podczas Mszy św. celebrowanych 28.VI przed katedrą gnieźnieńską i 29.VI na Ostrowiu Tumskim w Poznaniu. Podczas tej ostatniej uroczystości, w której wzięło udział ponad 50 tys. wiernych kard. Józef Glemp podkreślił wagę obchodów milenijnych sprzed dwudziestu lat w kontekście następnego tysiąclecia obecności Kościoła w życiu narodu. Nawiązując natomiast do historycznych wydarzeń z 1956 r. Prymas Polski stwierdził: „Mówimy to nie po to, aby kogokolwiek drażnić [...], ale dlatego, by ukazać ten nurt dziejowy, który obok żądania chleba każe śpiewać «My chcemy Boga» i który nie chce być zwodzony gładkimi słowami”.

30 czerwca „Słowo Pasterskie” do wiernych z okazji 10 rocznicy „Wydarzeń czerwcowych” w Radomiu skierował do wiernych swojej diecezji ordynariusz radomski bp Edward Materski. Stwierdził w nim m.in., iż „żyjąc z Narodem i pragnąc Narodowi służyć, Kościół poszczególnych krajów nie może przemilczać historii”. Dlatego „wspominamy w sposób uprawniony ów protest Radomia sprzed dziesięciu lat i ze czcią myślimy o tych, którzy wówczas odważnie bronili ludzi skrzywdzonych”.

1 lipca Sąd Wojewódzki w Poznaniu wydał wyrok w sprawie przeciwko sprawcom włamania do katedry gnieźnieńskiej oraz ograbienia sarkofagu św. Wojciecha. Trzy osoby skazane zostały na kary po 15 lat więzienia, po 5 mln zł grzywny, 10 lat pozbawienia praw publicznych i utratę mienia, jedna — na karę 12 lat więzienia, 5 mln zł grzywny, 8 lat pozbawienia praw publicznych i utratę mienia.

W czasie toczących się w Warszawie obrad X Zjazdu PZPR kilkakrotnie zabierano głos na temat Kościoła w Polsce. 29.VI gen. Jazuralski stwierdził m.in.: „Trwa okresami trudny, ale — co jest bardzo ważne — nieprzerwany dialog z Kościołem rzymskokatolickim. Polsce jest potrzebne konstruktywne współdziałanie Państwa i Kościoła”. Podczas konferencji prasowej po zakończeniu Zjazdu I sekretarz KC PZPR stwierdził z kolei: „Liczymy na to, że przyjdzie również taki czas, kiedy Kościół w Polsce w pełni uzna realia i włączy się

konstruktywnie w rzeczywistość ustrojową. Kościół katolicki ma odwieczną zasadę nieprzyznawania się do popełnionych przez siebie błędów. My z kolei mamy inny sposób mówienia o naszej przeszłości, doprowadzając niekiedy samokrytykę nawet do wymiarów samobiczowania. Ważne jednak jest to, że Kościół, o swych błędach nie mówiąc, faktycznie po pewnym okresie realnie się do nich przyznaje, zmieniając swą politykę i swe poprzednie stanowisko”.

7 lipca Prymas Polski kard. Józef Glemp i Sekretarz Episkopatu abp Bronisław Dąbrowski udali się na Węgry, by wziąć udział w uroczystościach pogrzebowych Prymasa Węgier kard. László Lekai.

SYTUACJA SPOŁECZNO-EKONOMICZNA: PERSPEKTYWY

Aktualna sytuacja gospodarcza Polski postawiła zarówno społeczeństwo jak i władzę wobec pytania: co dalej? Zarysowane w 1982 r. w trzyletnim planie wychodzenia z kryzysu gospodarcze problemy Polski nie zostały w okresie po wprowadzeniu stanu wojennego rozwiązane. Wskazują na to nie tylko eksperci związani z opozycją i podziemiem, ale także oficjalne enuncjacje władz oraz ekonomistów usytuowanych w oficjalnych instytucjach. Przebieg bardzo krytycznego zjazdu Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w 1985 r. jest tego dowodem.

Ogólnie powtarzana jest głośno teza, iż władze nie wykorzystały niezmiernie dogodnej dla siebie sytuacji stanu wojennego i nie przeprowadziły niezbędnych reform — przede wszystkim gospodarczych, ale także politycznych. Społeczeństwo musi uruchomić wszelkie dostępne mu metody pokojowego nacisku, by reformy te zostały przeprowadzone. Uświadomienie dramatycznej sytuacji gospodarczej nie tylko opiniotwórczym kręgom, które na ogół są tego świadome, ale całemu narodowi, jest konieczne i z tego powodu, iż całe społeczeństwo musi być świadome nie tylko swych praw, ale również obowiązków jak i kosztów ewentualnych reform.

Wydaje się, że została już zarysowana wyraźna paralela między koniecznością ofiar społecznych na rzecz wychodzenia z kryzysu a koniecznością otwarcia politycznego władz.

Należy wprost powiedzieć i władzy, i narodowi, że nie tylko jest źle — czego dowodów dostarczają rozliczne dane — ale co z tego wynika dla decyzji polityczno-gospodarczych.

I

Na przestrzeni ostatniego dziesięciolecia obserwujemy wydatne pogorszenie się pozycji gospodarczej Polski nie tylko na mapie całej Europy, a zatem w stosunku do krajów Zachodu, ale również w stosunku do krajów RWPG. Procesy te są widoczne przy porówna-

niu w zasadzie wszystkich najważniejszych wskaźników obrazujących pozycję gospodarczą danego kraju. Na ostatniej, lub jednej z ostatnich pozycji w stosunku do naszych sąsiadów z tej sfery Europy, plasuje nas porównanie: dynamiki wzrostu dochodu narodowego, dynamiki produkcji przemysłowej, dynamiki konsumpcji i stopnia niewykorzystania potencjału produkcyjnego, a także tempa pogłębiania się stanu zadłużenia polskiej gospodarki, czy wreszcie stanu zagrożenia ekologicznego.

Należy przy tym zauważyć, iż dzieje się to na tle dodatkowo trudnej sytuacji gospodarczej całego bloku, co ogranicza nasze możliwości otrzymania realnej pomocy z tego kierunku (np. wzrost dostaw surowców podstawowych — ropy naftowej czy bawełny z ZSRR — według informacji Komisji Planowania — nie nastąpi). Jednocześnie stan zadłużenia wobec krajów RWPG wynosi ponad 5 mld rubli i możliwości spłaty przewiduje się dopiero po roku 1990. Trzeba dodać, iż sami eksperci rządowi nie kryją, że zadłużenie to powstało w ostatnich latach przede wszystkim dzięki niesprawnym strukturom handlu zagranicznego, ogólnie złej strukturze importu oraz niekorzystnym zmianom w handlu zagranicznym w latach 1979-1984 r.

Jako końcowy, a jakże wymowny, przykład naszej złej pozycji wobec krajów Europy, a w tym RWPG wymienia się, iż w Polsce poza sferą produkcji (a zatem w usługach, co świadczy o poziomie ogólnego rozwoju i możliwościach zaspokojenia potrzeb społecznych) pracuje ok. 16% zawodowo czynnej ludności i liczba ta nie zmienia się od kilkunastu lat, co stawia nas na przedostatnim (przed Rumunią) miejscu w Europie. Porównawczo — w Danii, Holandii, Szwecji, RFN liczba ta przekracza 40%, w Portugalii — 21,5%.

W ślad za pogorszeniem się pozycji gospodarczej kraju w stosunku do partnerów RWPG, osłabia się jego pozycja polityczna. Dotyczy to zresztą nie tylko jego pozycji w stosunku do Zachodu, ale również w ramach bloku.

Wszyscy myślący Polacy muszą być żywotnie zainteresowani, by tym procesom położyć kres. Tymczasem okres po wprowadzeniu stanu wojennego spychał Polskę systematycznie na pozycje boczne politycznie. Poza — oczywiście przecież, a również przez władze polskie oczekiwaną — reakcją krajów demokratycznych na wprowadzenie stanu wojennego, doszły do tego w okresie późniejszym i do dnia dzisiejszego następujące błędy w polityce zagranicznej, a właściwie zupełny jej brak tak w stosunku do USA jak i RFN, Francji czy W. Brytanii. W rezultacie poza żądaniem zniesienia sankcji [...] — nie zaproponowano Zachodowi żadnego posunięcia uwiarygodniającego naszą pozycję gospodarczą jako dłużnika (nieprzeprowadzenie reformy, brak stabilizacji waluty, niepodejmowanie dyskusji gospodar-

czej z ośrodkami niezależnymi, w tym z Kościołem — przykład Fundacji Rolniczej).

II

Zarówno oficjalne jak i niezależne enuncjacje i publikacje (w tym głosy członków rządu) są zgodne co do czekających Polskę trudnych przeobrażeń gospodarczo-społecznych. Nb. mogłoby to być dogodnie pole do dyskusji ogólnospołecznej. W roku 1985 na łamach „Przeglądu Katolickiego” została wysunięta propozycja utworzenia ośrodka dyskusyjno-doradczego poświęcającego pracę nad szukaniem formuł wyjścia z kryzysu i uwiarygodniającego je. Ośrodek musiałby się składać z rządowych jak i niezależnych ekspertów gospodarczych. Propozycja ta nie została w żadnej mierze przez ośrodki władzy podjęta. Nie należy jednak o niej zapominać.

Czekające nas przeobrażenia obejmują następujące, najpilniejsze i najważniejsze tematy:

1) Wydobywanie kraju z kryzysu zadłużeniowego (głównie wobec krajów kapitalistycznych, ale również i wobec RWPG, głównie ZSRR) wymaga radykalnego wzrostu eksportu i ograniczenia wzrostu konsumpcji.

Na początku 1986 r. zadłużenie, wg danych GUS, wynosiło 29,5 mld dol. USA w stosunku do Zachodu oraz ok. 5 mld rubli w stosunku do RWPG. Roczna wysokość odsetek sięga 2,7—3 mld dol. W roku 1985 pogorszyła się sytuacja finansowa Polski — nie został wykonany plan eksportu do państw kapitalistycznych o 11 proc. Pogarsza się struktura eksportu, wzrasta udział materiałów i surowców — kosztem wyrobów przetworzonych, niekonkurencyjnych na wymagających rynkach światowych. Prezes GUS określił fakt niewykonania od lat trzech planu eksportu jako alarmujący. W rezultacie plany rządowe (np. na następną pięcioletkę) nie wymieniają w ogóle możliwości spłaty zadłużenia, a pod koniec 1985 r. doszło do sytuacji braku dewiz na spłatę odsetek (ok. 0,5 mld dol).

Władze twierdzą, iż potrzebują ok. 4-5 mld dol. dodatkowych kredytów na import materiałów i części zamiennych, by gospodarka ruszyła. Jednocześnie prowadzi się ciągłe negocjacje nad odroczeniem spłat. Dotychczas udało się przełożyć 77 proc. całości spłat średnio- i długoterminowych kredytów. 41 proc. wszystkich kredytów płatnych będzie po 1989 roku, a 1,6 mld dol. nadal zalega, gdyż nie uzgodniono nowych terminów ich spłat. Odkładanie spłat jest jedynie przeciąganiem w czasie nie rozstrzygniętego problemu. Jest to ponadto kosztowna metoda postępowania: przełożenie spłat 12 mld dol. o 5 lat kosztuje Polskę 1 mld dol. rocznie, co stanowi 1/6 eksportu do

KK. Wg opinii wiedeńskiego Instytutu Gospodarki Międzynarodowej warunkiem osiągnięcia zewnętrznej równowagi przez Polskę do roku 2000 jest redukcja importu o dalsze 30 proc., co uznane jest za rzecz niemożliwą, lub przełożenie przez Zachód spłat rat przypadających na 1988 r. z jednoczesnym zredukowaniem oprocentowania do 7 proc. do 1990 r. Subwencja stopy procentowej o 3 proc. miałaby identyczny efekt jak odpisanie 10 mld dol. zadłużenia. Obydwa wyjścia są mało prawdopodobne, nie likwidują też podstawowych przyczyn systemowych kolejnych kryzysów, a nadto nie obciążają społeczeństwa (eksport musi nadal wzrastać, *muszą wzrastać związane z tym ofiary społeczeństwa*).

2) Opanowywanie procesów inflacyjnych (inflacji jawnej i zamieszonej) oraz przywracanie równowagi wewnętrznej wymaga bolesnych procesów adaptacyjnych i ograniczenia wzrostu płac. Niezbędne są dalsze, choć w tym przypadku już celowe, podwyżki cen. Musi nastąpić ograniczenie nieefektywnych inwestycji, eliminowanie dotacji dla nieefektywnych produkcji.

W roku 1985 przyrost dochodów ludności, które nie mają pokrycia w towarach i usługach, wyniósł 650—700 mld zł, a zatem sięgnął pułapu z początku 1982 r. Władze po likwidacji „wentylów niezadowolenia społecznego” — w postaci niezależnej działalności zawodowej i politycznej — okazują się słabe wobec nacisków płacowych pracowników. Ten wysoki nawis nie spowodował na razie nacisku na rynek, lecz w każdej chwili może runąć w postaci „paniki sklepowej”. W tym momencie stanowi on inflację zawieszoną. Oznacza to nieuchronność wzrostu cen w 1986 r. o ok. 20 proc.

W roku 1985 dopłaty do produkcji nierentownej wyniosły ok. 1200 mld zł. Kwotę tę dostarczały budżetowi państwa w największym stopniu zakłady przemysłu spirytusowego, rafineryjnego i samochodowego (najwyższy zysk). Najwyżej dotowane były ceny węgla, wyrobów mleczarskich, usług mieszkaniowych, przetworów zbożowych, transportu osobowego kolejną.

Z tego zestawienia widać skalę *ofiary społeczeństwa* przy próbie opanowywania inflacji drogą blokady płac i wzrostu cen.

3) Ograniczenie postępujących procesów dekapitalizacji majątku produkcyjnego.

Stopień zużycia maszyn i urządzeń w przemyśle wynosi 60 proc., a w budownictwie 69 proc. 65 proc. branż przemysłowych legitymuje się zużyciem powyżej średniej, obejmując połowę wartości maszyn zainstalowanych w zakładach przemysłowych kraju. Powyżej 70 proc. zużycie występuje w najważniejszych gałęziach: elektronicznej, tworzyw sztucznych, informatyce itp.

Wpływa to na produktywność majątku (wartości produkcji wytworzonej w ciągu roku przez jednostkę produkcyjnego majątku trwałego) — w 1984 r. wynosiła ona 65 proc. stanu z 1974 r.

Ograniczenie dekapitalizacji wymaga inwestycji krajowych i nowego importu inwestycyjnego. Ogranicza to możliwość wzrostu konsumpcji, a zatem wymaga *poniesienia ofiar przez społeczeństwo*.

4) Nieuchronne jest zmniejszenie chłonności produkcji. Chodzi zarówno o energo-, surowco- jak i majątkochłonności.

W przypadku zużycia węgla kamiennego i brunatnego, energii elektrycznej, nawozów sztucznych, cementu, miedzi i papieru na wytworzenie jednostki dochodu narodowego — materiałochłonność wzrasta średnio o 10 proc. rocznie. Materiałochłonność jest 3 razy wyższa niż w Europie Zachodniej. Przykład: jedna tona wyrobów hutniczych sprowadzanych do Polski kosztuje 939 dolarów — eksportowanych zaś 202 dol., dodatkowo do produkcji jednej tony zużycy dwukrotnie więcej energii.

Komisja Planowania zakłada na lata 1986-1990 przyrost dochodu narodowego i produkcji materialnej rządu 21-26 proc. Będzie to możliwe jedynie po obniżeniu energo- i materiałochłonności całej gospodarki o 10-13 proc.

Zmniejszenie chłonności wymaga zaś ograniczenia rozpoczętych w latach 70-tych, a kontynuowanych inwestycji nieefektywnych, np. rozbudowy nierentownych kopalń, hut. Jednocześnie należy przystąpić do modernizacji produkcji wysoko przetworzonej oraz rozbudowy usług. Te procesy adaptacyjne, zanim dadzą efekty, wymagają poważnych nakładów ograniczających wzrost konsumpcji — a zatem *wymagają ofiar społeczeństwa*.

5) Poprawę efektywności gospodarowania wiązać należy z wdrożeniem pełnej reformy gospodarczej. To zaś wiąże się z koniecznością likwidowania produkcji nierentownej, wprowadzeniem reguł tak zwanego „twardego finansowania” i innych bolesnych procesów adaptacyjnych.

To wymaga ofiar społeczeństwa.

Reasumując: wydźwignięcie polskiej gospodarki wymaga gotowości społeczeństwa do ponoszenia ofiar. Tego nie da się osiągnąć bez politycznego otwarcia ze strony władz. Najwyraźniej widoczne jest to przy omawianiu problemu reformy gospodarczej: reforma oznaczać musi odpolitycznienie gospodarki (rezygnacja z działalności i wpływu organizacji partyjnej na terenie zakładu, odejście od nomenklatury).

III

Poglądy społeczeństwa na własną sytuację materialną oraz ogólną sytuację gospodarczą wskazują na zmniejszający się z mie-

siąca na miesiąc margines manewru władz, na którym decyzje niepopularne nie wywołują niekorzystnych reakcji społecznych. Wg badań Centrum Badania Opinii Społecznej od października 1985 r. do grudnia 1985 oceny sytuacji materialnej rodziny w ocenach badanych przesunęły się w kierunku „złej, bardzo złej, raczej złej, przeciętnej” i w rezultacie połowa dorosłego społeczeństwa określa sytuację materialną swojej rodziny jako średnią, przeciętną, a jedna trzecia jako złą.

Sumując: ponad 80 proc. społeczeństwa żyje w poczuciu niepewności, choć w różnym nasileniu i patrząc w przyszłość oczekuje poprawy (32 proc.) czy przynajmniej utrzymania dzisiejszego standardu (49 proc.).

Trudno sobie wyobrazić, by w tej sytuacji — bez niezbędnego kredytu zaufania politycznego — rząd był w stanie wymusić niepopularne reformy bez spowodowania protestu społecznego. Do tego są potrzebne daleko idące przemiany polityczne autentycznie angażujące społeczeństwo w życie gospodarcze i wzmacniające stopień odpowiedzialności za sprawy kraju.

Tym bardziej że 52,8 proc. ludności miejskiej (51 proc. robotników) wyraziło przekonanie, że ceny artykułów powszechnego użytku nigdy już nie będą w Polsce stałe. Wobec istniejącej skali inflacji — jest to zarazem wyrażenie votum protestu wobec polityki gospodarczej, a szerzej i niewiary wobec możliwości systemu gospodarczego, który by powodował inne działania przeciw kryzysowi niż przy pomocy kolejnych podwyżek (jako „złą” oceniało sytuację gospodarczą w grudniu 1985 — 46 proc. społeczeństwa, wobec 38,2 proc. w grudniu 1984).

Brak politycznego porozumienia oznacza dzisiaj:

— brak demokratyzacji procesów podejmowania decyzji makro i mikro,

— brak udziału bezpartyjnych w obsadzaniu stanowisk kierowniczych,

— brak reprezentatywnych i wiarygodnych dla społeczeństwa środowisk opiniotwórczych,

— brak wiarygodnego dla pracowników przedstawicielstwa pracowniczego (związków zawodowych).

Stosowanie przemocy nie rozwiąże żadnego z poruszanych wyżej problemów [...]. Brak chęci i możliwości dojścia do porozumienia z własnym społeczeństwem oraz trwający stan „cichej wojny podjazdowej” z jedyną wiarygodną i oficjalnie działającą instytucją Kościoła katolickiego jest odbierany na Zachodzie jako potencjalna przyczyna kolejnego załamania politycznego — a co za tym idzie możliwość potencjalna kolejnej zmiany polityki gospodarczej państwa.

SYTUACJA SPOŁECZNO-EKONOMICZNA: PERSPEKTYWY

Stan zagrożenia gospodarczego oraz wzajemną zależność szans wyjścia z kryzysu i związanych z tym ofiar należy uzmysłwić zarówno władzy jak i społeczeństwu.

Warszawa, 15 lutego 1986 r.

Materiał opracowany przez grono doradców ekonomicznych Sekretariatu Episkopatu Polski i przekazany Konferencji Plenarnej E.P.

REDAKCJA

Patologie społeczne

Antoni Bielewicz

NARKOMANIA W POLSCE, WCZORAJ I DZIŚ

Czytając polską prasę, oglądając telewizję czy słuchając radia można odnieść wrażenie, że w 1980 roku, jak przysłowiowy „grom z jasnego nieba”, spadła na Polskę kolejna plaga — „narkomania”. Według danych Archiwum Ośrodka Informacji Prasowej przy Polskim Radio, w latach 1970-1980 ukazało się w prasie tylko 40 informacji o tym zjawisku. Większość spośród nich była napisana w latach 1971-1973. Począwszy od 1974 roku ukazywało się rocznie jeden, dwa artykuły. Najbardziej charakterystyczny dla ówczesnej polityki informacyjnej był rok 1979, w którym nie opublikowano ani jednego artykułu na ten temat.

Można przypuszczać, że w okresie tym, w Polsce, niewielu już było ludzi, którzy nie słyszeli o narkomanii. W prasie jednak panowała sterylna wręcz cisza. Trudno przypuszczać, aby sytuacja ta była wynikiem ignorancji czy indolencji dziennikarzy.

Narkomania to bardzo widowiskowy, dlatego też bardzo „prasowy” temat. Należy więc sądzić, że niejednen dziennik chciał i z pewnością próbował go „ruszyć”.

Postawa prasy wobec tego zjawiska całkowicie neglizuje jej rolę w istniejącym systemie politycznym. Środki masowego przekazu nie są okiem i uchem opinii publicznej, jak to jest w wielu krajach, ale pełnią funkcję swoistego knebla w ustach społeczeństwa, utrudniającego mu wyartykułowanie swoich problemów i bolączek.

Narkomania — to zjawisko w Polsce znane już od dość dawna. Jego historia liczy co najmniej kilkadziesiąt lat.

Zjawisko narkomanii w okresie przedwojennym

W okresie przedwojennym narkomania nie stanowiła problemu społecznego, niemniej zjawisko to było przedmiotem zainteresowania zarówno opinii publicznej, jak i czynników państwowych. Według danych doc. W. Łuniewskiego, dyrektora szpitala psychiatrycznego w Tworkach k/Warszawy w 1928 r. w całym kraju było hospitalizowanych 85 narkomanów. W 5 lat później liczba ich wzrasta do 295, czyli blisko trzy i półkrotnie (patrz tab. nr 1).

W świetle oceny przedwojennego badacza tych zagadnień I. Firstenberga (1936) „stały wzrost liczby pacjentów-narkomanów może być tylko częściowo przypisany wzrostowi ogólnej liczby narkomanów w Polsce; wzrost ten prawdopodobnie istnieje, zwłaszcza jeżeli chodzi o kokainistów, obok tego wywiera jednak swój wpływ niewątpliwie także i drugi czynnik, który coraz silniej daje się odczuwać: mianowicie wielu narkomanów — głównie spośród morfinistów — dla których staje się kwestią coraz trudniejszą zdobycie narkotyku na drodze tzw. «legalnej», to jest na podstawie autentycznych recept, a którzy nie decydują się z jakichkolwiek względów na ich fałszowanie — udają się z konieczności sami do zakładów, celem przeprowadzenia kuracji odwykowej. Przypuszczenia te potwierdzają wyraźnie sprawozdania, ilustrujące rozmiary sprzedaży narkotyków w aptekach (patrz tab. nr 2 — A. B.) oraz informacje, uzyskane przez nas ze środowiska narkomanów”.

Tabela nr 1. *Narkomani hospitalizowani w latach 1928—1933.*

LATA	lb.	%
1928 ¹⁾	85	100,0
1929 ¹⁾	109	128,0
1930 ¹⁾	131	154,0
1931 ¹⁾	129	151,4
1932 ²⁾	187	220,0
1933 ²⁾	295	347,0

źródło: ¹⁾ — W. ŁUNIEWSKI, „W sprawie liczby narkomanów” w: „Rocznik Psychjatryczny” T. XXI, 1933 r.

²⁾ — J. GALLUS, „Stan szpitali psychiatrycznych... w Polsce w okresie 1930 do 1933” w: „Nowiny Psychjatryczne” zeszyt I, 1935 r.

W pięcioleciu 1929-1933 obrót legalny morfiny skurczył się ponad dwukrotnie, a kokainy — blisko trzy i półkrotnie. W I połowie lat trzydziestych roczna sprzedaż morfiny kształtowała się na poziomie 75—80 kg; natomiast kokainy i pantoponu była zdecydowanie mniejsza.

Tabela nr 2. Sprzedaż (legalna) morfiny i kokainy w Polsce w latach 1929—1933 (w kg na 1 mln ludności).

	LATA				
	1929	1930	1931	1932	1933
<i>morfina</i>	3,91	2,99	1,87	2,49	1,84
<i>kokaina</i>	1,38	1,82	1,31	1,24	0,40

źródło: Sprawozdania Rządu Polskiego złożone Opiumowej Komisji Doradczej Ligi Narodów i opublikowane przez Komisję w czerwcu 1935 r. (Druk Ligi Nar. 1935, XI. 4), za: I. Firstenberg (1936).

Stałe zmniejszanie się sprzedaży podstawowych narkotyków było także rezultatem wprowadzenia, na początku lat trzydziestych, szeregu ograniczeń w ich ordynowaniu i dystrybucji.

W tej sytuacji coraz większego znaczenia począł nabierać czarny rynek, który był zaopatrywany przede wszystkim poprzez przemysł. Największą aferą przemytniczą w tym czasie było przemycenie, przez zawodowego handlarza, 3 kg heroiny w październiku 1933 r. Według oceny przedwojennych badaczy zjawiska narkomanii liczba narkomanów, w pierwszej połowie lat trzydziestych, przekraczała 5 tys. osób (Firstenberg, 1936). Mowa tutaj tylko o narkomanach *sensu stricto*, a więc morfinistach, kokainistach *etc.*

W późniejszym okresie rozmiary tego społecznego fenomenu uległy pewnym ograniczeniom.

Nie dysponujemy informacjami o strukturze społeczno-zawodowej ówczesnych narkomanów. Nie wiemy nawet, czy takie badania miały przed wojną miejsce. Pewne światło na tę problematykę rzucają obserwacje Firstenberga (1936), który objął nimi narkomanów — sprawców przestępstw bezpośrednio związanych z ich nałogiem, bądź też narkomanów występujących jako świadkowie w tych procesach. Badania dotyczyły spraw, które były przedmiotem dochodzenia prowadzonego przez stołeczną prokuraturę w latach 1932—1936. W okresie tym przed sądem stanęło — już to w charakterze oskarżonego, już to świadka — ogółem 91 narkomanów. Wszyscy oni mieszkali *tempore criminis* w stolicy, bądź w najbliższej jej okolicy.

Blisko 3/4 ogółu tej grupy narkomanów — to mężczyźni. Najliczniej reprezentowaną podgrupą były osoby w wieku 30-40 lat. Ich udział w całej badanej populacji przekraczał 50%. W sumie narkomani w wieku powyżej 30 lat tworzyli blisko 85 procentową frakcję. Nastolatków reprezentowała tylko 1 osoba — 15-letnia prostytutka.

Biorąc pod uwagę wyniki tych badań, można powiedzieć, że przed wojną narkomania (morfinizm, kokainizm *etc.*) była zjawiskiem, które prawie w ogóle nie występowało wśród młodzieży.

Najliczniejszą grupę stanowili urzędnicy (prywatni, państwowi i samorządowi). Ich udział w całej badanej populacji sięgał 30%. Drugą, pod względem liczebności, kategorią społeczno-zawodową byli rzemieślnicy i kupcy — 13%; trzecią przedstawiciele zawodów medycznych (farmaceuci, lekarze, felczerzy, pielęgniarki, akuszerki) — 9%. Robotnicy reprezentowani byli tylko przez 2 osoby.

Nieco liczniejsze przedstawicielstwo miały prostytutki — 5 osób. Zawodami artystycznymi legitymowało się 4 narkomanów. Natomiast wielką finansjerę reprezentował 1 bankier.

Według autora tych badań przedstawiona struktura społeczno-zawodowa jest nieco skrzywiona. Jego zdaniem zbyt mało w badanej populacji znalazło się przedstawicieli „ludzi zamożnych, cyganerii artystycznej, wojskowych oraz lekarzy i zawodów pokrewnych” (Firstenberg, 1936). Z zeznań bowiem świadków w głośnym w tym okresie procesie jednego z warszawskich aptekarzy wynika, że po odbiór narkotyków przychodzili „różni ludzie... również oficerowie w mundurach”. Podobnego zdania są także Szulc (1934) i Łuniewski (1934), którzy twierdzą, że zjawisko narkomanii było dość rozpowszechnione w ówczesnym korpusie oficerskim, zwłaszcza lotnictwa i marynarki.

Nałóg wielu morfinistów, zwłaszcza mężczyzn, był wynikiem zbyt liberalnego ordynowania morfiny jako środka usmierzającego bóle. Szczególnie często miało to miejsce w szpitalach wojskowych w czasie wojny. Symptomatyczny jest tutaj przypadek jednego narkomana, byłego oficera armii rosyjskiej. Otóż w 1915 r. został on ciężko ranny w rękę. Jako syna generała, w drodze protekcji, umieszczono go w szpitalu wojskowym w Carskim Siole. Starszą siostrą w tym szpitalu była sama caryca, która z tej racji często odwiedzała tę luksusową placówkę. Kierownictwo szpitala, zabezpieczając się przed jękami i narzekaniami chorych, serwowało im morfinę. Czyniąc to często i w dużych dawkach.

Tak więc narkomania tego eks-oficera i należy przypuszczać, że wielu innych, to swoiste „echo wojny”.

Według Firstenberga (1936) „morfiniści to przede wszystkim nieszczęśliwy wykojeniec życiowy; to człowiek przeważnie niezamożny, który się nabaławił swego nałogu przypadkiem, w czasie choroby, i następnie nałóg ten ciągnie za sobą przez szereg lat, nie mogąc się go pozbyć”.

Inna droga do nałogu była kokainistów i amatorów opium. Inny też skład socjalny tej grupy narkomanów.

Jak píše Firstenberg (1936): „Kokainiści... to najczęściej ludzie dobrze sytuowani, którzy zwykle z narkotykiem zetknęli się po raz pierwszy dobrowolnie, pragnąc zaznać nieznanych wrażeń; pomiędzy

kokainistami trafia się dość dużo rozmaitych zbroczeń. Ten sam «głód wrażeń» dostarcza klientom palarniom opium».

Z relacji współczesnych wynika, że w latach trzydziestych istniało w Warszawie szereg klubów kokainistów, których członkowie tworzyli rodzaj „sekty”, o dużym poczuciu wewnętrznej solidarności. Dysponowali oni własnymi lokalami nocnymi, giełdami itp.

Seanse narkotyczne kokainistów były dość barwne. Oto opis jednego z nich: Na stoliku rozsypano kilka gramów kokainy, którą następnie wszyscy jednocześnie wachali; było to połączone... z piciem wódki w dużych ilościach oraz z wybrykami natury seksualnej; seanse takie trwały nieraz całą noc, przyczem posyłano parokrotnie po świeży zapas kokainy” (Firstenberg 1936).

Jedną z barier utrudniających rozwój zjawiska narkomanii (w postaci morfinizmu, kokainizmu, heroinizmu itp.) była m.in. wysoka cena tych specyfików. Jeden gram morfiny kosztował w obiegu oficjalnym 4,5 zł, natomiast na czarnym rynku — do 20 zł.

Przed wojną narkomania nie stanowiła poważniejszego problemu społecznego. Można przypuszczać, że sytuacja ta była między innymi wynikiem aktywnej postawy wobec tego zjawiska tak ze strony państwa, jak i społeczeństwa. Jak to ujął jeden z ówczesnych badaczy tego fenomenu społecznego, „okoliczność, iż liczba narkomanów w Polsce jest mniejsza niż w Egipcie i nie sięga kilkudziesięciu procent ludności, jak w Chinach, nie uprawnia nas bynajmniej do optymizmu, ani nie upoważnia do zmniejszenia czujności na tym odcinku. Byłoby niepowetowanym błędem, gdybyśmy chcieli rozpocząć walkę z tym niebezpieczeństwem dopiero wówczas, gdy stanie się ono bardzo groźne i gdy fala narkomanii przybierze niepokojące rozmiary” (Firstenberg — 1936).

Antycypowanie zagrożenia i podejmowanie działań wyprzedzających stanowiło zdaje się zasadę ówczesnych władz państwowych.

Już w kilka lat po odzyskaniu niepodległości, 22 czerwca 1923 r., Sejm uchwala ustawę „w przedmiocie substancyj i przetworów odurzających”. Ustawa ta stworzyła podwaliny pod polskie prawo antynarkotyczne. W latach 1928—1934 wydano szereg przepisów wykonawczych regulujących w sposób szczegółowy sferę produkcji i obiegu narkotyków oraz zrównanego z nimi eteru etylowego. Impulsem do podjęcia prac legislacyjnych w tej dziedzinie było przystąpienie Polski, w 1923 r. do konwencji haskiej z 23 stycznia 1912 r. wprowadzającej po raz pierwszy w historii międzynarodową kontrolę handlu niektórymi narkotykami.

W 1935 r. Minister Sprawiedliwości wydaje okólnik „W sprawie ścigania przestępstw związanych z narkomanią”, w którym uczyła prokuratury okręgowe i sądy grodzkie na tego rodzaju działalność przestępczą i proponuje pewne konkretne rozwiązania organizacyjne.

Na niebezpieczeństwa zagrażające ze strony narkomanii wskazywały również niektóre towarzystwa naukowe. W listopadzie 1933 r. Warszawskie Towarzystwo Lekarskie poświęca temu zagadnieniu cykl czterech posiedzeń, na których wygłoszono 13 zasadniczych referatów. Na początku lat trzydziestych założono też „Polski Komitet do spraw narkotyków i zapobiegania narkomanii”. Skupiał on lekarzy, urzędników Departamentu Zdrowia, prawników i działaczy społecznych. Komitet stanowił swoiste forum dyskusyjne, na którym poszukiwano skutecznych rozwiązań profilaktycznych. Był on także animatorem szeregu akcji propagandowych z tego zakresu. Stowarzyszenie to pełniło również rolę grupy nacisku, której zadaniem było stymulowanie poczynań rządu w tym obszarze życia zbiorowego. Między innymi działalność Komitetu zawdzięcza się, że współpraca pomiędzy państwem a społeczeństwem w tej dziedzinie układała się bardzo harmonijnie przez całe międzywojenne dwudziestolecie. Stanowiła ona skuteczną tamę powstrzymującą rozwój narkomanii w tym okresie.

Zjawisko narkomanii w okresie powojennym

Rozwój zjawiska narkomanii w powojennym czterdziestolecu można podzielić na cztery okresy.

1. I okres — problem medyczny.

Do drugiej połowy lat sześćdziesiątych zjawisko to miało ograniczone rozmiary. W poradniach zdrowia psychicznego średnio leczyło się około 400, a w szpitalach psychiatrycznych — około 150 osób. Przy czym należy pamiętać, że część pacjentów jest uwzględniana w obu tych statystykach jednocześnie. Można przypuszczać, że średnia roczna liczba pacjentów w obu typach leczenia nie przekraczała wówczas 480 osób. Na niewielkie rozmiary zjawiska nadużywania leków wskazują pośrednio również statystyki milicyjne. W 1967 r. zanotowano w kraju tylko 9 przestępstw mających bezpośredni związek z narkomanią (dochodzenie z ustawy z 8.01.1951 r.) (Wiśłocka, 72). Ówcześni narkomani wywodzili się ze specyficznych środowisk. Byli to głównie przedstawiciele zawodów medycznych (lekarze, farmaceuci, pielęgniarki *etc.*), a więc osoby mające stosunkowo łatwy dostęp do środków odurzających. Przeszło 90% wszystkich morfinistów zatrudnione było w służbie zdrowia (Czapów, 76). Uzależnienie znacznego odsetka narkomanów było spowodowane względami medycznymi. Poprzedzała je zwykle jakaś poważna choroba somatyczna. Najczęściej używanymi w tym czasie środkami były klasyczne narkotyki (morfina, kokaina) oraz leki uspokajające (glimid, tardyl *etc.*), bądź pobudzające (afetaminy).

W tym okresie trudno jeszcze mówić o narkomanii jako o zjawisku subkulturowym. Jest to głównie problem medyczny. Większość przyjmujących środki odurzające to osoby już uzależnione. Nadużywanie leków jako zachowanie dewiacyjne dotyczyło niewielkiej grupy osób. Narkomani ówcześni nie tworzą zwartych grup o wspólnej ideologii, specyficznej symbolice czy języku. Zażywanie środków odurzających w większości zdarzeń nie przyjmuje form zachowania społecznego, a raczej aktu jednostkowego.

2. II okres — początki subkultury

Pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych obserwujemy gwałtowny wzrost rozpowszechnienia zjawiska nadużywania leków. Wskazują na to zarówno statystyki medyczne, milicyjne, jak i badania socjologiczne.

W latach 1969-1973 miał miejsce ponad pięciokrotny wzrost liczby pacjentów, leczonych z powodu uzależnienia od leków, w poradniach zdrowia psychicznego i ponad trzykrotny — w szpitalach psychiatrycznych.

W 1972 roku, w poradniach zdrowia psychicznego leczyło się około 3150, a w szpitalach psychiatrycznych około 600 pacjentów. W następnym roku liczba osób hospitalizowanych wzrosła nawet do blisko 700. Wskaźnik chorobowości ujawnionej liczony w oparciu o statystyki poradni zdrowia psychicznego wzrasta z 1,5 w 1968 r., do 9,4 w 1972 r. Równie gwałtownie rośnie wskaźnik zapadalności — z 0,3 w 1968 r., do 3,5 w 1972 r. Wzrasta, w tym okresie także przestępczość bezpośrednio związana z narkomanią. Podczas gdy jeszcze w 1967 r. nie stwierdzono ani jednego przestępstwa polegającego na udzielaniu bez uprawnień środków odurzających (art. 161 kk) lub fałszowaniu recept (art. 265 § 1 kk), to w pięć lat później zanotowano odpowiednio — 105 i 417 takich czynów (Ostrowicz, 77). W 1977 r., na terenie całego kraju, zarejestrowanych było w statystykach milicyjnych ponad 3000 osób „przyjmujących środki odurzające” (Ślusarczyk 82). Z badań socjologicznych (Latoszek, 74) przeprowadzonych w 1972 r. wśród uczniów liceów ogólnokształcących, techników i zasadniczych szkół zawodowych Trójmiasta wynika, że 8,3% respondentów miało kontakt ze środkami odurzającymi. Z tego około 45% badanych — sporadyczny (tj. jednokrotnie lub dwukrotnie).

Według autorów odsetek ten stanowi „dolną granicę częstości przypadków” narkotyzowania się w zbiorowości młodzieży szkolnej Trójmiasta (Latoszek, 74).

Podobne badania przeprowadzone wśród uczniów szkół średnich Wrocławia wykazały, że 7% ankietowanej młodzieży brało co najmniej raz w życiu środek odurzający (Grabowski, Gadwod-Sikorska, 77).

Z kolei badania przeprowadzone w Szczecinie, w środowisku

młodzieży ze szkół podstawowych oraz średnich ogólnokształcących, technicznych i artystycznych wskazują, że środki odurzające używało 5,7% respondentów (Szakowski, 1974).

Połowa spośród nich przyjęła środek tylko jeden raz.

Badania zrealizowane w 1972 r. wśród tysiąca uczniów łódzkich szkół podstawowych, zawodowych i średnich wykazały, że 3,4% młodzieży używało środków odurzających (Korczyk, 82). Według obliczeń Hanauska (76) wielkość populacji zagrożonej nałogiem (obejmującej osoby biorące regularnie środki odurzające) i już uzależnionej można szacować w 1972 r. na około 30 tys. osób. Natomiast populacji, która tylko raz zetknęła się z narkotykami, na 90—150 tys. Z tego wynika, że liczbę osób mających jakiegokolwiek doświadczenia z narkotykami można szacować na 120—180 tys. Naukowcy z Komitetu Badań i Prognoz przy Prezydium PAN obliczyli, że liczba młodzieży (poniżej 20 lat) uzależnionej od leków nie przekraczała, w latach 1973—1974, 800 osób (Grabowski, Godwod-Sikorska), a starszej (powyżej 20 lat) — 2000 (Mianowska-Porada, 81). Z kolei Piotrowski (77), liczebność pierwszej grupy młodzieży szacuje na 450—600 osób. Według niektórych badaczy (Hanausek, 76), rozmiary zjawiska narkomanii w tym okresie w Polsce były mniej więcej takie jak we Francji w latach 1967, 1968.

W omawianym okresie narkomania zmienia też swój charakter — staje się zjawiskiem subkulturowym. Podłożem, na którym rozwija się, są młodzieżowe ruchy kontestacyjne.

Lata sześćdziesiąte na Zachodzie to okres rewolty i buntów młodzieży, który najczęściej określany jest mianem czasu kontrkultury i kontestacji. Szczyt natężenia tych ruchów przypada na drugą połowę tej dekady. W tym okresie obejmują już one całe Stany Zjednoczone, większość krajów Europy Zachodniej i niektóre państwa Ameryki Łacińskiej. Rewolta młodego pokolenia dotyczy różnych płaszczyzn życia zbiorowego. Na płaszczyźnie społecznej okres ten zaznacza się całkowitym odrzuceniem obowiązujących standardów, lansowaniem nowych wzorów życia, działaniem na rzecz budowania społeczeństwa alternatywnego (negacja konsumpcjonizmu, pełna samorządność, wolność seksualna itp.).

W 1964 roku, w Kalifornii, powstają pierwsze grupy hippies. Atrakcyjna ideologia tego ruchu (negacja zastanej kultury i cywilizacji, sprzeciw wobec przemocy, pełna samorządność, wolność seksualna itp.) sprawia, że w krótkim czasie zyskuje on dużą popularność. W parę miesięcy później komuny hippies można spotkać już w całych Stanach Zjednoczonych, a także w większości krajów Europy Zachodniej. Hippiesi, jak żaden inny ruch kontestującej młodzieży, ulegli fascynacji kulturą Dalekiego Wschodu. Znajdowała ona swój wyraz zarówno w ich ubiorze, sposobie noszenia się, formach życia zbiorowego, jak również w tworzonej poezji i muzyce,

manifestowanej filozofii życia, a także w wysokim miejscu narkotyów w wyznawanej hierarchii wartości. Narkotyk należał do naczelných wartości tego ruchu. Przyjmowanie narkotyków było formą protestu przeciwko zastanemu społeczeństwu.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych również Polska staje się widownią młodzieżowych ruchów kontestacyjnych. Kontrkultura w Polsce przybiera podobne formy jak na Zachodzie z tym, że nie obejmuje tak szerokich kręgów młodzieży.

Pojawiają się hippiesi. Trudno dokładnie określić ich liczebność. Według niektórych źródeł (Kozłowski, 72), liczbę czynnych hippiesów można szacować, w tym okresie, na około 50 tys. Hippiesi polscy reprezentowali podobną ideologię i zbliżone formy życia zbiorowego (komuny, festiwale, regionalne i ogólnokrajowe zloty itp.), jak i hippiesi w krajach zachodnich. Podobnie jak na Zachodzie, tak i w Polsce środek odurzający był trwałym elementem subkultury młodzieży hippiesowskiej. Ideologia hippies nadała przyjmowaniu środków wymiar kulturowy. Narkotyzowanie się przestało być zachowaniem indywidualnym, pozbawionym głębszego sensu kulturowego, a stało się czynnością społeczną, wyrażającą pewne postawy, symbolizującą przynależność do określonej subkultury. Młodzież biorąca środki odurzające funkcjonuje przeważnie w mniejszych lub większych grupach, o silnej więzi wewnętrznej i dużym poczuciu solidarności. Posługuje się specyficzną symboliką (odpowiedni ubiór, znaki rozpoznawcze, szeroki repertuar gestów, pseudonimy itp.) i wcale bogatym już językiem (charakterystyczne nazewnictwo środków i czynności związanych z ich przyjmowaniem).

Samo branie wiąże się z mniej lub bardziej rozbudowanym rytuałem (koktajle oszałamiające, seanse narkotyczne itp.). Na początku omawianego okresu (gdzieś do 1969 roku) problem narkomanii ograniczał się prawie wyłącznie do kręgu młodzieży hippies. Wkrótce jednak po środki odurzające zaczynają sięgać inne grupy młodzieży mające niewiele lub zgoła nic wspólnego z ich ideologią. Motywem przyjmowania środków przez te grupy młodzieży są nie tyle względy ideologiczne, co niekorzystne sytuacje społeczne i związane z tym napięcia psychiczne (kłopoty w rodzinie, szkole, chęć uniknięcia służby wojskowej itp.). Niemałą rolę odgrywało również ślepe, bezrefleksyjne naśladownictwo niektórych tylko elementów zachowania hippiesów, bez przyjmowania ich ideologii.

Problem roli ruchu hippies w rozwoju zjawiska narkomanii w Polsce jest kontrowersyjny. W dyskusji na ten temat rysują się z grubsza dwa stanowiska: pierwsze — postrzegające w tym ruchu podstawową przyczynę jego rozpowszechnienia (Gajdziński, Kozłowski, 77); drugie — odmawiające jemu poważniejszego znaczenia (Piotrowski, 77).

Upatrywanie w ruchu hippies czynnika wyłącznego w układzie

przyczynowym szerzenia się narkomanii jest z pewnością przesadą. Błędem jest również jednak jego bagatelizowanie. Nie ulega wątpliwości, że w drugiej połowie lat siedemdziesiątych ruch ten był podstawowym czynnikiem stymulującym rozwój tego zjawiska, a ideologia hippies decydowała o jego charakterze. Później do głosu zaczęły dochodzić inne czynniki i inne grupy młodzieży. Narkomania zaczęła tracić swoje uwarunkowania ideologiczne. Zjawisko narkomanii, w tym okresie (podobnie jak i później) koncentrowało się wśród młodzieży. Blisko 75% ogółu hospitalizowanych w 1972 r. z powodu uzależnienia od leków, to osoby które nie ukończyły 25-tego, a ponad 60% — 20-tego roku życia (Godwod-Sikorska, 77). Badania przeprowadzone przez WAM w Łodzi (Rydzyski i inni, 76) i Instytut Psychoneurologiczny (Jaroszewski, Karewicz, 72) wskazują na stałe obniżanie się dolnej granicy wieku narkomanów i osób wchodzących w nałóg. W strukturze wykształcenia ówczesnych narkomanów zwraca uwagę niewspółmiernie wysoki udział osób posiadających wykształcenie wyższe ukończone. W 1970 roku tym poziomem wykształcenia legitymowało się 20,2% ogółu hospitalizowanych mężczyzn i 12,6% kobiet (Godwod-Sikorska, 77). Pacjenci z wykształceniem wyższym nie ukończonym, policealnym i średnim stanowili odpowiednio — 28,6% i 41,6% (po. cit.).

Zarówno statystyki medyczne jak i milicyjne wskazują, że narkomania skupiała się przede wszystkim w miastach oraz regionach o dużym nasyceniu przemysłem. Ponad 90% ogółu pacjentów hospitalizowanych, w 1970 roku, stanowili mieszkańcy miast (Godwod-Sikorska, 77). Do miast o największym zagrożeniu tym zjawiskiem należały: Kraków, Poznań, Warszawa, Wrocław, Łódź oraz województwa: gdańskie, katowickie, szczecińskie, wrocławskie. Najniższe wskaźniki rozpowszechnienia notowane były w: lubelskiem, krakowskiem, białostockiem, rzeszowskiem, łódzkim i kieleckim.

Ograniczony rynek środków powoduje, iż młodzież, po raz pierwszy na taką skalę, zaczyna sięgać po zamienniki. W tych latach wchodzą w powszechne użycie takie substancje, jak: tri, ixi, eter, butapren, benzyna, rozpuszczalniki i inne. Często spotykaną praktyką jest również przystosowywanie popularnych leków do celów narkotycznych (np. preparowanie „narkotyków” z kropli Inoziemcowa). Ta swoista innowacyjność młodzieży nie zmienia jednak faktu, że nadal podstawowym typem uzależnień były uzależnienia od opium i jego pochodnych, zwłaszcza wśród mężczyzn, oraz od środków nasennych i uspokajających — wśród kobiet (Godwod-Sikorska, 77).

Z badań (Godwod-Sikorska, 77) wynika, że w Polsce, w tym okresie, praktycznie nie występowała, wśród osób leczących się, narkomania typu LSD, kokainowego, cannabis. Również narkomania barbituranowa była zjawiskiem dość rzadkim. Ten typ uzależnienia dotyczył tylko 9% pacjentów hospitalizowanych w 1970 roku, podczas

gdy w Wielkiej Brytanii liczbę osób biorących regularnie barbiturany szacowano, w tym okresie, na 500 tys., a uzależnionych na 100 tys. (Bukowczyk, 72).

Z innych badań (Czapów, 72) wynika, że po barbiturany sięgali przede wszystkim narkomani w starszym wieku (powyżej 30 lat), natomiast po amfetaminy i morfinę wraz z jej pochodnymi — młodzież (do 25 lat). Młodzież częściej również była uzależniona od kilku środków równocześnie i od substancji niemedycznych typu tri, benzyna, eter *etc.*

Istotnym rysem obyczajowości ówczesnych narkomanów, zwłaszcza młodocianych, było sporządzanie tzw. koktajli oszłamiających. Były to mieszaniny różnorodnych środków, częstokroć o działaniu synergistycznym bądź antagonistycznym. Stąd, między innymi, pokaźna liczba groźnych zatruc, a nawet zgonów. Blisko 18% ogółu pacjentów hospitalizowanych w 1971 roku z powodu uzależnienia od leków, była skierowana do szpitala przez pogotowie ratunkowe (Godwod-Sikorska, 77).

Podsumowując ten okres rozwoju zjawiska narkomanii należy stwierdzić, że w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych uległo ono znacznemu rozpowszechnieniu. Część badaczy (Rydyński i inni, 76), uważa nawet, że szerzenie się narkomanii, w tym czasie, w Polsce, miało charakter epidemiczny, analogiczny jak w innych krajach.

Rozsadnikiem tego zjawiska były przede wszystkim grupy hip-pies. Wkrótce jednak objęło ono również inne grupy młodzieży — głównie szkolnej i akademickiej. W tym też okresie narkomania zmienia swój charakter i nabiera cech zjawiska subkulturowego. Staje się to za przyczyną młodzieżowych ruchów kontestacyjnych. Podobnie jak i w innych krajach, tak i w Polsce, zjawisko to koncentruje się głównie na miastach. Inną cechą charakterystyczną tego etapu rozwoju narkomanii jest pojawienie się szeregu zamienników.

3. III okres — narkotyczne „podziemie”.

W latach 1973-1976 rozwój zjawiska narkomanii ulega znacznemu zahamowaniu. W okresie tym notujemy blisko 27 procentowy spadek ogólnej liczby pacjentów w poradniach zdrowia psychicznego i 40 procentowy — w grupie chorych przyjętych po raz pierwszy. Wskaźnik chorobowości ujawnionych zmniejszył się z 9,4 do 6,7, a zapadalności z — 3,5 do 2,0. Tendencja ta utrzymała się jeszcze przez dwa kolejne lata i załamuje się dopiero w 1979 roku. Z uwagi jednak na fakt, że przeciętny okres brania przed podjęciem leczenia wynosił dla tej populacji około 2—2,5 roku oraz inne sygnały przyjmuje się rok 1976 jako górną cezurę dla trzeciego okresu rozwoju tego zjawiska.

Wśród pacjentów szpitali psychiatrycznych obserwujemy najpierw dość znaczny wzrost, a dopiero później pewien spadek. Trend

spadkowy jest znacznie wyraźniejszy w grupie narkomanów hospitalizowanych po raz pierwszy.

Statystyki milicyjne pozostają w wyraźnej sprzeczności z tendencjami, które ujawniły się w służbie zdrowia. W latach 1973-1976 ilość przestępstw bezpośrednio związanych z narkomanią gwałtownie wzrasta. W 1972 roku ujawniono ogółem 580 tego rodzaju czynów, a w cztery lata później — już 1736 (Ostrowicz, 77; KGMO, 82). Wydaje się, że ten skokowy przyrost jest w większym stopniu wynikiem wzrostu operatywności organów ścigania niż rzeczywistego wzrostu przestępczości. Badania (Korczyk, 82) przeprowadzone w Łodzi, w roku szkolnym 1975/1976 wśród uczniów zasadniczych szkół zawodowych wykazały, że 3,9% badanej młodzieży miało kontakt ze środkami odurzającymi. Przy czym zdecydowana większość spośród nich przyjęła środek jeden raz.

Z sondażu (Korczyk, 82) przeprowadzonego w tym samym roku szkolnym na próbie reprezentatywnej studentów Uniwersytetu Łódzkiego, Politechniki Łódzkiej i Akademii Medycznej w Łodzi wynika, że w przeszłości środki odurzające używało niecałe 2% respondentów, natomiast aktualnie — 0,8%.

Podobnie jak w przypadku uczniów zasadniczych szkół zawodowych „używanie środków miało z reguły charakter sporadyczny”. Przyjmowanie środków odurzających było znacznie bardziej rozpowszechnione wśród studentów wyższych szkół artystycznych w Łodzi (PWSSP, PWSM, PWSTViT). W przeszłości brało je 9,2% tej grupy badanych, a aktualnie — 1,59% (Korczyk, 82).

Stosunkowo największą popularnością cieszyły się środki wśród uczniów przedostatnich klas Liceum Plastycznego i Liceum Medycznego w Łodzi. Spośród 89 badanych uczniów środki odurzające używało 5,6% (Korczyk, 82).

Porównując rozmiary narkomanii w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i pierwszej siedemdziesiątych należy stwierdzić, iż w tym drugim okresie uległy one wyraźnemu zmniejszeniu. Wydaje się, iż sytuacja ta jest wynikiem działania co najmniej trzech czynników.

Po pierwsze: pierwsza połowa lat siedemdziesiątych, to okres wygasania młodzieżowych ruchów kontestacyjnych. Jest to czas względnie spokoju społecznego zarówno w Polsce, jak i w innych krajach. W związku z tym narkomania traci szerszą bazę społeczno-kulturową.

Po drugie: na początku tej dekady służba zdrowia wprowadziła szereg ograniczeń dostępności leków. Pojawiają się „różowe recepty”, wprowadza się dodatkowe zabezpieczenia aptek, zwiększa się kontrolę obiegu środków odurzających.

Po trzecie: poważny wpływ miał tutaj również wzrost represyjnej działalności milicji. W tym okresie organy ścigania nie tylko wyraźnie

zwiększają swoją operatywność, ale i dysponują coraz lepszym rozeznanieniem środowiska.

Działania te okazały się niewystarczające do całkowitego opanowania zjawiska. Narkomani co prawda zniknęli z ulic i skwerków, ale nadal funkcjonowali po strychach, piwnicach czy parkach. Z tej to właśnie grupy wyszedł impuls, który spowodował ponowną erupcję tego zjawiska.

4. IV okres — ponowna erupcja zjawiska.

Druga połowa lat siedemdziesiątych i początek osiemdziesiątych to okres ponownego, gwałtownego wzrostu rozpowszechnienia zjawiska narkomanii. W 1984 r. w poradniach zdrowia psychicznego zarejestrowanych było 4642 pacjentów, czyli o 42% więcej niż w roku poprzednim i dwa razy — w porównaniu z 1976 r. Podobny przyrost obserwujemy w grupie chorych podejmujących leczenie po raz pierwszy. Szczególnie wysoką dynamikę wzrostu liczby pacjentów notują szpitale psychiatryczne. W ośmioleciu 1976-1984 ogólna liczba pacjentów tych placówek wzrasta blisko pięciokrotnie. Wskaźnik chorobowości ujawnionej rośnie z 1,2 do 8,6 a zapadalności z 0,9 do 2,8.

Na znaczny wzrost rozpowszechnienia i zagrożenia omawianym zjawiskiem wskazują również statystyki milicyjne. Według danych KG MO, w latach 1975-1984, ma miejsce ponad 3,5-krotny przyrost ogólnej liczby przestępstw bezpośrednio związanych z narkomanią (KG MO, 82). W ewidencji organów MO jako „przyjmujący środki odurzające” figurowało: w 1974 r. — 5230; 1979 r. — 7995; w 1981 r. — 10132; 1983 r. — 13931; 1984 — 15249 osób (MZiOS, 80; Ślusarczyk, 82; Grabowski, 83). Liczby te obejmują zarówno osoby używające narkotyki sporadycznie, jak i już uzależnione. W 1981 roku „nałogowi narkomani” stanowili 40% ogółu zarejestrowanych (Ślusarczyk, 82). Nieco inny obraz wyłania się z danych resortu oświaty i wychowania. Według ocen Ministerstwa Oświaty i Wychowania „orientacyjna liczba młodzieży odurzającej się sporadycznie w latach 1975-1976 wahała się w granicach 1500-1800 przypadków. W roku 1977 — 2339, a w 1978 — 1178 (MZiOS, 80). Według informacji w/w resortu, w 1984 roku ujawniono 5145 uczniów odurzających się, a ogólną liczbę młodzieży narkotyzującej się szacowano na około 47 tys., w tym 16% mają stanowić nieletni (z wypowiedzi min. Faron). Badania (Płonka — Syroka, 83) reprezentatywne dla populacji uczniów pierwszych klas wrocławskich liceów ogólnokształcących, przeprowadzone pod koniec 1981 roku wykazały, że środki odurzające przyjmowało 11,2% uczniów. Proporcje chłopców i dziewcząt były wyrównane.

Podstawowym mankamentem dotychczasowych badań socjologicznych nad tym zjawiskiem jest fakt, że zrealizowano je na materiale wycinkowym (wyselekcjonowane grupy młodzieży) oraz że przepro-

wadzono je w wybranych i dość specyficznych środowiskach (głównie duże miasta). Z tego też względu ich wyników nie można w prosty sposób ekstrapolować na populację generalną.

Dotychczas brak jest ogólnopolskich badań reprezentatywnych, których wyniki mówiłyby jednoznacznie o rozmiarach zjawiska narkomanii. Stąd konieczność uciekania się do szacunków.

Przed przystąpieniem do operacji szacowania niezbędne jest jednoznaczne określenie przedmiotu szacunków, konieczna jest pełna świadomość tego, co się szacuje. Nie byłoby potrzeby przypomnienia tej trywialnej skądinąd prawdy, gdyby nie fakt, że wielokrotnie jest ona zapomniana, co prowadzi do szeregu nieporozumień. W naszym przypadku podejmujemy próbę oszacowania liczebności trzech populacji. *Pierwszą* stanowią osoby, które miały jakiegokolwiek doświadczenia ze środkami odurzającymi. Doświadczenia te mogą polegać nawet na jednorazowym przyjęciu narkotyku. Jest nieporozumieniem nazywanie narkomanami wszystkich osób należących do tej kategorii, co dość powszechnie się zdarza i nie tylko w publicystyce. Zdecydowana większość młodzieży wchodzącej w skład tej grupy nie jest narkomanami ani w sensie społecznym (tzn. nie przynależy do tej subkultury), ani tym bardziej w rozumieniu medycznym (tzn. nie wykazuje objawów uzależnienia). Podobnie jak w przeszłości tak i obecnie większość młodzieży po jednorazowym bądź dwukrotnym doświadczeniu ze środkami porzuca je. Natomiast część z nich wykazuje w dalszym ciągu zainteresowanie narkotykami i niektórzy z nich popadają w uzależnienie.

Jest błędem, z punktu widzenia tak profilaktyki, resocjalizacji jak i zwyczajnej prawdy etykietyzowanie „narkoman” wszystkich, którzy kiedykolwiek zażyli środek odurzający. Negatywna stygmatyzacja nie tylko utrudnia proces resocjalizacji, ale może być również powodem dewiacji.

Drugą populację tworzą osoby będące w strefie zagrożenia nałogiem. Jest to młodzież wprawdzie jeszcze nie wykazująca objawów uzależnienia, ale już regularnie przyjmująca środki odurzające i należąca do tej subkultury. Wśród profesjonalistów zajmujących się leczeniem narkomanów istnieją znaczne różnice poglądów w kwestii czy możliwe jest regularne branie „kompotu”, bez natychmiastowego popadnięcia w nałóg. Jedni stoją na stanowisku, że już dwu czy trzykrotne jego przyjęcie powoduje uzależnienie, inni twierdzą, że nawet kilkumiesięczne względnie regularne branie nie musi prowadzić do uzależnienia. Wydaje się, że więcej racji mają ci, którzy podzielają drugie stanowisko.

Z punktu widzenia profilaktyki i resocjalizacji populacja, o której mówimy, powinna stanowić grupę specjalnej troski. Wiele wskazuje na to, że rozsadnikiem narkomanii jest obecnie ta właśnie

zbiorowość, i że dla szeregu grup młodzieży jest ona grupą odniesienia, od której przyjmuje ona gotowe wzory zachowań.

Zadaniem działań profilaktycznych byłaby tutaj neutralizacja wpływu, który wywiera ta grupa na pozostałą młodzież.

Populacja ta powinna być poddana oddziaływaniom resocjalizacyjnym. Szanse powodzenia są tutaj jeszcze stosunkowo duże.

Trzecią kategorię stanowią osoby już uzależnione — narkomanów w pełnym tego słowa znaczeniu. Grupa ta wymaga już programu medycznego. Punktem wyjścia w operacji szacowania rozmiarów omawianego zjawiska jest liczba stwierdzonych przestępstw bezpośrednio związanych z narkomanią oraz ich wewnętrzna struktura. W 1983 r. ujawniono 2918 takich czynów przestępczych.

Podstawową trudność przy oszacowaniu liczebności poszczególnych populacji sprawia względnie precyzyjne określenie ciemnej liczby przestępstw bezpośrednio związanych z narkomanią.

KG MO przyjmuje wykrywalność przestępstw polegających na nielegalnej produkcji środków odurzających na poziomie 10%. Zdaniem wielu badaczy jest to ocena zbyt optymistyczna. Wedle nich współczynnik ten nie jest większy od 3%. Są też tacy, którzy poziom wykrywalności tych przestępstw oceniają na 1%.

Przyjmując założenie, że stwierdzone przestępstwa nielegalnego wyrobu środków narkotycznych stanowią 3% popełnionych, można przypuszczać, że w 1983 roku środki odurzające przyjmowało ok. 500 tys., w strefie zagrożenia nałogiem znajdowało się 90-95 tys., a uzależnionych było ok. 40 tys. osób. Jest to dolna granica rozpowszechnienia zjawiska narkomanii, górna — jest znacznie trudniejsza do ustalenia.

Oznacza to, że ok. 16% młodzieży, w wieku 10—19 lat, mieszkającej w miastach, używała w badanym okresie środki odurzające; że ok. 3% mieszkańców miast, w wieku 10—24 lat, znajduje się w strefie zagrożenia nałogiem lub jest już uzależniona.

Można postawić pytanie: czy 500 tys. młodzieży mającej jakiegokolwiek doświadczenia z narkotykami, 95 tys. zagrożonych nałogiem; wreszcie 40 tys. uzależnionych, to jest dużo czy mało?

Nie liczby bezwzględne są tutaj najgroźniejsze, ale dramatyczna wręcz dynamika rozpowszechniania zjawiska. Świadczy ona o tym, że w ostatnim okresie pojawiły się w Polsce szczególnie korzystne warunki dla rozwoju narkomanii. Upraszczając można powiedzieć, że te sprzyjające okoliczności są wynikiem działania dwóch czynników: technologicznego i psychospołecznego.

W połowie lat siedemdziesiątych opanowano technologię produkcji silnego narkotyku z maku uprawnego. Jest ona prosta, nie wymaga ani skomplikowanych urządzeń, ani szczególnego przygotowania „zawodowego”. Oparta jest na ogólnie dostępnym surowcu i powszechnie używanych odczynnikach. Sposób produkcji „kom-

potu” szybko rozprzestrzenia się i w stosunkowo krótkim czasie rynek narkotyków zostaje nasycony dużą ilością silnych środków odurzających. Połowa lat siedemdziesiątych to okres już bardzo wyraźnego narastania procesów kryzysowych. Nie chodzi tutaj tylko o kryzys ekonomiczny, ale głównie o kryzys wartości, na które szczególnie wrażliwa jest młodzież. Przejawiał się on w braku jednoznacznej, ogólnie akceptowanej hierarchii wartości, etycznym relatywizmie czy konflikcie wartości.

Wiele napięć i frustracji dostarcza szkoła. Reforma oświaty niczego — poza nałożeniem na młodzież nowych ciężarów — nie wniosła. W przypadku większości przedmiotów program nauczania nadal rozmijał się z zainteresowaniami młodzieży i potrzebami praktyki.

W procesie socjalizacji młodzieży uderza jej celowa infantylicyzacja — jest to klasyczne „prowadzenie za rączkę”. Ani szkoła, ani dom nie kładły dostatecznego nacisku na wyrobienie w młodym pokoleniu samodzielności, umiejętności podejmowania decyzji, odporności na niepowodzenia, odpowiedzialności za swoje życie. Stwarzano raczej pozory, jakoby na każdego z młodych czekało już gotowe i odpowiadające jego aspiracjom miejsce w społeczeństwie.

Na terenie szkoły formalnie istniało wiele organizacji młodzieżowych. Były to na ogół twory martwe, niezbyt dla młodzieży atrakcyjne. Nie dawały one jej możliwości usamodzielnienia się, szansy na realizację własnych wybranych przez siebie celów. Tak więc generalnie młodzież pozostawała, w tym okresie, w pustce społecznej. Nie miała ona własnej płaszczyzny organizacyjnej na gruncie której mogłaby się integrować. Stąd wzrost znaczenia grup nieformalnych. Na to wszystko nałożyły się aspiracje młodego pokolenia rozbudzone nieproporcjonalnie do możliwości ich zaspokojenia.

Pewną rolę odegrały tutaj wzmożone kontakty z Zachodem i propaganda sukcesu.

Sytuacja psychologiczna młodzieży jest ciężka. pękają nadzieje, wzrasta frustracja. Młode pokolenie nie ma wizji własnego życia, własnej przyszłości.

Procesy, o których tutaj wspominałem, narastały od wielu lat. W latach siedemdziesiątych nastąpiła tylko ich kumulacja.

Obfitość rynku narkotyków z jednej strony i gotowość dużych grup młodzieży do ich użycia doprowadziły do gwałtownego wzrostu narkomanii. Czynnikiem sprzyjającym była bezczynność władz.

W pierwszym okresie postawa ta podyktowana była względami ideologicznymi.

W latach pięćdziesiątych oficjalna propaganda przedstawiała młodego Polaka jako robotnika, w mundurze junaka ze „Służby Polsce”, zaangażowanego bez reszty w pracę i rewolucyjne prze-

miany, impregnowanego z zasady na wszelkiego typu patologie społeczne. Był to typowy „człowiek z marmuru”.

Po październiku portret młodego Polaka dość radykalnie się zmienił, został poważnie odbrażowiony. Okazało się oto, że ów przodownik pracy nie tylko jest skłonny do bumelanctwa, ale również „nie wylewa za kołnierz”. Nadal jednak w obowiązującej wizji młodego Polaka nie było miejsca na narkotyki.

Przez wiele lat państwowe środki masowego przekazu przedstawiały narkomanię z jednej strony jako symptom dekadencji i upadku świata kapitalistycznego; z drugiej — jako wynik niesprawiedliwych stosunków społecznych tam panujących. Raz typowym przedstawicielem narkomanów był zwyrodniały morderca Manson; innym razem — bezrobotny Portorykańczyk, prowadzący swój nędzny żywot w nowojorskich slumsach.

Patrząc z tej perspektywy nie sposób było zinterpretować pojawiania się zjawiska narkomanii w Polsce. Dlatego też władze przez wiele lat uprawiały na tym polu typową strusią politykę. Nie tylko że nie antycypowały zbliżającego się zagrożenia, ale nie umiały (bądź nie chciały) zareagować na nie już *post factum*.

Cała aktywność ówczesnych władz skierowana była na blokowanie informacji na ten temat. Ze wszystkich sił starały się one nie dopuścić do poinformowania opinii publicznej o tym zjawisku. Środowiska profesjonalne zajmujące się narkomanią od lat sygnalizowały narastanie problemu i domagały się szybkich decyzji. W 1981 roku został opracowany w Instytucie Psychoneurologicznym raport o stanie narkomanii, w którym jego autorzy (Godwod-Sikorska, Bielewicz, Moskalewicz) proponowali podjęcie niezbędnych środków zaradczych. Zwłaszcza chodziło o decyzje mające na celu ostre ograniczenie podaży środków. Do tej pory ich nie podjęto.

Prognozy są raczej pesymistyczne. Jak dotąd nie usunięto żadnej z istniejących przesłanek rozwoju tego zjawiska. Rynek jest nadal obficie zaopatrzony w „kompot”. W Warszawie jego cena nie wzrasta od dłuższego czasu. Pojawił się nowy środek — amfetaminy — produkowany sposobem chałupniczym. Niektórzy obserwatorzy rynku narkotyków oceniają, że obecnie w Warszawie ich podaż przewyższa nawet popyt. Nabycie środka odurzającego nie stanowi większego problemu, co najwyżej finansowy. Wprawdzie w ostatnim okresie podjęto kilka decyzji mających na celu ograniczenie podaży narkotyków, ale nie zmieniły one w poważniejszym stopniu obrazu rynku.

W marcu 1985 roku weszła w życie ustawa „O zapobieganiu narkomanii”. W opinii dużej części społeczeństwa nie rozwiązała ona kluczowej, z punktu widzenia profilaktyki, sprawy — kwestii kontroli nad uprawami maku. System kontraktacyjny, który przyjął ustawodawca, zdaniem większości specjalistów, nie wpłynie w znaczącym stopniu na podaż surowca na czarny rynek. Z danych Towarzystwa

Zapobiegania Narkomanii wynika, że w ostatnich latach areał zasiewów maku nie tylko się nie zmniejszył, ale dynamicznie rośnie.

Według znacznej części badaczy zjawiska narkomanii i działania ruchów „antynarkotycznych” jedynym, w obecnej sytuacji, rozwiązaniem byłby zakaz uprawy maku przez indywidualnych rolników i monopolizacja tej kultury przez państwo. Zgodnie z tą koncepcją uprawa maku na potrzeby przemysłu farmaceutycznego i rynku wewnętrznego odbywałaby się w dwóch, trzech odpowiednio zabezpieczonych PGR-ach.

Ustawa powołała Komisję do Spraw Zapobiegania Narkomanii „jako organ opiniodawczo-doradczy w sprawach zapobiegania narkomanii”. Na czele tej Komisji stoi wicepremier. Jak dotąd działalność tego ciała jest nieodczuwalna.

W ostatnim okresie sformułowano kilka programów przeciwdziałania zjawisku narkomanii. Są to na ogół programy resortowe, a więc wycinkowe. Żaden z nich nie został jeszcze w pełni wdrożony. Brak jest nadal programu kompleksowego, obejmującego wszystkie zainteresowane resorty, i co ważniejsze, już funkcjonującego. Społeczna służba zdrowia rozporządza łącznie z miejscami w placówkach Monaru ok. 500 łóżkami dla osób uzależnionych. Podczas gdy już obecnie niezbędne jest zapewnienie bazy łóżkowej dla 45—50 tys. narkomanów. W psychiatrycznym lecznictwie ambulatoryjnym tylko nieliczne placówki dysponują specjalistycznym programem terapeutycznym. Brak jest dostatecznej ilości różnego typu placówek resocjalizacyjnych. Tą formą opieki należałoby objąć minimum ok. 100 tys. osób. Potrzeby kadrowe są równie wielkie.

W latach osiemdziesiątych powstały trzy stowarzyszenia mające na celu przeciwdziałanie rozwojowi zjawiska narkomanii: Młodzieżowy Ruch Przeciwdziałania Narkomanii „Monar”, Towarzystwo Zapobiegania Narkomanii i Katolickie Stowarzyszenie Przeciwdziałania Narkomanii.

Po początkowych sukcesach popularność „Monaru”, w środowiskach młodzieżowych wyraźnie spada i wiele wskazuje na to, że proces ten będzie się pogłębiał. TZN coraz wyraźniej traci charakter organizacji społecznej i przekształca się w organizację parapanaństwową, o charakterze urzędu, co nie rokuje „dla sprawy” dobrze. Mimo wysiłków ani „Monar”, ani TZN nie stały się stowarzyszeniami masowymi.

Duże nadzieje można wiązać z powstaniem KSPN, które jak dotąd nie zostało jeszcze zarejestrowane.

Procesy kryzysowe, o których mowa wyżej, nie tylko nie uległy zahamowaniu, ale nawet pogłębiły się. Myślę tutaj o dodatkowym źródle frustracji płynącej z gwałtownego zablokowania nadziei rozbudzonych w okresie „posierpniowym”.

Obecna polityka władz wobec młodzieży sprowadza się do trzech

„S”: „śpiew, śmiech i seks”. Nic więc dziwnego, że Polska przeżywa aktualnie prawdziwą eksplozję młodzieżowych subkultur.

Reasumując — niedomogi polityki społecznej, niedostatek służby zdrowia, ogólne pogorszenie klimatu społecznego i inne czynniki stwarzają nadal dogodne warunki dla rozwoju narkomanii. Należy się więc spodziewać, że tendencje wzrostowe, które ujawniły się w ostatnich latach, będą miały charakter względnie trwałe. Ich dynamika powinna jednak nieco osłabnąć.

Rozmiary zjawiska, a zwłaszcza stwarzane przez nie zagrożenie, stawiają narkomanię wśród najbardziej palących problemów społecznych w Polsce.

PRZYPISY

1. Aktualne tendencje w narkomanii. KG MO, Warszawa 1982.
2. L. Boguszewska „Uwagi na temat treści informacji prasowych związanych ze zjawiskiem narkomanii w Polsce” w: „Symposium Narkomania w Polsce, 16-17.10.1981 r.”, Częstochowa 1982.
3. Bukowczyk: Uwagi w sprawie uzależnień lekowych; „Biuletyn Instytutu Psychoneurologicznego”, T 3, Nr 2/7, Warszawa 1972.
4. A. Czapów: Narkomania (w:) Podgórecki A.: Zagadnienia patologii społecznej. Warszawa 1976.
5. Fierstenberg J., „Walka z narkomanią i handlem narkotykami na terenie sądowym” Warszawa, 1936.
6. J. GAJDZIŃSKI, „Czas podjąć środki zaradcze”. „Życie i myśl”, Nr 7/8 Warszawa 1972.
7. J. GALLUS, „Stan szpitali psychiatrycznych w Polsce w okresie 1930 do 1933” w: „Nowiny Psychiatryczne”, zeszyt I, 1935.
8. C. Godwod-Sikorska, A. Bielewicz, J. Moskalewicz: Uzależnienia lekowe w Polsce. Rozpowszechnienie i działania zapobiegawcze. Instytut Psychoneurologiczny, Warszawa 1981.
9. C. GODWOD-SIKORSKA, Wyniki badań nad stanem lekozależności i jej społeczne skutki w wybranych krajach i w Polsce. CİNTE 29/77.
10. M. GRABOWSKI, C. GODWOD-SIKORSKA: Rozwój lekozależności w Polsce (w:) rozmiary lekozależności i jej społeczne skutki w wybranych krajach i w Polsce. CİNTE 29/77.
11. A. GRABOWSKI, Referat wygłoszony na „Ogólnopolskim Seminarium na temat problemów narkomanii” zorganizowany przez ZG TWP, MZiOS, MOŚiW w dn. 22-23 marca 1984 r.
12. Z. JAROSZEWSKI, Z. KAREWICZ: Dane statystyczne dotyczące pacjentów szpitali psychiatrycznych w Polsce leczonych z rozpoznaniem „narkomania”. Biuletyn Instytutu Psychoneurologicznego, T. 3, Nr 2/7, Warszawa 1972.
13. W. HANAUSEK, Narkomania. Warszawa 1976.
14. L. KORCZYK, Badania nad problemem narkomanii wśród młodzieży uczącej się miasta Łodzi (w:) Symposium Narkomania w Polsce, Częstochowa 1982.
15. A. KORSAK, Narkomania w Polsce. „Biuletyn Domu Rekolekcyjnego Duszpasterstwa Trzeźwości” w Zakroczymiu, Nr 19, 1982.
16. A. KOZŁOWSKI, Narkomania w Polsce — margines czy problem. „Życie i myśl”, Nr 7/8, Warszawa 1972.
17. M. LATOSZEK, A. LEMSKA, P. SIELIWOŃCZYK: Badania socjologiczne

nad narkomanią wśród młodzieży szkół średnich Trójmiasta. „Studia Socjologiczne”, Nr 4, Wrocław, Warszawa, Gdańsk, Kraków 1974.

18. W. ŁANIEWSKI, W sprawie liczby narkomanów. w: Rocznik Psychiatryczny. T. XXI. 1933.

19. W. ŁANIEWSKI, Psychiatryczno-społeczne znaczenie narkomanii. w: Medycyna 7 marca 1934.

20. K. MIANOWSKA-PORADA, Przestępstwa związane z „narkomanią” i ich sprawcy. Warszawa 1981, m-pis.

21. Z. OSTROWICZ, Używanie środków odurzających w Polsce (w:) Alkohol, alkoholizm i inne uzależnienia. Warszawa 1977.

22. A. PIOTROWSKI, Psychospołeczne uwarunkowania przyjmowania przez młodzież środków odurzających i lekozależnych (w:) Rozmiary lekozależności i jej społeczne skutki w wybranych krajach i w Polsce. CİNTE, Warszawa 29/1977.

23. J. PŁONKA-SYROKA, Motywy stosowania używek przez młodzież licealną. „Problemy alkoholizmu”, Nr 5, 1983.

24. Raport o stanie narkomanii w Polsce oraz kierunki działania dla poszczególnych resortów w zakresie zwalczania narkomanii. MZiOS, Warszawa 1980, m-pis.

25. Z. RYDZYŃSKI, M. WOYCZYŃSKI, K. BORYSIEWICZ, M. BARTCZAK, J. CILULKO, W. GRUSZCZYŃSKI, J. STACHOWIAK, L. ZIÓŁEK: Nadużywanie środków odurzających wśród młodzieży m. Łodzi. „Zdrowie Psychiczne” Nr 1-2, Warszawa 1974.

26. B. ŚLUSARCZYK, Narkomania nadal groźnym problemem. „Znaki Czasu”, Nr 5-6, Warszawa 1982.

27. U. SZAKOWSKI, Stopień zagrożeń toksykacyjnych młodzieży szkolnej m. Szczecin. „Psychiatria Polska” T. X, Nr 4/74.

28. G. SZULC, „Narkomania jako zagadnienie higieny społecznej” w: „Medycyna”, 7 marca 1934.

29. L. WEBEL, „Lekozależność — terminologia, podział środków oraz zasad leczenia lekozależności lekowej (w:) Rozmiary lekozależności i jej społeczne skutki w wybranych krajach i w Polsce. CİNTE 29, Warszawa 1977.

30. W. WISŁOCKA, Narkomania jako zjawisko kryminogenne. „Biuletyn Instytutu Psychoneurologicznego Nr 2/7, T. 3, 1972.

Historia

Hanna Dylągowa

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE POROZBIOROWEJ (1795-1918)

Utrata państwowości stworzyła zupełnie nową dla Kościoła polskiego sytuację. W chwili pierwszego rozbioru Rzeczpospolita liczyła 17 diecezji rzymskokatolickich. Były to dwie archidiecezje (gnieźnieńska i lwowska) i 15 podległych im diecezji (chełmińska, chełmska, inflancka, kamieniecka, kijowska, krakowska, łucka, płocka, poznańska, przemyska, smoleńska, warmińska, wileńska, wrocławska, żmudzka).

Od samego początku trzej nowi władcy dążyli do tworzenia nowych diecezji, aby likwidować zależność własnych poddanych katolików od biskupów z innych zaborów. Diecezje bowiem nie zawsze przechodziły w całości pod panowanie Rosji, Prus czy Austrii. W ten sposób Katarzyna II utworzyła samowolnie archidiecezję mohylewską poddając jej wszystkich katolików Cesarstwa Rosyjskiego. W 1783 r. archidiecezja ta została oficjalnie erygowana przez Stolicę Apostolską. W 1786 r. Austria uzyskała z kolei zgodę na oficjalną erekcję diecezji tarnowskiej. Wraz z nowymi rozbiorami a później zmianami granic w okresie wojen napoleońskich i po Kongresie Wiedeńskim powstawały dalsze diecezje.

W momencie odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 r. na terytorium dawnej Rzeczypospolitej istniały cztery archidiecezje rzymskokatolickie: połączona w 1821 r. gnieźnieńsko-poznańska, utworzona w 1818 r. warszawska, lwowska i mohylewska oraz 17 diecezji: chełmińska, kamieniecka, kielecka, krakowska, lubelska, łucko-żytomierska, mińska, płocka, podlaska, przemyska,

sandomierska, sejneńska, tarnowska, warmińska, wileńska, wrocławska, żmudzka.

Wśród wymienionych nie ma diecezji wrocławskiej, ale Śląsk odpadł od Polski już w XIV w., a na stolicy biskupiej coraz częściej pojawiali się Niemcy, by ostatecznie zadomowić się tam na stałe od połowy XVII w. Biskup wrocławski od połowy XVIII w. przestał też podlegać arcybiskupowi gnieźnieńskiemu przechodząc pod bezpośrednią zależność od Stolicy Apostolskiej.

Odrębną organizację diecezjalną mieli unicy, i to zarówno w zaborze austriackim, gdzie przetrwali szczęśliwie aż do odzyskania niepodległości, jak i w zaborze rosyjskim oraz w Królestwie Polskim gdzie w różnych okresach, byli często siłą, włączani do Kościoła prawosławnego. Licząc od pierwszego rozbioru z powodu tego „nawracania” liczba prawosławnych wzrosła bardzo w stosunku do czasów przedrozbiorowych z kilkuset tysięcy w 1772 r. do blisko 3 milionów po trzecim rozbiore Polski.

Sieć parafialna również ulegała zmianom. Liczba nowo powstających parafii nie była jednak duża. Zwiększała się wprawdzie z biegiem lat w miarę przyrostu naturalnego, uprzemysłowienia kraju i związanej z tym urbanizacji. Nie zawsze, zresztą z różnych powodów, rozwój sieci parafialnej nadążał za tymi zmianami.

Na przykład w Królestwie Polskim ok. 1820 r. było 1651 parafii, a ok. 1910 r. — 1723; w Galicji ok. 1820 r. — 776 parafii, a ok. 1910 r. — 884; w Poznańskim ok. 1820 r. — 556 parafii, a ok. 1910 r. — 662.

Wielkość poszczególnych parafii również nie była jednakowa, a nawet zbliżona. Regułą było, że im dalej na wschód, tym parafie były większe. Miała tu znaczenie zarówno gęstość zaludnienia jak i większa lub mniejsza jednolitość wyznaniowa. Średni obszar wahał się od ok. 50 km² do stukilkudziesięciu i więcej.

Liczba wiernych przypadających na jedną parafię wzrastała w związku z przyrostem ludności. Jednakże w parafiach wiejskich była dużo bardziej stabilna niż w miejskich. Na wsi liczyła zwykle od 1500 do 4500 osób. Wzrost miast powodował natomiast powstawanie bardzo licznych parafii wielkomiejskich. W 1906 r. jedna z parafii łódzkich liczyła przeszło 140 tys. wiernych. W miastach regułą były parafie liczące kilkadziesiąt tysięcy wiernych. Oczywiście, rzecz była charakterystyczna nie tylko dla Polski, ale i dla innych aglomeracji wielkomiejskich w Europie. Istnienie tu i ówdzie kościołów klasztornych nieparafialnych łagodziło trochę sytuację duszpasterską w miastach.

Zmieniało się też pochodzenie społeczne duchowieństwa. Jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku dominowała szlachta, jednakże procent księży pochodzenia chłopskiego stale, mimo pewnych wahań, wzrastał. Ksiądz stawał się symbolem awansu społecznego dla szla-

chty zaściankowej, chłopów, a także i dla zdeklasowanej szlachty średniej.

Poziom wykształcenia duchowieństwa bywał różny. Zależał od poziomu szkoły, do której uczęszczał przyszły alumn, od poziomu seminarium, które kończył, wreszcie od środowiska, z którego się wywodził. Okres porozbiorowy nie był łatwy dla szkolnictwa w ogóle z powodu podziału kraju.

Powstawanie nowych diecezji wymagało tworzenia nowych seminariów duchownych, dla których nie wszędzie starczało wysoko wykwalifikowanych profesorów. Zamknięcie po powstaniu listopadowym dwóch uniwersytetów w Warszawie i Wilnie pozbawiło zabór rosyjski i Królestwo Polskie fakultetów teologicznych, a więc i możliwości kształcenia takiej kadry. Sytuacja zmieniła się trochę na lepsze po utworzeniu Akademii Duchownej Rzymskokatolickiej w Wilnie, przeniesionej zresztą wkrótce do Petersburga, i w Warszawie, zlikwidowanej z kolei w ramach represji po powstaniu styczniowym.

W zaborze pruskim możliwości kształcenia teologicznego na poziomie wyższym, poza uniwersytetem we Wrocławiu, istniały dzięki zorganizowaniu studiów na wzór uniwersytecki w seminariach pelplińskim i poznańskim (Poznań — Gniezno).

Zabór austriacki był we względnie dobrej sytuacji jeżeli chodzi o teologiczne studia wyższe z racji posiadania Uniwersytetu Lwowskiego. Wprawdzie był on w pierwszym okresie po rozbiorach kilkakrotnie reorganizowany i poziom jego bywał różny, jednakże z biegiem lat sytuacja uległa poprawie. Kiedy w 1846 r. Austria anektowała Kraków i w ramach tego zaboru znalazł się Uniwersytet Jagielloński, wykształcenie teologiczne księży jeszcze się poprawiło.

Wszędzie zresztą biskupi starali się podnieść poziom nauczania w seminariach. Nie zawsze jednak zależało to od ich pragnień.

Podręczniki, których używano w nauczaniu, były w większości podręcznikami austriackimi i niemieckimi (tłumaczonymi na język polski). Pisane przez fachowców stały na ogół na dobrym poziomie metodycznym. Jednakże zastrzeżenia budziły zawarte w nich idee febronianizmu i józefinizmu nie wszędzie przez wykładowców prostopowane. Popierane i lansowane były przez władze zaborcze nie tylko w Galicji, właśnie z racji zawartych w nich idei antyromanizmu, józefinizmu i pragmatyzmu.

Do tego bardzo siłą rzeczy skróconego obrazu struktury Kościoła w Polsce trzeba dodać gwałtowną zmianę jego pozycji w państwie. Bez względu na różnice prawne i ustrojowe Austrii, Prus i Rosji wszystkie trzy potencje rozbiorcze nie tolerowały niezależnego Kościoła, takiego jakim był on w Rzeczypospolitej, mimo pewnych nawet ograniczeń w końcowym okresie jej istnienia.

W Austrii reformy józefińskie dążyły do uczynienia z księży zależnych od państwa urzędników, starających się poddać biurokracji

całość spraw personalnych, finansowych, i kultowych. Kościół miał się stać jedną z agend administracji państwa. Prusy i Rosja posiadające prymat państwa nad Kościołami protestanckim i prawosławnym starały się dokonać tego samego w odniesieniu do Kościoła katolickiego.

Wszyscy trzej zaborcy ograniczyli kontakty biskupów z Rzymem. Cała korespondencja do i z Rzymu miała iść teraz za pośrednictwem odpowiednich władz państwowych. Mówiono jednoznacznie, że szanse na dojście korespondencji do rąk adresatów w Polsce lub do papieża w Rzymie mają tylko pisma uznane przez władze za prawomysłne.

Rzecz znana skądinąd w Europie w Polsce nabierała specjalnego znaczenia. Nie tylko dlatego, że nie istniała w Rzeczypospolitej, ale dlatego, że swoje *placet* dawał nie własny rząd, a rząd obcy. Sprawa najostrzej występowała w Prusach i Rosji. W Wiedniu rezydował bowiem nuncjusz papieski, a chociaż jego uprawnienia w okresie józefinizmu, praktycznie aż do konkordatu między Austrią a Stolicą Apostolską w 1855 r., były mocno ograniczone, jednakże zawsze stanowił jakieś oparcie dla hierarchii katolickiej.

Istniało więc spore zagrożenie dla spraw religijnych. Katarzyna II na przykład zatrzymała *breve* papieża Klemensa XIV znoszące zakon jezuitów. (Przetrwiał on wprawdzie dzięki temu na terenach zaboru rosyjskiego aż do wznowienia jego działalności przez papieża Piusa VII w 1814 r.).

Od początku jednak wielu biskupów starało się omijać obcą drogę urzędową i przesyłać listy do papieża korzystając z kontaktów osób prywatnych wyjeżdżających do Rzymu, albo też przez nuncjusza w Wiedniu, skąd przesyłane były dalej. Podobnymi drogami biskupi otrzymywali też odpowiedzi.

Ponadto nowi władcy przejęli prawa królów polskich do nominacji biskupów. Znaczenie biskupów w Kościele katolickim sprawiło, że dobór kandydatów na ordynariuszy stanowił dla zaborców problem kluczowy w sprawach kościelnych. W związku z tym wszystkie rządy zaborcze dążyły do posiadania episkopatu przede wszystkim uległego, który bez szemrania będzie wykonywał ich zarządzenia wynikające z dążenia do podporządkowania Kościoła państwu, a także wynarodowienia Polaków. Biskupi byli więc bezpośrednio narażeni na presję z tym związaną. Oni bowiem musieli przekazywać podległemu duchowieństwu liczne ograniczające Kościół zarządzenia. Było to ograniczeniem ich suwerennej dotąd władzy, szczególnie w porównaniu z sytuacją przedrozbiorową. W Rzeczypospolitej szlacheckiej biskupi-ordynariusze wchodzili bowiem w skład najwyższej elity kraju i z racji godności senatorskiej, i z racji pozycji majątkowej, niechętnie poddając się nawet kuratelii Rzymu, na co skarżyli się nieraz kolejni nuncjusze.

Po rozbiorach już tylko 19 biskupów ordynariuszy rzymskokatolickich na ogólną liczbę 143 zasiadało w senatach Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego (tylko do 1831 r.). W dodatku znaczenia tych senatów, a co za tym idzie i senatorów, nie da się porównać z ogromnym znaczeniem tej godności w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej.

Odzyskanie niepodległości powinno było, jak się wydaje, być w tej sytuacji zrozumiałym dążeniem całego episkopatu polskiego. Tymczasem rzecz była dużo bardziej skomplikowana. Dążenie do niepodległości łączyło się, jak to z doświadczenia znali, z powstaniami. Te zaś z daleka już „pachniały” rewolucją i często tak też były nazywane. Od czasu zaś Wielkiej Rewolucji Francuskiej rewolucje w ogóle nie bardzo mogły się cieszyć poparciem Kościoła, który w jej trakcie nie mało w całej Francji ucierpiał. Biskupi polscy należeli zresztą z reguły do grup konserwatywnych w społeczeństwie, a te dalekie były od myśli o gwałtownych przemianach społecznych. Jednakże żaden z nich „darowanej z nieba” niepodległości by nie odrzucił, nawet najlojalniejszy wobec zaborców, a zdrajców wśród nich nie było. Ponieważ nikt nie chciał wolności Polakom darować, trzeba było ją wywalczyć. Udało się to dopiero legionistom Piłsudskiego, powstańcom wielkopolskim i śląskim, dzięki zaistniałej, niezwykle dla Polski korzystnej, sytuacji międzynarodowej w czasie I wojny światowej, ale pochłonęło też mnóstwo ofiar i przelanej krwi.

Odżegnując się więc od powstań grożących przewrotem społecznym, od ruchów socjalistycznych, a nawet ludowych, musieli jednak biskupi zajmować stanowisko wobec walk niepodległościowych od powstań polskich nieodłącznych. Musieli też wyjaśniać nieraz papieżowi charakter polskich konspiracji i „rewolucji”. W tej sprawie bowiem wprowadzanie w błąd Stolicy Apostolskiej należało do ważnych instrumentów polityki zaborców w stosunkach z Rzymem. Wszelkie wolnościowe dążenia Polaków przedstawiane więc były przez nich jako bunt przeciwko prawowitej władzy. Papież zaś — zagrożeni na własnym gruncie Państwa Kościelnego utratą władzy świeckiej — skłonni bywali w to wierzyć. Było to szczególnie drażliwe w odniesieniu do niekatolickich Prus i Rosji i oba te państwa świetnie o tym wiedziały, wykorzystując umiejętnie rewolucyjny straszak, żądając potępienia spiskujących i walczących oraz grożąc prześladowaniami Kościoła.

W rzeczywistości sprawa wyglądała następująco: w chwilach wielkich manifestacji patriotycznych czy w czasie powstań biskupi stawali na ogół po stronie narodu. Pozostanie poza społeczeństwem nie było bowiem czężą groźbą. Doświadczyli tego dwaj targowiczanie, biskup inflancki Józef Kossakowski i biskup wileński Ignacy Massalski, powieszeni przez wzburzony lud warszawski w czasie powstania kościuszkowskiego w 1794 r. Doświadczył tego i biskup chełmski,

Wojciech Skarszewski skazany w czasie tegoż powstania na karę śmierci, której uniknął dzięki łasce naczelnika Tadeusza Kościuszki.

Późniejsze doświadczenia też bywały znamienne. W czasie powstania listopadowego biskup podlaski Marcei Gutkowski został przez rząd narodowy wykreślony z listy senatorów a także pozbawiony pensji za uporczywe przeciwstawianie się zarządzeniom władz powstańczych.

W trzydzieści lat później w 1861 r. biskupowi kujawsko-kaliskiemu Michałowi Marszewskiemu przeciwstawiającemu się manifestacjom patriotycznym i żądającym takiego postępowania od podległego kleru urządzono w Łęczycy „kocią muzykę”, wybito szyby w hotelu, w którym mieszkał, a powóz wraz z biskupem oprowadzono wokół ratusza, obrzucając kamieniami i obelgami. Z kolei arcybiskup Zygmunt Feliński w tymże okresie doznał od wiernych innego afrontu. W czasie gdy wzywał do zaprzestania śpiewów i manifestacji religijno-patriotycznych, w zamian za co Królestwo Polskie miało otrzymać od cara częściową autonomię, wierni gremialnie opuścili katedrę św. Jana. Z taką postawą Warszawian arcybiskup spotkał się zresztą niejedną raz.

Pisywali więc biskupi listy pasterskie wzywając do modłów za ojczyznę, za powodzenie sprawy narodowej. Robili to zresztą z przekonania — któż bowiem z Polaków nie chciałby powodzenia zaczętej już walki? Starali się też brać udział w spokojniejszych uroczystościach patriotyczno-religijnych, choć wiedzieli, że przez organizatorów pomyślane są jako manifestacje. Tak było na przykład z całą serią nabożeństw za pomyślność ojczyzny czy za dusze wielkich zmarłych Polaków, które były zamawiane masowo przed powstaniem styczniowym.

Brali też biskupi udział w różnego rodzaju delegacjach występujących do właściwych sobie monarchów z adresami w sprawie narodowej. Brał udział w takiej Deputacji jadącej do Wiednia w 1848 r. biskup przemyski Franciszek Wierchleyski, a do Berlina — arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Leon Przyłuski. Wystosowali również adres do cara zebrań w Warszawie na jesieni 1861 r. biskupi i administratorzy Królestwa Polskiego. Adres złożony na ręce namiestnika hr. Lamberta nie został przyjęty. Złożenie adresu świadczy jednak o dążeniu hierarchii do załatwiania spraw wprawdzie kościelnych, lecz dla społeczeństwa katolickiego bardzo ważnych.

Jakie bywały na ogół następstwa tych wszystkich poczynań biskupów? Z punktu widzenia ich osobistego losu nienajlepsze. Z narodowego punktu widzenia umacniały więc represjonowanego społeczeństwa z prześladowanym Kościołem. Oczywiście sprawa nie wszędzie i nie od razu była jednoznacznie przyjmowana. Miewała często w konkretnym momencie charakter lokalny. Jednakże z per-

spektywy upływającego czasu jawiła się coraz wyraźniej jako wspólny opór narodu i Kościoła przeciw narzuconej siłą władzy zaborczej.

Najbardziej ucierpieli biskupi w zależnym od Rosji Królestwie Polskim i w zaborze rosyjskim, począwszy od biskupa krakowskiego Karola Skórkowskiego. Większa część jego diecezji leżała na terenie Królestwa. Spośród wszystkich biskupów Królestwa Polskiego on najszczerzej i najgorliwiej popierał powstanie listopadowe, wydając nie jeden, ale szereg listów pasterskich wzywających wiernych do walki o wolność ojczyzny. Rząd Narodowy powołał go w nagrodę w poczet senatorów Królestwa Polskiego, a car Mikołaj I wymusił na papieżu Grzegorzowi XVI zgodę na rezygnację w 1835 r. Skórkowskiego z biskupstwa i wyjazd jego z Krakowa do Opawy. Nie został więc biskup krakowski deportowany w głąb Rosji. Kraków w owych latach był, na mocy postanowień Kongresu Wiedeńskiego, tzw. wolnym miastem. Biskupstwo krakowskie podlegało jednak arcybiskupowi warszawskiemu i jak podkreślono wyżej, większa jego część leżała na terenie Królestwa Polskiego. Stąd płynęły według Mikołaja I jego „uprawnienia” do decydowania o losie Skórkowskiego. Prawnie „opiekę” nad Krakowem jako wolnym miastem sprawowali wszyscy trzej zaborcy. Zachowując cień pozorów niezależności Krakowa Mikołaj I pozwolił Skórkowskiemu wybrać sobie miejsce pobytu. W efekcie biskup krakowski znalazł się na wygnaniu w monarchii austriackiej.

Diecezja krakowska została wówczas bez pasterza przez 44 lata aż do nominacji na biskupa w 1879 r. Albina Dunajewskiego. Od początku konfliktu dzielona w dodatku przez Mikołaja I na część kielecką leżącą w Królestwie Polskim i część krakowską, obejmującą wolne miasto Kraków, w wymaganym przez niego rozdziałem władz kościelnych (dwa konsystorze). W 1848 r. podzielona została ostatecznie przez tegoż Mikołaja I na dwie odrębne części z oddzielnymi administratorami. W 1882 r. papież Leon XIII dokonał reerekcji diecezji kieleckiej likwidując w ten sposób długotrwałą niekorzystną sytuację podzielonej diecezji krakowskiej.

Była to w całej historii porozbiorowej najdłużej osierocona diecezja, chociaż dla ziem będących pod panowaniem rosyjskim wieloletnie wakanse na stolicach biskupich stanowiły regułę. Dwa były główne powody tego stanu rzeczy. Świadomo przez Petersburg pozostawianie diecezji pod rządami administratorów, którymi, jak sądzono, łatwiej było „manipulować”, oraz — deportacje biskupów. Na 15 biskupstw, które w różnych okresach istniały na terenach Królestwa Polskiego i zaboru rosyjskiego, aż 11 bywało osieroconych jednorazowo dłużej niż 10 lat, w ty dwa: wileńskie raz 25 lat (1815—1840), drugi raz — 20 lat (1863—1883) i warszawskie raz 18 lat (1838—1856), drugi raz 20 lat (1863—1883). Kilkuletnie (4, 5, 6, 8 lat) wakanse powtarzały się po każdym niemal zgonie biskupa. Dwuletni

czy trzyletni okres oczekiwania na pasterza można było uważać w tej sytuacji za okoliczność nawet pomyślną.

Za cóż na ogół szli biskupi na wygnanie? Ogólnie rzecz ujmując za opór stawiany władzom rosyjskim. Nie zawsze wpływa on zresztą z opozycji w sprawach narodowych, polskich, często z przyczyn czysto kościelnych. Jednakże sprawy te zazębiały się i trudno je czasem rozdzielić.

Kolejno po biskupie Skórkowskim na wygnanie poszedł biskup podlaski Marcei Gutkowski. W przeciwieństwie do poprzednika najbardziej lojalny wobec Rosji w czasie powstania listopadowego i po jego upadku. Nie wypełnił jednak polecenia wycofania i złożenia na ręce władz posiadanych przez księży egzemplarzy książki Józefa Hermmana Schmitta (tłumaczonej na polski) pt. *Zgodność i różność między zachodnim i wschodnim Kościołem, czyli pomysł ku połączeniu odstępnego Cerkwi greckiej z Kościołem rzymskokatolickim*. Gutkowski zarządzenie uważał za niesłuszne. Tymczasem rosyjskie plany likwidacji Unii w Cesarstwie były już bardzo zaawansowane, a rzezona książka do unii obu Kościołów właśnie zachęcała. Biskup żądał również od księży nieudzielania sakramentów osobom rozwiedzionym oraz wymagał dyspensy papieskiej dla osób różnych wyznań chcących zawrzeć związek małżeński, a tego władze również nie tolerowały. Został więc ostatecznie z rozkazu Mikołaja I wywieziony w 1840 r. do Ozieran w guberni mohylewskiej. Tym razem Grzegorz XVI oparł się żądaniom cara pozbawienia Gutkowskiego diecezji. Papież wiedział już bowiem, że smutnego doświadczenia z biskupem Skórkowskim, że uległość wobec Rosji nie daje Kościołowi katolickiemu obiecanej przez rząd pomyślności, wręcz przeciwnie, ustępstwa powodowały dalsze naciski cara. Po prostu samodzierżawie z podległą i uległą monarchom Cerkwią prawosławną nie uznawało żadnej niezależności Kościoła katolickiego. Tak więc i gorliwy patriota Skórkowski, i lojalny Gutkowski szli na wygnanie, ponieważ umieli być odważni wobec despotycznego cara choć każdy w innych nieco sprawach.

Diecezja podlaska pozbawiona była biskupa po wywiezieniu Gutkowskiego przez 16 lat. Dopiero po śmierci Mikołaja I doszło do zgody biskupa na rezygnację z diecezji, która w 1856 r. otrzymała wreszcie nowego pasterza. W 1867 r. w ramach represji po powstaniu styczniowym diecezja została zniesiona ukazem Aleksandra II.

Kolejnym zesańcem był Adam Stanisław Krasiński biskup wileński. Nie chciał jednoznacznie potępić powstania, czego żądał generał-gubernator Litwy Michał Murawiew. Twierdził, że ulgi dla Kościoła i narodu zlikwidują na przyszłość zatargi społeczeństwa z rządem rosyjskim. Dodatkowo oskarżony przez Murawiewa, wbrew rzeczywistości, o sprzyjanie poprzedzającej powstanie konspiracji, został aresztowany w drodze do wód koło Rygi i wywieziony w czer-

wcu 1863 r. do Wiatki. Na wygnaniu pozostał do 1883 r., kiedy to zrezygnował z diecezji, która po 20 latach otrzymała nowego pasterza w osobie ks. Karola Hryniewieckiego. Cieszyła się nim niedługo, bo po niespełna dwóch latach w 1885 r. został i on zesłany do Jarosławla za obronę języka polskiego w kościołach i w nauczaniu religii. Przebywał na wygnaniu do 1890 r., poczem zrezygnował w tymże roku z biskupstwa i osiadł w Galicji.

Diecezja wileńska w ogóle w dobie porozbiorowej nie cieszyła się długo swymi pasterzami. Licząc od gwałtownej śmierci w czerwcu 1794 r. ostatniego biskupa wileńskiego okresu przedrozbiorowego, Ignacego Massalskiego, aż do objęcia rządów w 1918 r. przez biskupa Jerzego Matulewicza, czyli w ciągu 124 lat, diecezja była osierocona w sumie przez 81 lat. Po biskupie Hryniewieckim jeszcze dwaj inni jego następcy zostali z diecezji usunięci przez władze rosyjskie. Byli to Stefan Zwierowicz zesłany po 5 latach rządów w marcu 1902 r. do Tweru, przede wszystkim za sprzeciwianie się nakazanemu przez rząd uczęszczaniu dzieci katolickich do cerkiewnych szkółek parafialnych. W parę miesięcy później we wrześniu tegoż roku przeniesiono go do Sandomierza w wyniku porozumienia ze Stolicą Apostolską. Z kolei w 1903 r. do diecezji wileńskiej przeniesiono z Tyraspola biskupa Edwarda Roppa, ale i on niedługo w Wilnie pozostał, wysiedlony w cztery lata później do Niszczy za toż samo co i poprzednicy — obronę katolicyzmu i polskości.

Sprawy narodowe polskie były w diecezji wileńskiej, w której skład weszła od 1869 r. skasowana przez Aleksandra II diecezja mińska, bardzo drażliwe. Na jej terenie mieszkali bowiem Litwini, Białorusini i Polacy. Uderzenie szło w kierunku ograniczenia, a w perspektywie całkowitego usunięcia języka polskiego z kościołów i zastąpienia go rosyjskim. Miał to być pierwszy etap oderwania Kościoła katolickiego na tych ziemiach od papieżstwa, aby następnie przyłączyć go do Cerkwi prawosławnej. Ostateczna likwidacja Unii na ziemiach zaboru rosyjskiego w 1839 r. i w Królestwie Polskim w 1875 r., a zwłaszcza przygotowania do jej likwidacji nie pozostawiały praktycznie żadnych wątpliwości co do zamiarów Petersburga.

Biskupi z innych diecezji w Cesarstwie, którzy przeciwstawiali się zarządzeniom władz, rozumiejąc dobrze ich intencje, byli jak i ci z Wilna na wygnaniu. Należał do nich biskup łucko-żytomierski Kasper Borowski zesłany do Permu za odmowę wprowadzenia języka rosyjskiego do nabożeństw dodatkowych i kazań. Z zesłania wrócił dopiero w 1882 r. Zesłanych zastępowali ulegli administratorzy z nominacji cesarskiej, nielegalni z punktu widzenia prawa kanonicznego. Pozostali zaś na swych stanowiskach biskupi lub nowo przybyli nie ośmielali się postępować wbrew instrukcjom rządu. Dlatego zresztą na swych stanowiskach pozostali. Trzeba było przekonać Stolicę Apostolską, żeby nie uległa naciskom dyplomatycznym

Rosji, i wyjaśnić wiszącą nad Kościołem katolickim groźbę w wyniku wprowadzenia języka rosyjskiego do kościołów. Nie było to zadanie proste. Kontakty bezpośrednie biskupów z zaboru rosyjskiego z papieżem były praktycznie niemożliwe. Zadania tego podjęli się Polacy mający znaczenie na obczyźnie, m.in. kardynał Włodzimierz Czacki, księżna Zofia z Branickich Odescalchi czy tradycyjnie już Zmartwychwstańcy. Najlepiej jednak przyczynili się do uwiarygodnienia wysuwanych przez Polaków obaw o los Kościoła katolickiego w Cesarstwie Rosjanie-katolicy. Nie można ich było bowiem posądzić o narodowe zaciętrzewienie, o co podejrzewano w Rzymie Polaków. Trudne było to wszystko do zrozumienia dla cudzoziemców nie znających sytuacji na ziemiach dwóch niekatolickich zaborów: rosyjskiego i pruskiego.

Sprawa diecezji wileńskiej i języka rosyjskiego narzucanego Kościołowi na ziemiach zabranych przez Rosję zakłóciła nieco chronologię omawiania dokonywanych tam deportacji biskupów. Wracając więc do 1863 r., kiedy to wywieziono biskupa wileńskiego Adama Krasińskiego, następnym na wygnanie szedł arcybiskup warszawski Zygmunt Szczepny Feliński. Był on człowiekiem, który próbował współpracować z rządem w Królestwie Polskim na zasadach współpartnerstwa i szczerze pragnął uchronić kraj przed przelewem krwi, narażając się gorętszym elementom w całym ruchu manifestacyjno-konspiracyjnym, jaki ogarnął kraj przed powstaniem styczniowym. Z chwilą jego wybuchu i w ciągu pierwszych miesięcy walk stwierdził jednak wielokrotnie, że ugoda narodu z zaborcą jest niemożliwa, ponieważ władze zaborcze akceptują jedynie całkowitą uległość. Wszystko inne jest w ich oczach buntem, który należy stłumić za wszelką cenę. Feliński, będący człowiekiem wielkiej prawości, pragnąc zapobiec dalszym cierpieniom rodaków, napisał wówczas list do cara. Prosił o zaprzestanie krwawych prześladowań, równocześnie zgłaszając postulat niezależności Polski związanej z Rosją tylko osobą króla polskiego z dynastii Romanowych. Na zesłaniu w Rosji, gdzie się ostatecznie znalazł, pozostał 20 lat i tyleż lat wakowała stolica archidiecezji warszawskiej, do której zresztą już nie wrócił.

W wyniku represji po powstaniu styczniowym wywieziony został do Kijowa, a następnie Symferopola ze zlikwidowanej w 1866 r. ukazem carskim diecezji kamienieckiej, jej ordynariusz Antoni Fijałkowski. Zwolniony został zresztą po kilku latach i przeniesiony na arcybiskupstwo mohylewskie.

Na wygnanie poszli i dwaj ultralojalni biskupi, bezwzględni zwolennicy ugody z caratem, ale w sprawach kościelnych ulec nie chcieli, bo stanęli wówczas przeciw papieżowi. Był to biskup płocki Wincenty Chościak-Popiel wywieziony w 1868 r. i biskup sejneński Konstanty Ireneusz Łubieński zesłany w 1869 r. i zmarły w czasie

drogi na wygnanie. Wincenty Chościak-Popiel wrócił po paru latach obejmując kolejno biskupstwo włocławskie w 1875 r., a w 1883 r. arcybiskupstwo warszawskie.

Do tej listy biskupów wywiezionych z własnych diecezji trzeba jeszcze dodać dwóch, którym ukaz cesarski zlikwidował diecezje. Chodzi tu o biskupa podlaskiego Beniamina Szymańskiego, którego diecezję zniesiono w 1867 r., i biskupa Adama Wojtkiewicza ze skasowanej w 1869 r. diecezji mińskiej. Obaj musieli opuścić swoje biskupstwa. Nie musieli jednak spędzić ostatnich chwil swojego życia na zesłaniu w głąbi Rosji. Pierwszy osiadł w Łomży, a drugi w Wilnie. W równie stosunkowo dobrej sytuacji był i jeden z poprzedników biskupa Wojtkiewicza w diecezji mińskiej Jakub Dederko, usunięty z niej w 1816 r. za patriotyczną postawę w 1812 r., któremu jednak Aleksander I pozwolił spędzić resztę życia w Ołyce na Wołyniu, a nie w głąbi Rosji.

Jak wynikało z wieloletniej praktyki, nie miała zatem znaczenia ani uległość, ani głębokie przekonanie o konieczności ugody z zaborcą. Jedynym warunkiem, jaki ten ostatni stawiał, było bezwzględne podporządkowanie się we wszystkich sprawach. W przeciwnym razie szło się na wieloletnie na ogół wygnanie i wyjątkowo z niego wracało na biskupstwo, zawsze zresztą inne niż to, z którego było się deportowanym. Nieco pomyślniejsza sytuacja zaistniała w tej dziedzinie najpierw w 1856 r. wkrótce po śmierci Mikołaja I, a następnie po śmierci Aleksandra II z chwilą zawarcia przez papieża Leona XIII porozumienia w Aleksandrem III.

Zabór pruski miał od początku biskupów Niemców w diecezji warmińskiej i chełmińskiej, nie mówiąc o dużo wcześniej od Polski odłączonej wrocławskiej, o czym była już mowa wcześniej. Tylko Gniezno i Poznań miały jeszcze ordynariuszy Polaków. Od 1821 r. była to już w dodatku jedna archidiecezja gnieźnieńsko-poznańska. Jeden więc arcybiskup Polak osamotniony wśród Niemców musiał stawiać czoła naporowi nie tylko germańskiemu, ale i protestanckiemu. Raz tylko w omawianym okresie na stolicy w Gnieźnie i Poznaniu zasiadał Niemiec Julian Dinder (1886—1890).

Arcybiskupi gnieźnieńsko-poznańscy byli narażeni najbardziej na naciski władz w sprawach narodowych. Żądano od nich listów pasterskich potępiających powstania 1830 i 1863 r., żądano wydania zakazu manifestacji patriotycznych w kościołach, odciążenia księży od udziału i organizowania takowych, jak i zabronienia im wszelkiej działalności mającej charakter narodowy. Niełatwo było się przed tymi żądaniami bronić lub ich nie wypełniać. Starali się więc arcybiskupi lawirować, popierając to, co się dało poprzeć, hamując niekiedy zbytnią zapalczywość podległego duchowieństwa.

Czasem jednak musieli zająć stanowisko jednoznaczne. W takiej sytuacji znalazł się arcybiskup Marcin Dunin. Kiedy w Berlinie

rozstrzygała się sprawa jego nominacji, władze uważały go za ugodowego, a nawet uległego prałata i nie przewidywały kłopotów. Wynikły one w związku ze sprawą małżeństw mieszanych. Chodziło przede wszystkim o małżeństwa katolików z protestantami. Spór na ziemiach polskich włączonych do Prus nabierał niemal od razu znaczenia narodowego. Kolejne zarządzenia władz pruskich dążyły do uchylenia ograniczeń płynących ze strony Kościoła katolickiego, a stawianych przyszłym małżonkom innego wyznania. Głównie szło o zobowiązanie strony katolickiej do wychowywania dzieci w tej religii. Papież Pius VIII przypomniał w 1830 r. te postanowienia. Arcybiskup Dunin, wbrew intencjom rządu pruskiego, ogłosił w 1838 r. list pasterski przypominający przepisy kościelne i żądający ich przestrzegania. List wywołał konsternację w Berlinie. Usiłowano, bezskutecznie zresztą, skłonić arcybiskupa do odwołania listu. W końcu w 1839 r. Dunin został aresztowany i osadzony w twierdzy w Kołobrzegu. W oczach współrodaków stał się męczennikiem sprawy narodowej. Arcybiskup wprawdzie ani razu w swoich wypowiedziach nie połączył sprawy wychowania dzieci małżeństw mieszanych ze sprawami narodowymi, jednak dla Wielkopolan sytuacja była jednoznaczna. Dunin został uwolniony w 1840 r., kiedy po śmierci ojca na tron wstąpił Fryderyk Wilhelm IV, i triumfalnie powrócił do Poznania.

Jego następca arcybiskup Leon Przyłuski w więzieniu szczęśliwie się nie znalazł, ale władze pruskie miały mu bardzo za złe popieranie sprawy narodowej. Chciały go nawet w związku z tym pozbawić arcybiskupstwa. W czasie pertraktacji na ten temat ze Stolicą Apostolską arcybiskup zmarł i sprawa upadła.

Kolejny arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Mieczysław Ledóchowski był dla Wielkopolan postacią bardzo kontrowersyjną. Stojąc bowiem na gruncie wyłącznie kościelnym, chciał odciąć duchowieństwo od wszelkich akcji mających charakter polityczny, a takowe w warunkach zaboru nabierały od razu charakteru narodowego. W pewnym stopniu nawet to mu się udało, ale współrodacy byli bliscy uznania go za „apostatę”.

Tymczasem rozpoczęty przez Bismarcka Kulturkampf radykalnie zmienił sytuację. Walka z Kościołem katolickim, którą kanclerz świeżo zjednoczonego Cesarstwa Niemieckiego rozpoczął, dotyczyła całego kraju. Na ziemiach polskich nabierała charakteru narodowego. Uderzenie w Kościół, tak silnie w społeczeństwie Wielkopolskim zakorzeniony, stawało się uderzeniem w naród. Ledóchowski, jako człowiek Kościoła, bronił go przed atakami rządu. W efekcie został w 1874 r. aresztowany i osadzony w więzieniu w Ostrowie Wielkopolskim, gdzie przebywał dwa lata. Wypuszczono go na wolność ale bez prawa powrotu i rządów w archidiecezji. Z apostaty narodowego stał się Ledóchowski w oczach współziomków męczennik.

nikiem za sprawę polską. Trudno wprawdzie stwierdzić, na ile przedstawienie i uwięzienie pogłębiło w nim myślenie narodowe. Wiadomo jednak, że potajemnie starał się z Watykanu, gdzie osiadł na stałe, zarządzać diecezją, za co znów został przez władze pruskie, tym razem zaocznie, postawiony przed sądem i skazany na więzienie.

Zabór austriacki nie przysparzał Polsce męczenników narodowych. Monarchia austriacka uważała się za monarchię katolicką i taką, jeśli chodzi o rząd i administrację centralną, była. Silne dążenie do podporządkowania Kościoła państwu charakterystyczne dla józefinizmu spowodowało spore zmiany w mentalności tamtejszych biskupów i duchowieństwa, które w dużym stopniu stało się podporą monarchii. A że cesarz i rząd były katolickie, tym łatwiej do tego doszło.

Jednak i tu znalazł się odważny biskup Józef Wojtarowicz, który oparł się naciskom Wiednia. Jego stanowisko w sprawie powstania krakowskiego w 1846 r., którego nie potępił, mimo nalegań władz, jak i stanowisko wobec rzezi szlachty dokonanej w tymże czasie przez chłopów, którą z kolei potępił, również wbrew intencjom władz, stało się przyczyną akcji rządu przeciw biskupowi. Wiedniowi udało się za pośrednictwem Stolicy Apostolskiej uzyskać w 1850 r. rezygnację Wojtarowicza z biskupstwa tarnowskiego, którego był ordynariuszem.

Jak z powyższych licznych przykładów widać, we wszystkich trzech zaborach nie było miejsca dla biskupów odważnych, broniących spraw Kościoła czy narodu. Wszędzie musieli oni z biskupstwa ustąpić. Zasadnicze różnice osobistych losów biskupów zależały od środków przez rządy zaborcze stosowanych, zależały również od ogólnej sytuacji Kościoła w poszczególnych dzielnicach Polski. Ta zaś była bardzo zła, żeby nie powiedzieć tragiczna, na ziemiach podległych berłu Romanowych, zwłaszcza po powstaniu styczniowym. Była też bardzo trudna w zaborze pruskim w okresie Kulturkampf. Wszędzie ofiarami — w dosłownym tego słowa znaczeniu — padały jednostki wśród episkopatu polskiego wybitne. Przeciętnych i słabych łatwiej było zastraszyć. Stąd takie znaczenie dla rządów zaborczych miał dobór odpowiednich kandydatów na przyszłych biskupów.

Kler niższy w znakomitej większości był patriotyczny, choć też jak i biskupi nierewolucyjny. Niepodległości pragnęli księża jak i szlachta zamożna, średnia czy drobna, jak pragnęły jej świadome już swej odrębności narodowej i inne grupy społeczne. Dość liczni przedstawiciele duchowieństwa brali więc udział w konspiracji. Dużo liczniejsi wspierali modlitwą, patriotycznymi kazaniami, postugą duszpasterską, a także ofiarami materialnymi już trwające powstania narodowe. Nieliczni brali udział w walce z bronią w ręku. Wszyscy oni tworzą dużo dłuższą listę niż wymienieni dotychczas z nazwiska

biskupi. Znaczenie udziału w konspiracjach i powstaniach duchowieństwa parafialnego leżało przede wszystkim w ich możliwościach oddziaływania na wiernych przez ambonę. Był to na owe czasy najbardziej masowy środek społecznego przekazu docierający do wszystkich uczestników nabożeństw. Z tych możliwości księży i ich znaczenia w społeczeństwie zdawały sobie sprawę zarówno władze zaborcze jak i różnej barwy spiskowcy. Obie strony były zmuszone do liczenia się z Kościołem katolickim. Rządy zaborcze stale oskarżały wobec kolejnych papieży kler katolicki o popieranie i udział w sprawach narodowych.

Papieże bywali ostrożni w ferowaniu „wyroków”, udzielali biskupom, w listach prywatnych, napomnień, ostrzeżeń przed rewolucją. Stanowisko zajęte przez papieża Grzegorza XVI zarówno w sławnej encyklice *Cum primum* z 1832 r. potępiającej powstanie listopadowe, jak i w sprawie biskupa Skórkowskiego, należało do wyjątków.

Papieże starali się też bronić Kościoła, biskupów i podległy im kler przed rządami zaborczymi. Siła zaś Stolicy Apostolskiej okazywała się na tyle duża, że nie udało się ani Rosji, ani Prusom oderwać Kościoła polskiego od Kościoła Powszechnego, mimo stale czynionych zakusów.

Kończąc ten bardzo skrótowy i siłą faktu częściowy przegląd sytuacji Kościoła polskiego w dobie porozbiorowej warto jeszcze podkreślić ogromne straty poniesione w ciągu tego czasu przez zakony na terenach całej byłej Rzeczypospolitej. Odrodzenie ich w Polsce niepodległej świadczy o wielkiej sile głoszonych przez nie idei. Tak jak przetrwanie całego Kościoła polskiego świadczy o dużej religijności i przywiązaniu do Kościoła katolickiego kolejnych pokoleń Polaków.

LITERATURA

1. H. DYLAĞOWA, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764—1864)*, Lublin 1983.
2. *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966—1945* pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1981.
3. P. GACH, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773—1914*, Lublin 1984.
4. *Historia Kościoła w Polsce*, t. II cz. 1, 1764—1918, pod red. ks. ks. B. Kumora, i Z. Obertyńskiego, Poznań—Warszawa 1979.
5. E. JABŁOŃSKA-DEPTUŁA, *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1983.

Wiesław Wałędziak

POMIĘDZY BEZSILNOŚCIĄ A REWOLUCJĄ

*Ukraiński ruch narodowy w Polsce w latach 1922-1939 — realność celów
i skuteczność metod działania*

Sytuacja, w której się znajdujemy, skłania nas w naturalny sposób do ciągłego analizowania całokształtu stosunków z naszymi sąsiadami. Odnosi się to oczywiście również i do styku polsko-ukraińskiego.

Pod wieloma względami problem polsko-ukraiński należy do najtrudniejszych. Budzi emocje, gwałtowne kontrowersje... Z analizy tych samych wydarzeń wyciąga się czasem krańcowo odmienne wnioski. Nie ma w tym nic specjalnie zaskakującego, w końcu dzieje obu narodów, polskiego i ukraińskiego, to dzieje narodzin i upadków wielkich nadziei, idei, to dzieje wielkich konfliktów, narodowych tragedii. Zawsze można snuć rozważania na temat zaprzepaszczonych szans, można zastanawiać się, co by było, gdyby... Zajęcie owo jest zrozumiałe, choć cokolwiek niebezpieczne, szczególnie wtedy, gdy historię penetruje się tylko w poszukiwaniu konkretnych argumentów.

Dzisiaj często kreśli się śmiało wizje przyszłości, gdzie wszystko jest harmonijnie ułożone, dokładnie zaplanowane. Jednak na ogół bije z owych prognoz — programów politycznych swoisty optymizm, możliwy do osiągnięcia, gdy współczesna nam rzeczywistość nie jest właściwie żadnym istotnym punktem wyjścia do rozważań. Wtedy też najłatwiej wyciąga się kilka oderwanych faktów historycznych w celu podbudowania własnych pomysłów. Przy takiej metodzie można zawsze z ufnością stwierdzić, iż kiedyś było źle, teraz my zrobimy dobrze; ważne bowiem jest to, że chcemy, a chcieć to móc.

Myślenie takie ma również często miejsce w odniesieniu do problematyki polsko-ukraińskiej. Wskazuje się na dzieje II Rzeczypospolitej jako na okres, w którym zaprzepaszczono szansę, nie zadając sobie przy tym specjalnie trudu, by odpowiedzieć, dlaczego

do konfliktu doszło i czy rzeczywiście tak łatwo można było go ominąć. Podobnie myśleli kiedyś socjaliści polscy głosząc, że wraz z odbudowaniem państwa polskiego wszystko zostanie definitywnie ułożone w duchu braterstwa, równości i sprawiedliwości. Polska się odrodziła i ci sami socjaliści musieli walczyć w jej imieniu również i z Ukraińcami, z którymi przecież miano odnaleźć wspólną drogę. Była to z pewnością tragiczna lekcja. Przypomniała jednak właściwie tylko truizm, widocznie zbyt często zapominany. Ułożenie wzajemnych stosunków nie opiera się tylko na dobrych chęciach (choć i te są potrzebne), należy widzieć obiektywne uwarunkowania, ograniczenia, trzeba widzieć własne społeczeństwo, trzeba widzieć również i innych takimi, jakimi są, a nie jakimi chcielibyśmy ich widzieć we własnych planach. Wtedy mając świadomość wszystkich trudności, podziałów, niebezpieczeństw, można szukać właściwej drogi.

Kreślenie nowych traktów będzie wówczas zapewne mniej porywające, ale za to ostrożniejsze ku pożytkowi ogółu zainteresowanych.

Myślę, że wracanie do doświadczeń historycznych może mieć pewne znaczenie w przysposabianiu umysłu do postulowanej „ostrożności”. Abstrahując zaś od wszelkich zachowań społeczno-politycznych historia naszych pobratymców jest bardzo ciekawa i jako taka warta poznawania.

Rok 1918 przyniósł dwie próby ustanowienia niepodległych, demokratycznych państw ukraińskich. Pierwsza to Ukraińska Republika Ludowa, ze stolicą w Kijowie, obejmująca ziemie ukraińskie rozpadającego się państwa rosyjskiego, druga to Zachodnioukraińska Republika Ludowa ze stolicą formalnie we Lwowie i obejmująca według proklamacji swego rządu ziemie ukraińskie wchodzące w skład państwa austro-węgierskiego.

Obie próby zakończyły się niepowodzeniem wobec kontrakcji z zewnątrz, jak i nieporozumień wewnątrz ruchu narodowego ukraińskiego. Nie potrafiono doprowadzić do faktycznego połączenia i skoordynowania wysiłków ukraińskich. Doszło nawet do jawnego konfliktu pomiędzy obozem URL i Z-URL na tle wyboru sprzymierzeńców w walce o niezawisłość. Dla przegranej URL decydujące znaczenie miała akcja Rosji Radzieckiej, dla upadku Z-URL akcja polska. Ponieważ do państwa polskiego weszły ziemie Galicji Wschodniej, a więc tereny, które w całości stanowiły obszar Z-URL, miało to poważne konsekwencje dla stosunków polsko-ukraińskich. W ogóle można powiedzieć, że fakt krótkotrwałego zaistnienia państwowości ukraińskich o charakterze niekomunistycznym miał decydujące znaczenie dla uformowania się ostatecznego oblicza ruchu narodowego ukraińskiego.

Traktat ryski i system powersalski rozgraniczał ziemie ukraińskie pomiędzy cztery państwa: ZSRR, Polskę, Czechosłowację i Rumunię.

Na terenie republik sowieckich pozostało około 30 mln Ukraińców, w Polsce ok. 5 mln, w Czechosłowacji i Rumunii po kilkaset tysięcy.¹

W Polsce mniejszość ukraińska zajmowała specjalne miejsce. Była to mniejszość najliczniejsza, zamieszkiwała zwartą masą przygraniczne rejony państwa polskiego. Stopień poczucia odrębności i własnych aspiracji, szczególnie na obszarze Galicji Wschodniej, był wysoki.² Nic też dziwnego, że oblicze polityczne tej społeczności było interesujące.

Używając terminu „ruch narodowy ukraiński” używamy go w bardzo szerokim znaczeniu, łącząc z nim te wszystkie ugrupowania, ośrodki polityczne, bądź instytucje pełniące takową rolę, które stały na gruncie odrębności narodowej Ukraińców i ich politycznej emancypacji. Bo jeżeli nawet poszczególne partie stały na krańcowo różnych stanowiskach ideowych prowadząc ze sobą ostrą walkę, to wypadkowa ich pracy generalnie wzmacniała proces emancypacji politycznej Ukraińców. Dlatego też sądzę na przykład, że pod omawiany termin można podciągnąć działalność komunistów ukraińskich, którzy przynajmniej do schyłku lat 20-tych bardzo mocno podkreślali wagę czynnika narodowego.

Po wyjaśnieniu terminologicznym przejdźmy do określenia struktury ruchu. W ruchu narodowym ukraińskim można wyróżnić kilka nurtów:

a. nurt ewolucyjny, wysuwający na czoło odrodzenie moralno-polityczne Ukraińców, pracę nad poszerzeniem zakresu wewnętrznej suwerenności narodu poprzez zakładanie własnych organizacji społeczno-kulturalnych, gospodarczych i politycznych, ugruntowujących procesy emancypacyjne we wszystkich sferach życia społeczno-politycznego za pomocą środków legalnych;

b. nurt emigracyjno-irredentystyczny — zakładał potrzebę przygotowywania sił narodu do zbrojnego wystąpienia o niepodległość, przy czym reprezentanci tego kierunku liczyli na wsparcie swej akcji w szerokim zakresie przez czynniki zewnętrzne;

c. nacjonalistyczny ruch rewolucyjny — wysuwał program permanentnej rewolucji narodowej, destabilizacji zastanych obcych struktur państwowych, wciąganie do pracy podziemnej szerokich rzesz społeczeństwa. Program ten miał doprowadzić w bliskiej perspektywie czasowej do zdobycia własnego państwa;

d. komunistyczny nurt rewolucyjny.

Przedstawiony podział jest naturalnie pewnym uproszczeniem. W działalności poszczególnych partii będą o sobie dawały znać różne nurty. Niemniej generalnie można przyporządkować wymienionym nurtom podstawowe ukraińskie ugrupowania polityczne. W obrębie zaproponowanego podziału postaramy się też przeanalizować problem postawiony w tytule artykułu.

Nurt ewolucyjny

Jego ostateczne uformowanie nastąpiło dopiero po roku 1923, kiedy to definitywnie załamała się koncepcja budowy państwa ukraińskiego w oparciu o pomoc państw Ententy.

Wcześniej wykorzystując tymczasowy status Galicji wschodniej, która choć zajęta z uprawnienia Ententy przez Polskę *de iure* do państwa polskiego nie przynależała, działacze ukraińscy starali się rozstrzygnąć problem państwowości ukraińskiej na arenie międzynarodowej. Akcja ta ogniskowała się wokół emigracyjnego rządu Petruszewycza, przywódcy i dyktatora Z-URL. Ośrodek ów usiłował wpływać na destabilizację sytuacji w Galicji wschodniej poprzez akcję dywersyjną i bojkot instytucji państwowych, a z drugiej strony prowadził permanentną akcję dyplomatyczną za granicą na rzecz uznania niepodległości Z-URL. Niemniej ustalenie się granicy polsko-radzieckiej, wybory do sejmu, w którym znaleźli się przedstawiciele ukraińscy, i to zarówno z Wołynia jak i Galicji wschodniej, ustawy sejmowe o przyznaniu województwom południowo-wschodnim statusu specjalnego samorządu terytorialnego wpłynęły ostatecznie na decyzję Rady Ambasadorów z 15/3/1923 r. uznającą wschodnią granicę Polski. Doprowadziło to oczywiście do kryzysu obozu Petruszewycza.

W ukraińskim dzienniku wychodzącym we Lwowie *Dilo*, który dotychczas odzwierciedlał poglądy rządu Petruszewycza, zaczęły ukazywać się artykuły krytyczne, oceniające bezowocną politykę emigracji spod znaku Z-URL. Wysłunięto też koncepcję autonomii ziem ukraińskich należących do Polski. Spowodowało to ostrą replikę ośrodków emigracyjnych, ale nie mogło zahamować procesu reorientacji znacznej części działaczy.³ Zwołany do Lwowa Zjazd ukraińskiej Narodno-Trudowej Partii, (UNTP), filaru obozu Petruszewycza, uchwalił tzw. autonomistyczną rezolucję, uznał państwowość polską i przyjął koncepcję walki za pomocą legalnych środków politycznych o autonomię terytorialną.⁴ Rzecz charakterystyczna, uznanie tej platformy nie oznaczało wyrzeknięcia się perspektywicznego celu polityki ukraińskiej — niepodległej i demokratycznej Ukrainy. Jednak przyjęcie do wiadomości realiów politycznych zmusiło większość działaczy do zmiany dotychczasowych środków i metod politycznego działania. Ujrzano w państwie polskim szanse na ograniczoną realizację ukraińskich celów narodowych. Zjazd zwrócił się do posłów ukraińskich z ziem byłego zaboru rosyjskiego, którzy wzięli udział w wyborach z 1922 r. o reprezentowanie interesów ludności ukraińskiej z Galicji wschodniej w sejmie polskim.⁵ Decyzje te oznaczały ostateczne ukształtowanie się nurtu ewolucyjnego, ponieważ reorientacja UNPT — najsilniejszego narodowego ugrupowania ukraińskiego na terenie Polski miała zasadnicze znaczenie.

Wcześniej ludność ukraińska biorąc udział w wyborach 1922 r. na obszarze byłego zaboru rosyjskiego wprowadziła do sejmu 20 reprezentantów, przeważnie o poglądach lewicowych. Ponadto z Galicji Wschodniej, pomimo terroru antywyborczego obozu Z-URL wybrano pięciu Ukraińców z grupy tzw. „Chliborobów”, na czele których stanął grekokatolicki ksiądz Ilkow.

Grupa ta, pomimo że izolowana i dyskredytowana przez wszystkie liczące się partie ukraińskie, broniła interesów narodowych na forum sejmu domagając się założenia uniwersytetu ukraińskiego, organizacji sieci szkół elementarnych i zawodowych z ukraińskim językiem wykładowym, udzielenia zezwolenia na powrót do kraju ukraińskich emigrantów politycznych, wstrzymania kolonizacji wojskowej, odbudowy gospodarczej kresów, umożliwienia obywatelom narodowości ukraińskiej obejmowania posad urzędniczych, utworzenia ministerstwa do spraw ukraińskich. „Chliborobi” stali zdecydowanie na stanowisku antykomunistycznym, wrogim wobec ZSRR, dystansowali się też od obozu Petruszewycza.⁶ Nie widząc szans na sformowanie własnego państwa, przywódca grupy Ilkow opowiadał się za bezwarunkowym oparciem się o państwo polskie dostrzegając w tym jedyną szansę na realizację najniezbędniejszych potrzeb i zachowania tożsamości narodowej Ukraińców.⁷

„Chliborobi” popierali na ogół rządy polskie, lecz izolacja grupy i brak rozwiniętych form organizacyjnych uniemożliwiały odegranie istotniejszej roli politycznej. Dopiero od 1924 r. kierunek ów, wykraczający poza formalną grupę „Chliborobów” zaczął przejawiać tendencje organizacyjne tworząc Ukraińską Narodową Partię (UNP), potem zaś Ukraińsko-Ruską Partię Chliborobów. Ostatecznie w styczniu 1926 r. powstał Ukraiński Narodny Sojuz, który zjednoczył wszystkie wymienione grupy.⁸ Środowisko to reprezentowało w łonie nurtu ewolucyjnego tendencje ugodowe wobec państwa polskiego. Jednak brak istotniejszych sukcesów nie dopomagał w przełamaniu izolacji w społeczeństwie ukraińskim.

Ukraińcy wybrani do sejmu w 1922 r. spoza Galicji utworzyli Ukraińską Reprezentację Parlamentarną. W związku z dużymi różnicami poglądów wewnątrz URP oraz funkcjonowaniem jej jako części składowej Bloku Mniejszości Narodowych, posłowie ukraińscy mogli stanąć razem tylko na płaszczyźnie ogólnych deklaracji o prawach Ukraińców, w tym i do własnego państwa, warunkowego poparcia dla Rzeczypospolitej, o ile będzie ona realizowała polityczne cele ukraińskie (stąd jednorazowe poparcie klubu dla programu rządu Władysława Sikorskiego).⁹ Na co dzień przy próbach zachowania dyscypliny klubowej i platformy Bloku Mniejszości Narodowych polityka parlamentarna URP sprowadzała się na ogół do występowania przeciwko poszczególnym rządóm. Tak niespójna płaszczyzna zjednoczenia nie zapobiegła kilku kryzysom wewnątrz klubu. Już w lutym

1924 r. ustąpiło z klubu pięciu posłów socjalistycznych tworząc własny klub Ukraińskiej Socjal-Demokratycznej Partii, USDP, który niedługo potem przyłączył się do komunistycznej frakcji poselskiej. Mimo secesji w klubie i tak dominowały wpływy socjalistyczne (głównie Ukraińskie Zjednoczenie Socjalistyczne „Selanskyj Sojuz”).¹⁰ Jednak podstawowe znaczenie, jak już wspomnieliśmy, miały działania UNTP, najważniejszej siły ruchu narodowego ukraińskiego. Po decyzji Rady Ambasadorów z 1923 r. nastąpił masowy powrót do kraju Ukraińców z emigracji politycznej. Władze polskie zdecydowały się nawet na wpuszczenie osób, które były sztandarowymi postaciami ruchu ukraińskiego na emigracji i przez kilka poprzednich lat rozwijały działalność przeciw przynależności ziem południowo-wschodnich do Polski (m.in. ks. metropolita A. Szeptycki, Kost Łewicki, druga osoba w rządzie Z-URL). Z nową sytuacją wiązały się zagadnienia nowych form pracy organizacyjnej, nowych inicjatyw (np. utworzenie Ukraińskiej Partii Pracy Narodowej, założonej przez byłych emigrantów i związanej z UNPT).¹¹ Decyzja Rady Ambasadorów dobitnie uzmysłowiła działaczom ukraińskim, że ze strony państw Ententy nie można liczyć w ówczesnych warunkach na żadną realną, decydującą pomoc. Przed ruchem stanęły cztery możliwości:

- wybór orientacji na ZSRR z perspektywą połączenia wszystkich ziem ukraińskich w ramach USRR,
- orientacja na państwa niezadowolone z porządku powsańskiego, wysuwające postulaty rewizjonistyczne (a więc głównie Niemcy),
- oparcie się o państwo polskie,
- orientacja na własne siły.

Jak pamiętamy, zjazd UNTP, który odbywał się tuż po ogłoszeniu decyzji Rady Ambasadorów, wysunął koncepcję autonomii w ramach Polski. Był to niewątpliwie wynik realnej oceny sytuacji. Jednak kontrakcja grupy Petruszewycza, stojącego dalej na programowo antypolskich pozycjach, doprowadziła do odsunięcia zwolenników autonomicznego programu z kierownictwa partii. Zjazd z 20/4/1924 unieważnił rezolucje zjazdu z 1923 r. o autonomii oraz zajął wobec państwa polskiego stanowisko zdecydowanie wrogie. Nowy program pozwolił na konsolidację nacjonalistycznych ugrupowań politycznych w społeczności ukraińskiej.¹²

W tym czasie w UNTP zaczęły się szerzyć poglądy optujące na rzecz współpracy z Ukraińską Socjalistyczną Republiką Rad. Ich rzecznikiem był szczególnie Petruszewycz, który kierował zagraniczną ekspozyturą partii.¹³ Poglądy polityczne Petruszewycza oraz jego zwolenników stawały się coraz bardziej sprzeczne i niezrozumiałe. Wprawdzie na terenie USRR wciąż jeszcze w dość szerokim zakresie uwzględniano kwestię narodową (do schyłku lat 20-tych), niemniej zadania kultury narodowej streszczano tam w jasnej i dobitnej

definicji „narodowa w formie, socjalistyczna w treści”. Myślenie o połączeniu doświadczeń socjalistycznej USRR z koncepcjami Petruszewycza, polityka w końcu nacjonalistycznego, ideologicznie antykomunistycznego, wystawiało temu ostatniemu jak najgorsze świadectwo.

Realizując koncepcje konsolidacyjne zmierzające do utworzenia jednego, wielkiego stronnictwa narodowego Ukraińców, 11 lipca 1925 r. powołano do życia Ukraińskie Nacjonalno-Demokratyczne Objednanie, UNDO, które powstało w wyniku zjednoczenia większości członków UNTP i UPNR, partii skrajnie prawicowej, oraz pojedynczych polityków i działaczy innych partii i grup. Program UNDO zawierał koncepcję państwa ukraińskiego o ustroju konstytucyjno-parlamentarnym, odrzucał wszelkie akty międzynarodowe dotyczące Galicji wschodniej.

Powstanie UNDO oznaczało wzmocnienie elementów prawicowych i antykomunistycznych w omawianym obozie. W wyniku owych przesunięć na zjeździe partyjnym odbytym w październiku 1926 r. wyeliminowano przedstawicieli orientacji proradzieckiej. Sam Petruszewycz został odsunięty poza nawias ukraińskiej polityki nacjonalistycznej. Na zjeździe przyjęto tzw. orientację na własne siły,¹⁴ która obowiązywała w zasadzie aż do wybuchu wojny. Na reorientację miała zapewne wpływ nowa sytuacja w Polsce po zamachu stanu w maju 1926 r. i dojściu do władzy żywiotów, które, jak mogło się wtedy wydawać, w szerszym zakresie uwzględnią interesy ukraińskie oraz coraz wyraźniejszy centralistyczny kurs w polityce narodowościowej w ZSRR. Grupa radiaofilska po nieudanych próbach skorygowania nowej linii partii wyłamała się z UNDO tworząc własną Ukraińską Partię Pracy.¹⁵ Ta ostatnia nie odgrywała jednak istotniejszej roli.

W sierpniu 1925 r. we Lwowie powstała również Ukraińska Chrześcijańska Organizacja (UChO), chadecja ukraińska, mająca oparcie głównie w środowiskach bezpośrednio związanych z kościołem grekokatolickim.¹⁶ W większych akcjach politycznych UChO na ogół współdziałała z UNDO.

Obok wymienionych organizacji „orientację na własne siły” reprezentowały też grupy socjalistyczne, współpracujące czasem z PPS, Ukraińska Socjalistyczno-Radykalna Partia (USR) i reaktywowana po wewnątrzpartyjnym zamachu komunistycznym Ukraińska Socjal-Demokratyczna Partia (USD).¹⁷

Orientacja na Polskę miała w omawianym nurcie dużo słabszą reprezentację. Poza wymienionymi grupami należy wspomnieć o działalności biskupa Chomyszyna i Wołyńskiego Ukraińskiego Objednania.

W lutym 1931 r. bp Chomyszyn w liście pasterskim dokonał krytycznej analizy stosunków polsko-ukraińskich. Po konstatacji

braku realistycznej, opartej na zasadach katolickich polityki ukraińskiej (to, co istnieje, jest albo nieodpowiedzialnym maksymalizmem streszczającym się w słowach „wszystko albo nic”, albo też niegodną kolaboracją w zamian za doraźne jednostkowe korzyści), Chomyszyn stwierdził, iż ukraińska racja stanu polega na szukaniu porozumienia z Polską. Państwo to jest bowiem jedynym, które może i chce dopomóc w realizacji ukraińskiej idei narodowo-państwowej. Jeżeli jednak Ukraińcy oczekują od Polski pomocy, to bieżąca polityka ukraińska musi być oparta na pełnej lojalności wobec Rzeczypospolitej jako państwa. Oczywiście, owa lojalność — w rozumieniu biskupa — wcale nie przeszkadzała w zwalczaniu nawet czynników rządzących, o ile łamały one prawo i sprawiedliwość.¹⁸ Biskup Chomyszyn, jak i jego zwolennik, również biskup unicki, Kocyłowski, potrafili ostro występować przeciw akcjom politycznym polskim, które rzeczywiście godziły w Ukraińców i kościoł grekokatolicki. Z drugiej strony, wychodząc z założeń koncepcji konstruktywnego działania, stali na gruncie integralności kształtu terytorialnego i ustrojowego państwa polskiego. Główne zagrożenie dla narodu ukraińskiego widzieli w komunizmie i ZSRR, a nie w państwie polskim. Byli też zwolennikami latynizacji kościoła unickiego, a nie upodabniania jego liturgii do liturgii cerkwi prawosławnej. Na tym tle dochodziło do spięć pomiędzy wymienionymi biskupami a metropolitą A. Szeptyckim.¹⁹

Z inicjatywy bpa Chomyszyna powstała Ukraińska Katolicka Narodna Partia (UKNP), później przemianowana na Ukraińską Narodną Obnowę (UNO). W działalności wymienionych organizacji widać było programową inspirację biskupa. Jednak nie uzyskały one nigdy szerszego wpływu.²⁰ Sam biskup zresztą zajmował się przede wszystkim działalnością duszpasterską, sprawom politycznym poświęcając mniej czasu.

Inną zupełnie inicjatywą było Wołyńsko Ukraińskie Objednanie (WUO). Organizacji tej patronował polityk sanacyjny, wojewoda wołyński Henryk Józewski, związany z ośrodkami petlurowców. WUO wchodziło w skład BBRW-u, było organizacją terytorialną, mającą służyć związaniu Ukraińców wołyńskich z państwowością polską i odgradzeniem ich od ukraińskich nacjonalistycznych wpływów z Galicji Wschodniej.²¹ Ani jedno, ani drugie się jednak nie udało.

* * *

Jak widać z krótkiego przeglądu najbardziej liczące się w życiu ukraińskim były te partie, które przyjęły orientację na własne siły. Za tym enigmatycznym określeniem krył się pewien styl działania, który

polegał z jednej strony na gospodarczym i kulturalnym wzmocnieniu Ukraińców, swoistej pracy organicznej, a z drugiej strony na realizacji programu izolacji, „najzupełniejszego odseparowania się od czynników rządowych i społeczeństwa polskiego, a ograniczenia się jedynie do zgłaszania oświadczeń i żądań z trybuny parlamentarnej traktowanej jako trybuna do zażeń przed całym światem”.²²

Nie znaczy to, aby nie było jakichkolwiek prób ugody z czynnikami polskimi. Próby takie były, na przykład za rządów gen. Sikorskiego w 1923 r., czy szczególnie po zamachu majowym (w 1931, 1935). Jednak strona ukraińska reprezentowała bardzo charakterystyczny styl działania. Przy ciągłym przypominaniu naczelnego zadania polityki ukraińskiej — odbudowy państwa, z jednoczesnym daniem do zrozumienia, (bardziej lub mniej wyraźnie), że ziemie ukraińskie Rzeczypospolitej wchodzą w jej skład tylko czasowo, polityka ukraińska była maksymalistyczna i nieelastyczna. W atmosferze niepodległościowej frazeologii, kultu tradycji Z-URL, trudno było iść na cząstkowe kompromisy ze stroną polską. Nie jest też przypadkiem, że stanowiska optujące na rzecz kompromisu pojawiały się wśród Ukraińców po kolejnych kryzysach wewnątrz własnego obozu, spowodowanych załamaniem się sprawy ukraińskiej na arenie międzynarodowej (tak jak w 1923), lub akcjami represyjnymi strony polskiej wzmacniającymi procesy dezintegracyjne wewnątrz ruchu ukraińskiego (1930 r., 1934—1935 r.). W momentach odnoszenia sukcesów nastroje nieprzejednania wzrastały, nie mogła być platformą kompromisu koncepcja wyodrębnienia ziem ukraińskich Rzeczypospolitej i nadania im specjalnego statusu, z własnym parlamentem, organami wykonawczymi, w sytuacji, gdy każda ukraińska szkoła, placówka kulturalna wychowywała w duchu wrogości do państwa i narodu polskiego, gdy najbardziej znani działacze i politycy ukraińscy dawali do zrozumienia, że ziemie wschodnie przynależą do Rzeczypospolitej tylko czasowo.

W atmosferze nieprzejednania, jaką owi politycy tworzyli, trudno było później iść na jakieś istotniejsze ustępstwa. A przecież takie ustępstwa, i to nie tylko w sferze słów, są konieczne dla każdego kompromisu politycznego. W polityce ukraińskiej dominował zaś „program izolacji”. Próby kompromisu z tej strony były bardzo nieliczne i, co ważniejsze, nie miały realnego oparcia we własnym zapleczu politycznym. Oczywiście, istotne jest pytanie, czy były chęci do kompromisu po stronie polskiej. Wydaje się, że tak, szczególnie w niektórych środowiskach piłsudczykowskich. Kompromis mógł się jednak dokonać tylko w momencie zaakceptowania podstawowej zasady polityki polskiej — nienaruszalność kształtu terytorialnego Rzeczypospolitej. W odczuciu społeczności polskiej zbyt daleko idące koncepcje na rzecz Ukraińców, przy ich dotychczasowym stanowisku politycznym, zagrażały integralności Polski. Zresztą politycy ukraiń-

scy jakby nie zauważali nastrojów ludności polskiej, które były przecież ważnym elementem rzeczywistości politycznej.

Gdy w 1918 r. wybuchły polsko-ukraińskie walki o Lwów, większość walczących po stronie polskiej zapewne nie słyszała o programach narodowościowych, koncepcjach terytorialnych poszczególnych polskich partii politycznych. Walczyli nie dlatego, że wzywał ich ten czy inny polityk. Zrywali się spontanicznie do obrony swoich zagrożonych praw. Musimy pamiętać, że w świadomości przeciętnego Galicjanina czy Kongresowiaka Lwów był symbolem polskości, miastem, które miało większe znaczenie dla Polski niż chociażby Poznań. Później każda propozycja, która mogła zmienić układ narodowościowy Lwowa była przez Polaków odrzucana. Tak przykładowo wyglądała sprawa uniwersytetu ukraińskiego. Na powołanie ukraińskiego szkolnictwa wyższego w Galicji Wschodniej nie godziła się znaczna część społeczności polskiej, obawiając się, że otwarcie ukraińskiej uczelni będzie równoznaczne z powstaniem nowego ośrodka nacjonalizmu ukraińskiego. Przeciwno planom założenia ukraińskiej uczelni we Lwowie protestowały władze miejskie i władze Uniwersytetu im. Jana Kazimierza.²³ Z drugiej strony, traktując sprawę prestiżowo, przedstawiciele głównych partii ukraińskich gwałtownie odrzucili propozycję założenia uczelni ukraińskiej poza Galicją Wschodnią, i to nawet z perspektywą jej późniejszego przeniesienia do Lwowa. Zdyskredytowano także ukraińskiego profesora Smal-Stockiego, głównego rzecznika kompromisowego rozstrzygnięcia sprawy uniwersytetu.²⁴

Taka postawa prowadziła do niedostrzegania możliwości wywalczenia częściowych sukcesów na forum parlamentarnym. Nie potrafiono w pełni wykorzystać uprawnień, jakie dawał system prawny państwa polskiego. Czasami toczono natomiast zacięte boje o sprawy drugo-, czy trzeciorzędne. Na przykład w momencie, gdy władze rządowe po konsultacjach z duchownymi prawosławnymi wprowadziły do Cerkwi prawosławnej kalendarz gregoriański na miejsce juliańskiego (za zgodą biskupów prawosławnych), w celu likwidacji zamętu powodowanego obchodzeniem świąt przez prawosławnych w dni nie uznawane przez państwo za święteczne, Ukraińska Reprezentacja Parlamentarna dostrzegła w tym pierwszy krok do religijnego i narodowego podporządkowania prawosławnych Ukraińców katolickim Polakom. Zaatakowano również Metropolite za ugodowość wobec rządu.²⁵

Inną sprawą, która wyraźnie ciążyła na polityce obozu orientującego się na własne siły, była kwestia ukraińskiego podziemia wojskowego. Mimo wyboru legalnej drogi walki wśród polityków ukraińskich, występowało zjawisko swoistego politycznego ekumenizmu narodowego. Choć Ukraińska Organizacja Wojskowa (UWO) nigdy formalnie nie podlegała UNDO, istniały ściśle kontakty kierownictwa

partii z tą strukturą. Prezes UNDO Dmytro Łewickij spotykał się z szefem UWO Konowalcem w Karlowych Warach, na co dzień utrzymując z nim kontakt przez znanego działacza Iwana Kedryna-Rudnickiego,²⁶ i to pomimo ciągłego kontynuowania przez UWO akcji terrorystycznej na terenie Polski.

Strona ukraińska zdobyła się po raz pierwszy na oficjalne potępienie akcji podziemia wojskowego w roku 1930. Było to po fali terroru w Galicji Wschodniej, na który władze odpowiedziały akcją pacyfikacyjną województw południowo-wschodnich. Pacyfikacja okazała się skutecznym uderzeniem w UWO i przynajmniej na krótko zdeorganizowała działalność podziemia wojskowego. UNDO zdystansowało się od działalności terrorystów, choć jednocześnie wszczęło akcję protestacyjną przeciw pacyfikacji na arenie międzynarodowej. Sama metoda walki terrorem została również potępiona przez episkopat grekokatolicki.²⁷ Od tego momentu następuje wyraźne rozejście się nurtu legalnego z nurtem podziemnym. Niemniej wcześniej wzajemnie powiązania wpływały niekorzystnie na linię „legalnej” polityki ukraińskiej.

Jednak reprezentanci orientacji na własne siły mieli też bardzo poważne dokonania (oczywiście, z własnego punktu widzenia), szczególnie w budzeniu świadomości narodowej ukraińskiej wśród masy etnicznej ruskiej. Właśnie na polu politycznej pracy organicznej zanotowano największe osiągnięcia. Towarzystwa oświatowe, takie jak „Proświta” i „Ridna Szkoła”, mające kilka tysięcy placówek, skutecznie wypełniały braki szkolnictwa utrakwistycznego, wychowując w duchu nacjonalistycznym, bez ograniczeń, które narzucała szkoła państwowa, nawet ukraińska. Podobnie było z organizacjami młodzieżowymi, często funkcjonującymi na granicy lojalności: „Łuch”, „Sokił”, „Płast” (ukraińska organizacja harcerska).²⁸ W sytuacji, gdy nie było możliwości realizacji postulatów na drodze legalnej, sięgano po formy niejawne, przynajmniej formalnie.

Tak było np. z tajnym uniwersytetem ukraińskim we Lwowie.²⁹ Imponujące są sukcesy ruchu w dziedzinie ekonomicznej. Przy małych kapitałach, śladowym uprzemysłowieniu rozwinięto bardzo szeroko spółdzielczość ukraińską, pomagającą głównie sektorowi rolnictwu. Powołano stosunkowo duże, jak na własne możliwości, instytucje bankowo-kredytowe. Rozbudowując sieć spółdzielczości Ukraińcy eliminowali z pośrednictwa kapitał żydowski, w którego rękach uprzednio znajdowało się ok. 80% dochodu z obrotu.³⁰ W oficjalnych programach domagano się też reformy rolnej bez odszkodowania.³¹ Ten pozornie bardzo radykalny postulat staje się bardziej zrozumiały, kiedy uwzględnimy, że większa własność ziemska była głównie w rękach polskich.

Ponadto inicjatywy — zaliczone przez nas do pracy u podstaw narodowego bytu — pozwalały na wykształcenie poważnej grupy

działaczy, których zawsze można było wykorzystać później w szerszej akcji politycznej.

Prasa ukraińska w Polsce, w porównaniu do własnych możliwości i inicjatyw wydawniczych innych mniejszości, nie była zbyt liczna.³² Wydawano jednak ponad 80 pism ukraińskich, w tym 40 miesięczników, 25 tygodników i 1 dziennik.³³

W działalności narodowej bardzo ważną rolę odgrywał Kościół grekokatolicki, który na terenie Galicji Wschodniej spełniał rolę ukraińskiego Kościoła narodowego. Ksiądz metropolita Andrzej Szeptycki był niekwestionowanym autorytetem większości Ukraińców. Wysiłki ugrupowań ukraińskich zmierzały również do ukrainizacji cerkwi prawosławnej i wykorzystania jej w pracy narodowej.³⁴

Na zakończenie wyliczania realnych kierunków działań i osiągnięć ruchu warto powiedzieć o programie politycznego obudzenia ukraińskiej ludności na Wołyniu. Mimo przeciwdziałania czynników rządowych, które usiływały odgrodzić Wołyń od wpływów nacjonalistycznych z Galicji Wschodniej, tereny wołyńskie, które po zakończeniu I wojny światowej stanowiły prawie że białą plamę na mapie ukraińskich ośrodków politycznych pod koniec lat 30 tych, były już w dużej mierze opanowane przez ruch narodowy.

Tak więc, reasumując, można powiedzieć, że ugrupowania spod znaku orientacji na własne siły, zanotowały najpoważniejsze osiągnięcia na odcinku wewnętrznego wzmocnienia narodu. W coraz szerszym zakresie kształtowano umysły młodych pokoleń w duchu narodowym i niepodległościowym. Wytworzono kadre sprawnych działaczy społecznych i politycznych. Nie potrafiono tego jednak zdyskontować w polityce „zewnętrznej”. Była ona zbyt sztywna i anachroniczna. Liderzy partyjni znajdowali się pod ciągłą presją swoich współpracowników, których sami wychowywali w duchu pogardy dla kompromisu. Po każdej próbie nawiązania rozmów w szeregach partyjnych rozlegały się powszechne protesty, często torpedując nieśmiało inicjatywy, bądź wpływając na usztywnienie stanowiska ukraińskiego. Polityka ukraińska była mało mobilna, uginana się pod ciężarem własnej frazeologii. Oczywiście, owe zjawisko jest w jakiejś mierze zrozumiałe biorąc pod uwagę polityczną młodość, a przez to i niedojrzałość ruchu. W każdym razie politycy ukraińscy omawianej orientacji, przy przyjętej taktyce działania, nie mogli przekształcić ziem wschodniej Rzeczypospolitej w Piemont przyszłego, niepodległego państwa ukraińskiego.

Partnerem kompromisu nie mogły być natomiast te grupy, które stały na gruncie pełnej lojalności i współpracy z państwem polskim. Ich zaplecze było bowiem zbyt słabe, aby mogły stać się obiektem poważnego zainteresowania ze strony polskiej. Przede wszystkim właśnie ta słabość skazywała je na rolę instrumentów w rękach polityki polskiej.

Nurt emigracyjno-irredentystyczny

Nurt ten był tożsamy z ośrodkiem skupionym wokół rządu emigracyjnego Ukraińskiej Republiki Ludowej. Ośrodek ów uważał, że układ polsko-ukraiński z 1920 r. jest wiążący, jakkolwiek jego działanie jest zawieszane ze względu na sytuację międzynarodową. Po zabójstwie Petlury w Paryżu w 1926 r. przywództwo obozu przejął po nim Andrij Łiwycyk.³⁵ Politycy wokół niego zgrupowani (zwani Ukraińskimi Narodowymi Republikanami) chcieli zbudować niepodległą Ukrainę z ziem ukraińskich leżących na terytorium ZSRR. Małopolskę Wschodnią, jako terytorium drugorzędne, zostawiali w swych programowych enuncjacjach przy Polsce, wychodząc z założenia, że tylko pomoc Polski daje szansę na zrealizowanie odbudowy URL ze stolicą w Kijowie. Podstawą obozu była emigracja polityczna URL w sile ok. 140 tys. ludzi, z czego najwięcej, bo 40 tys. w Polsce. Tutaj też funkcjonował główny ośrodek decyzyjny URL. Obóz URL do 1939 r. bazował na pomocy finansowej i politycznej Polski.³⁶ Jego działacze myśleli o zorganizowaniu powstania antyradzieckiego na Ukrainie Naddnieprzańskiej, które zostałyby poparte przez czynniki zewnętrzne, głównie przez Polskę. W tym celu usiłowali organizować konspirację na ukraińskich terenach, ZSRR, a także przygotowywali i przeprowadzali zbrojne wypadki z Polski na wschód na początku lat 20-tych. Z myślą o realizacji podstawowego zadania prowadzono szkoleniową akcję wojskową przyszłych kadr, zakładano organizacje kombatanckie w celu niedopuszczenia do rozproszenia żołnierzy byłej armii URL. Wojsko polskie przyjęło do służby na zasadzie kontraktu kilkudziesięciu oficerów ukraińskich. Założono sieć bibliotek i klubów, powołano do życia stanice, w których funkcjonowała część emigracyjnej społeczności, wydawano kilka pism.

Stosunki omawianego obozu z innymi organizacjami ukraińskimi na terenie Polski były złe, czy czasem wręcz wrogie. Rzecz jasna, kością niezgody stał się tutaj stosunek URL do kwestii Galicji Wschodniej. URL była oskarżana o zdradę interesów narodowych, sama zaś oskarżała takie organizacje jak OUN o wysługiwanie się obcym państwom.

Działacze URL zdawali sobie sprawę, że Polska nie da się wciągnąć do walki z ZSRR nie widząc w tym posunięciu jakichkolwiek korzyści. Stąd też zaktywizowali się wyraźnie po zamachu stanu Józefa Piłsudskiego w 1926 r., sądząc, że dojście do władzy polityków tradycyjnie antyrosyjskich i antyradzieckich, tych samych, którzy stali za umową z 1920 r., zmienia dotychczasową sytuację. W memoriałach adresowanych do Piłsudskiego podkreślano rolę czynnika ukraińskiego w ostatecznym „uporządkowaniu Wschodu”, kreśląc wizję odbudowy niepodległej Ukrainy i rozbicia ZSRR. Naturalnie Polska bynajmniej nie myślała o konflikcie ze wschodnim sąsiadem pod

wpływem namów ukraińskich emigrantów. O stosunkach polsko — radzieckich ważyły inne, ważniejsze sprawy. Z drugiej strony w obozie rządzącym istniało silne środowisko prometejskie, myślące o akcji na wschodzie. Nigdy nie miało jednak głosu rozstrzygającego, a kompetentne czynniki rządowe traktowały URL jako kartę, którą zawsze można użyć (stąd systematyczna, choć organiczna pomoc finansowa).³⁷ Na co dzień można było wykorzystać działalność URL jako środek nacisku na Związek Radziecki, albo w rozgrywkach z obozem ukraińskim w Polsce.³⁸ Spore znaczenie miały również informacje wywiadowcze dostarczane przez siatki URL.

Przy ocenie nurtu emigracyjno-irredentystycznego, abstrahując od naiwnych koncepcji w sferze polityki międzynarodowej, zdumiewa trwałość struktur organizacyjnych. Przywódcom URL udało się utrzymać przez 20 lat w miarę zorganizowane struktury, przez co sam obóz posiadał wciąż pewne znaczenie polityczne.

Nacjonalistyczny nurt rewolucyjny

Źródła tego nurtu sięgają obozu Petruszewycza i Zachodnio-ukraińskiej Republiki Ludowej. Jeszcze w 1920 r. w opanowanej przez Polaków Galicji Wschodniej powstają konspiracyjne struktury wojskowe — Ukraińska Wojskowa Organizacja, na czele której staje płk. Jewhen Konowalec, niegdyś współpracownik Petlury.³⁹ Mimo powiązań z Petruszewyczem UWO od początku miała bardzo dużą samodzielność. Zadaniem UWO była destabilizacja sytuacji w Galicji Wschodniej w celu pokazania państwu Ententy, że kraj ten może przypaść w udziale Polsce, obcemu państwu, które nawet nie potrafi zaprowadzić ładu i porządku na spornym terytorium. Od roku 1921 UWO prowadzi szeroką akcję terrorystyczną, między innymi 25/9/1921 r. bojownicy UWO dokonują zamachu na Piłsudskiego i wojewodę Grabowskiego. Fala terroru wzmaga się w 1922 r. przed wyborami parlamentarnymi. Chodziło o wspomnienie akcji dyplomatycznej Petruszewycza, choć nie wykluczano przekształcenia fali zamachów w powstanie. Terror miał charakter masowy, był skierowany nie tylko przeciw Polakom, ale i przeciw tym Ukraińcom, którzy szukając porozumienia ze stroną polską zdecydowali się brać udział w wyborach (np. zamach na prof. Izydora Twerdochliba).⁴⁰ Akcja UWO nie pozostała bez wpływu na stosunkowo duży zakres bojkotu wyborów wśród ludności ukraińskiej.

Jednak po 1923 r. i decyzji Rady Ambasadorów w sprawie Galicji Wschodniej w głównych ukraińskich ośrodkach politycznych dojrzeła myśl legalnej walki politycznej. Następuje również przyjęcie orientacji na własne siły. Kierunek taki nie odpowiada UWO, która nie zamierza rezygnować z dotychczasowych metod. Zresztą wielu

polityków spod znaku UNTP, a później UNDO, utrzymuje kontakty z UWO, usiłując prowadzić polityczną grę „na kilku fortepianach”.

Samemu Konowalcowi udaje się zainteresować sprawami UWO sztaby — niemiecki i litewski, które za cenę wywiadu na rzecz Niemiec i Litwy podejmują się finansowania organizacji.⁴¹ Działalności UWO sprzyja także Czechosłowacja, dla której organizacja ta jest dobrym środkiem nacisku na Polskę.⁴² Współpraca z Litwą słabnie od 1926 r., ponieważ wbrew żądaniom litewskim UWO nie jest zainteresowana w prowadzeniu walki terrorystycznej na terenach rdzennie polskich, bądź z dużym procentem ludności litewskiej. Jednocześnie coraz bardziej zacieśnia się współpraca z Niemcami. Centrala UWO znajduje się w Berlinie, siedzibą egzekutywy krajowej jest Lwów.⁴³ Niemcy inspirują szereg akcji o charakterze czysto szpiegowskim.

Tak jak poprzednio, UWO uderza zarówno w Polaków, jak i w Ukraińców, byleby nie dopuścić do przełamania bariery pomiędzy dwoma narodami. Chodziło o to, aby trzymać ludność ukraińską w ciągłej izolacji od państwa polskiego. W 1924 r. przeprowadzono zamach na prezydenta Wojciechowskiego, w tym samym roku zlikwidowano dyrektora gimnazjum w Przemyślu — Matwijasa, w 1926 kuratora lwowskiego Sobińskiego, w 1931 r. posła Tadeusza Hołówkę, jednego z głównych rzeczników współpracy z Ukraińcami po stronie polskiej, w 1934 ministra Pierackiego i Iwana Babija, dyrektora ukraińskiego gimnazjum, który przeciwdziałał werbowaniu młodzieży do terrorystycznych organizacji.

Pod koniec lat 20-tych nastąpiła integracja wszystkich skrajnych grup nacjonalistycznych. W 1929 r. utworzono Organizację Ukraińskich Nacjonalistów. OUN uważała się za kontynuatorkę tradycji Z-URL i URL łącznie. Negowała państwowość polską jak i USRR. Zjednoczenie nie zlikwidowało UWO, która pozostała zbrojnym ramieniem OUN, zachowując dotychczasową strukturę. Program OUN przewidywał wywołanie ukraińskiego powstania nacjonalistycznego, którego celem byłoby utworzenie niepodległego państwa. W skład utworzonego państwa weszłyby tereny ukraińskie państwa radzieckiego, polskiego i rumuńskiego.⁴⁴

OUN miała dość ubogi dorobek teoretyczny. Jej członkowie byli raczej praktykami niż teoretykami rewolucji narodowej. W sferze ideowej OUN proponowała prymitywny szowinizm. Niemniej korzystając z nastrojów frustracji w obozie ukraińskim OUN potrafiła przyciągnąć dużo młodzieży. Dobrze zorganizowane zagraniczne ekspozytury OUN wykorzystywały każdą okazję do rozbudowy struktur i indoktrynacji Ukraińców w duchu skrajnego szowinizmu. Taką okazję stanowiła na przykład ukraińska krótkoterminowa emigracja zarobkowa w Niemczech.

Oczywiście, koncepcje powstania nacjonalistycznego były tylko utopijnymi hasłami. W praktyce sprowadzały się do permanentnego

terroru i wysługiwanie się obcym wywiadowi zgodnie z zasadą: „wróg mojego wroga jest moim przyjacielem”. Zadziwiająca jest tym bardziej żywotność organizacji z takim programem i z taką taktyką działania. Po licznych aresztowaniach, kompromitacjach moralnych i politycznych odradzała się zawsze na nowo do swej ekstremistycznej działalności. Żywotu OUN nie przecięły ani potępienia metropolity Szeptyckiego,⁴⁵ (ani przywódców UNDO).⁴⁶ Decydującym ciosem nie okazał się nawet rozłam, jaki przeszła OUN dzieląc się na stronnictwa Bandery i Melnyka.

OUN poprzez swoją działalność, setki aktów sabotażowych i terrorystycznych powodowała przeciwdziałanie polskich służb policyjnych, akcje pacyfikacyjne. Wzmagalo się poczucie zagrożenia na ziemiach południowo-wschodnich, stosunki polsko-ukraińskie nie poprawiały się, a czasem, jak po akcji pacyfikacyjnej w 1930 r., gwałtownie pogarszały. Był to jedyny realny skutek działalności ounowców. Ostatni akt dramatu dokonał się podczas wojny, gdy młodzi na ogół przywódcy OUN szamotali się pomiędzy eksterminacją ludności polskiej i żydowskiej, kolaboracją z Niemcami niszczącymi Ukrainę, a przeciwstawieniem się hitlerowcom w momencie ich klęski, doprowadzając swoją politykę do już nie tylko politycznej zagłady organizacji, ale i do fizycznej likwidacji społecznego zaplecza partii.

Komunistyczny nurt rewolucyjny

Zdają sobie sprawę z kontrowersyjności zaliczenia komunistów ukraińskich do ruchu narodowego. Czynie to warunkowo, kładąc główny nacisk na faktyczną rolę i funkcje grup komunistycznych w społeczności ukraińskiej w latach 20-tych, a nie na ideologiczne sformułowania poszczególnych programów.

W 1921 r. doszło do rozłamu wśród komunistów ukraińskich w Galicji Wschodniej, z których jedni opowiadali się za ścisłą współpracą z KPRP, a drudzy, od nazwiska lidera zwani wasylkiwcami, podkreślali potrzebę samodzielności politycznej, w większym też stopniu uwzględniali rolę czynnika narodowego. Wasylkiwcy powiązani byli z chłopstwem ukraińskim o silnych nastrojach powstańczych. Popierali ich też wpływowi działacze Komunistycznej Partii (bolszewików) Ukrainy, tacy jak Szumski i Skrypnik.⁴⁷ Działając głównie w Galicji Wschodniej nie odgrywali istotniejszej roli, zdominowani przez ukraiński ruch narodowo-demokratyczny. Sukcesy ruchu rewolucyjnego na Wołyniu wpływały na upowszechnienie się wśród środowiska wasylkiwców koncepcji powstania w Galicji Wschodniej. Natomiast frakcja optująca na rzecz ścisłej współpracy z KPRP żyła problemami rewolucji ogólnopolskiej,

a wysuwanie lokalnych koncepcji powstańczych odbierała jako przejaw separatyzmu, odchylenia nacjonalistycznego.⁴⁸

Na Wołyniu ruch partyzancki był w całości opanowany przez komunistów, którzy z kolei byli kierowani przez Zakordot (Zakordonnij Otdiel) Komitetu Centralnego KP(b)U. Główny cel walki partyzanckiej stanowiło opanowanie za pomocą „powstania ludowego” Ukrainy Zachodniej, bądź samego tylko Wołynia i połączenia ich z Ukrainą Radziecką.⁴⁹ Zresztą nie jest przypadkiem, iż działalność partyzancka rozwinęła się najsilniej właśnie na Wołyniu. W czasie I wojny światowej został on stosunkowo dotkliwie zniszczony. W niektórych rejonach zniszczonych było nawet 60% zabudowań. Państwo polskie przy swoich ekonomicznych trudnościach niewiele mogło dopomóc w trudnej sytuacji. Do 1930 r. na 197 tys. zniszczonych zabudowań na Wołyniu zdołano odbudować 125 tys.⁵⁰ Do tego dochodził jeszcze niski stopień świadomości miejscowej ludności, ciemnota, analfabetyzm. Komuniści potrafili wykorzystać poczucie krzywdy ludności, trudną sytuację materialną. W takiej atmosferze rzucane hasła o dużym stopniu ogólności, w stylu „odebrać ziemię panom”, robiły największe wrażenie właśnie na Wołyniu.

Ruch partyzancki nasilił się latem i jesienią 1924 r., grożąc wybuchem powstania (takie przynajmniej koncepcje pojawiły się wśród wołyńskich rewolucjonistów). Oddziały partyzanckie mimo traktatu ryskiego przybywały z terytorium Związku Radzieckiego wspomagając miejscowe elementy rewolucyjne. Jednak seria nadzwyczajnych posunięć o charakterze politycznym i wojskowym strony polskiej (m.in. utworzenie Korpusu Ochrony Pogranicza), skutecznie uderzyła w partyzancki ruch o zabarwieniu komunistycznym. Na początku roku 1925 ruch ten był w zasadzie stłumiony.⁵¹

Koncepcja powstańcza jakkolwiek krytykowana przez część komunistów ukraińskich z Galicji Wschodniej miała o tyle szansę powodzenia, że popierały ją liczące się kręgi KP(b)U. Do momentu, kiedy nie wyjaśniła się ostatecznie sytuacja na szczytach kierownictwa partii komunistycznej ZSRR, można było liczyć na pomoc zbrojną, bądź wręcz na odnowienie wojny polsko-radzieckiej. W momencie, gdy zwyciężyła koncepcja budowy socjalizmu w jednym państwie i tendencje centralistyczne w polityce narodowościowej, pomysły powstańcze traciły rację bytu.

W ogóle na pozycję ukraińskiego ruchu komunistycznego w Polsce w bardzo szerokim zakresie rzutowała sytuacja na Ukrainie radzieckiej. Do kiedy uwzględniano tam w dość szerokim zakresie czynnik narodowy, komunistyczny ruch ukraiński na terenie Polski charakteryzował się stosunkowo dużym dynamizmem. Potrafiono na przykład przejść Ukraińską Partię Socjal-Demokratyczną (USDP). Komuniści przeniknęli do partii przy pomocy lewicy USDP, przejęli kierownictwo organizacji odsuwając elementy stojące na gruncie

socjalizmu IV Międzynarodówki. Umiejętnie zdyskontowano tu rewolucyjne nastroje większości członków i program przemian społeczno-gospodarczych realizowanych w USRR.⁵² Przechwycenie USDP pozwoliło komunistom rozszerzyć parlamentarną frakcję poselską i wykorzystać trybunę sejmową do swej agitacji.

Sytuacja zmienia się od 1927 r., kiedy na Ukrainie Radzieckiej wyeliminowano komunistów podkreślających wagę kwestii narodowej, od nazwiska najbardziej znanego spośród nich zwanych szumskistami.⁵³ I mimo że właśnie w 1927 r. powstała w Polsce, głównie z inspiracji komunistycznej, nowa organizacja "Selrob" — jednocząca socjalistyczne organizacje ukraińskie o sympatiach proradzieckich, to od początku dały o sobie znać w niej głębokie różnice poglądów na tle stosunku co do kierunku przemian w Związku Radzieckim. Musiało to zaważyć na dalszym losie organizacji, rozbitej wkrótce na dwie zaciekłe zwalczające się frakcje. Ukraiński ruch komunistyczny podzielony, zwalczający kolejne „odchylenia nacjonalistyczne” tracił ciągle na znaczeniu, przestając się liczyć jako poważniejsza siła. Obok zmiany polityki narodowościowej w ZSRR, ważną przyczyną zawężania się bazy społecznej komunistów na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej był przede wszystkim przebieg kolektywizacji na Ukrainie radzieckiej na przełomie lat 20-tych i 30-tych. O konsekwencjach ekonomicznych i społecznych tej akcji mówiono i pisano stosunkowo dużo na świecie, w tym i w Polsce. Miało to o tyle znaczenie, że przez długi czas komuniści ukraińscy mieli oparcie w ludności chłopskiej, wiadomości zza wschodniej granicy odstręczały zaś chłopstwo od programów komunistycznych.

Zakończenie

Problem ukraiński w Polsce w okresie międzywojennym był wyjątkowo skomplikowany. Ukraińcy wchodzili do państwa polskiego z poczuciem krzywdy, z poczuciem tymczasowej przegranej politycznej. Powagę sytuacji wzmagało upośledzenie gospodarcze ziem wschodnich, wobec którego rządy polskie były w dużej mierze bezradne.

Pozostawanie większej części Ukraińców poza granicami Polski rodziło tendencje zjednoczeniowe, co równocześnie kolidowało z możliwością przyjęcia kierunku kompromisowego.⁵⁴ Podstawowe ugrupowania ukraińskie uznawały państwowość polską na ziemiach wschodnich z przyczyn tylko taktycznych. Z drugiej strony wszystkie polskie partie polityczne, poza komunistami, stały na gruncie nienaruszalności granic państwa, choć różne były wizje jego ustroju wewnętrznego.

Działania ukraińskich partii politycznych nie mogły osiągnąć

swoich zasadniczych celów w ówczesnym kształcie terytorialnym i ustrojowym Polski. Istniała strukturalna sprzeczność z interesami polskimi. Problem pogłębiała polityka państwa w dziedzinie narodowościowej, niekonsekwentna i defensywna.

W atmosferze głębokiego rozziewu pomiędzy aspiracjami politycznymi a możliwościami ich realizacji w społeczności ukraińskiej narastały tendencje skrajne. Nie sposób nie zauważyć, iż w momencie wielkiej politycznej próby, jakiej został poddany ukraiński ruch narodowy podczas II wojny światowej, egzamin dojrzałości i przenikliwości zdawali najczęściej (nie znaczy, że zawsze) politycy reprezentujący nurt ewolucyjny i irredentystyczno-emigracyjny wewnątrz obozu ukraińskiego w Polsce. Bowiern kontakty polsko-ukraińskie na płaszczyźnie legalnej, choć na ogół bardzo trudne, uczyły mimo wszystko politycznego myślenia i wyobraźni.

Wiesław WAŁĘDZIAK

BIBLIOGRAFIA I PRZYPISY

1. R. TORZECKI, *Kwestia ukraińska w Polityce III Rzeszy (1933-1945)*, Warszawa 1972, str. 32-34.
2. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK, *Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej, 1922-1926*, Kraków 1979, str. 5.
3. K. LEWANDOWSKI, *Sprawa ukraińska w polityce zagranicznej Czechosłowacji w latach 1918-1932*, Wrocław 1974, str. 235.
4. I. KEDRYN, „Ewolucja stosunków polsko-ukraińskich”, *Biuletyn polsko-ukraiński*, Warszawa, 28 czerwca 1936 r., nr 26 (165).
5. A. BEŁCIKOWSKA, *Stronictwa i związki polityczne w Polsce*, Warszawa 1925, str. 902-903.
6. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK, *op. cit.*, str. 163.
7. A. BEŁCIKOWSKA, *op. cit.*, str. 556.
8. Z. URBAŃSKI, *Mniejszości narodowe w Polsce*, Warszawa 1933, str. 31.
9. A. BEŁCIKOWSKA, *op. cit.*, str. 529-533.
10. A. BEŁCIKOWSKA, *op. cit.*, str. 533-534.
11. R. TORZECKI, „Z badań nad polityką narodowościową w Polsce międzywojennej”, *Dzieje najnowsze*, R XIV, 1982 r., z. 1-4, str. 277.
12. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK, *op. cit.*, str. 57.
13. Z. URBAŃSKI, *op. cit.*, str. 33.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*, str. 34.
16. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK, *op. cit.*, str. 54.
17. Z. URBAŃSKI, *op. cit.*, str. 46.
18. A. CHOJNOWSKI, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, Wrocław 1979, str. 187.
19. R. TORZECKI, *Z badań nad polityką narodowościową...*, str. 278-279.
20. Z. URBAŃSKI, *op. cit.*, str. 41-42.
21. A. CHOJNOWSKI: *op. cit.*, str. 100-101
22. I. KEDRYN, *Ewolucja stosunków polsko-ukraińskich*, cz. II, *Biuletyn Polsko-ukraiński*, 1936 r., nr 26, str. 270.
23. R. TORZECKI, *op. cit.*, str. 277.
24. A. CHOJNOWSKI, *op. cit.*, str. 57-67.

25. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK, *op. cit.*, str. 245-247.
26. R. TORZECKI, *op. cit.*, str. 276.
27. I. KEDRYN, *Ewolucja stosunków polsko-ukraińskich*, część III, Biuletyn Polsko-ukraiński, 1936 r. nr 27, str. 278-279.
28. Z. URBAŃSKI, *op. cit.*, str. 63.
29. R. TORZECKI, *Kwestia ukraińska w polityce III Rzeszy...*, str. 50.
30. *Ibidem*, str. 70.
31. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK, *op. cit.*, str. 59.
32. M. FELIŃSKI, *Ukraińcy w Polsce odrodzonej*, Warszawa 1931, str. 123-124
33. R. TORZECKI, *Kwestia ukraińska...*, str. 73.
34. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK: *op. cit.*, str. 109-112.
35. R. TORZECKI, *Kwestia ukraińska...*, str. 61.
36. S. MIKULICZ, *Prometeizm w polityce II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1971, str. 106.
37. *Ibidem*.
38. A. CHOJNOWSKI, *op. cit.*, str. 100.
39. R. TORZECKI, *Z badań nad polityką narodowościową...*, str. 61.
40. R. TORZECKI, *Kwestia ukraińska...*, str. 51-52.
41. S. MIKULICZ, *op. cit.*, str. 135.
42. K. LEWANDOWSKI, *op. cit.*, str. 294-296.
43. S. MIKULICZ, *op. cit.*, str. 136.
44. *Ibidem*, str. 137.
45. R. TORZECKI, *Kwestia ukraińska...*, str. 140.
46. *Ibidem*, str. 132.
47. J. RADZIEJOWSKI, *Komunistyczna Partia Zachodniej Ukrainy 1919-1929, węzłowe problemy ideologiczne*, Kraków 1976, str. 24-25.
48. *Ibidem*, str. 27.
49. *Ibidem*, str. 26-27.
50. R. TORZECKI, *Z badań nad polityką narodowościową...*, str. 140.
51. M. PAPIERZYŃSKA-TUREK, *op. cit.*, str. 237-245.
52. R. TORZECKI, *Z badań nad polityką narodowościową...*, str. 276.
53. J. RADZIEJOWSKI, *op. cit.*, str. 150.
54. J. TOMASZEWSKI, *Mniejszości słowiańskie w II Rzeczypospolitej, perspektywy i ograniczenia w: Pamiętnik XII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich, cz. 11, Katowice 1979, str. 138.*

Dialogi

POWITANIE „ZNAKÓW CZASU”

Ambicją naszą jako pisma katolickiego, będącego blisko Kościoła, jest dialog, a nawet polemika wyzbyta wszelkiej nienawiści i emocji. Nie znaczący to, byśmy chcieli nie nazywać rzeczy po imieniu.

„Znaki Czasu” zostały przychylnie przyjęte przez wiele organów prasy światowej, kilka rozgłośni radiowych prosiło mnie o wywiady i informacje. Z jeszcze większą satysfakcją odnotowuję życzliwe przyjęcie pisma przez polskie środowisko naukowo-teologiczne, które nadesłało nam sporo ciekawych tekstów. Okazuje się, że także niektórzy teologowie borykają się z trudnościami cenzuralnymi, choć ich tezy mają jednoznacznie charakter społeczno-moralny, a nie polityczny.

Żebyśmy jednak nie popadli w pychę, niemiecki dziennikarz Joachim Görlich zaatakował nas w wychodzącym w Innsbrucku piśmie „Präsent”, zanim jeszcze wydaliśmy pierwszy numer. Wypadek raczej rzadki. W oparciu o plotki i pomówienia, Görlich przypisał nam złe zamysły i zawyrokował, że będziemy alternatywą polskiego wydania „L'Osservatore Romano”. Właśnie to jedno stwierdzenie zwalnia nas od odpowiedzi na inne pomówienia. Polskie wydanie „L'Osservatore Romano” drukuje głównie wypowiedzi Ojca Świętego i oficjalne dokumenty Stolicy Apostolskiej i na tej zasadzie jest wpuszczane przez władze polskie do kraju, więc kwartalnik religijno-społeczny nie może stanowić dla niego żadnej przeciwwagi. Görlich nie wiedział, co czyni, ale jego informatorzy chyba z niego zakpili.

Potem nadeszły gniewne pomruki z kraju, a z Ministerstwa Ochrony Środowiska i Zasobów naturalnych otrzymałem tekst polemizujący z naszym „raportem ekologicznym”. Powołują się w nim głównie na wydanie wielu ustaw, które niestety nie czyszczą powietrza, gleby i wód, bo na to potrzeba dużo pieniędzy. Ministerstwo jakby wstydziło się swego własnego stanowiska. Przesłano mi bowiem dokument bez daty i podpisu. Stanowczo powinniśmy być solidniejsi.

A o reszcie zdecydują spece od ekologii. Odnośnie do innych przejawów niezadowolenia z kraju chcę tylko przypomnieć, że z pewnością nie jesteśmy pismem emigracyjnym, lecz nie zamierzamy wydawać na Zachodzie pisma cenzurowanego. W trosce o to, by pisać całą prawdę, a zarazem nie szkodzić krajowi, będziemy w słowach, choć nie w meritum, bardzo powściągliwi.

„Kultura” paryska nie bardzo widzi sens wydawania pisma bliskiego Kościołowi, co dziwi zwolenników pluralizmu myśli polskiej. Krytykę zastąpiło nieco złośliwości osobistych. Natomiast „Kultura” pochwaliła artykuł Ludwika Dorna z pierwszego numeru „Znaków Czasu”, co uważam za duży ewenement, bo właśnie ten artykuł wywołał najwięcej emocji i sprzeciwów. W sumie obawiam się, że osoby wietrzące nieustanną polemikę między „Kulturą” i naszym pismem raczej się zawiodą. Inna rzecz to fakt, że tekst „Kultury” nie pochodził od redakcji, ale od gościa z kraju. Zdaje się on dziwić, że uznajemy istniejące państwo polskie. Filut, pewno miał paszport Patagonii. Kościół w Polsce uznaje, a zarazem poddaje ocenie społeczno-moralnej realnie istniejące struktury polityczne. Któreż to z mocarstw nie uznaje PRL? Bądźmy poważni.

Wyłonił się natomiast problem, czy ja jestem krypto-endekiem, co wynikało z tekstu „Kultury” i listu Czesława Miłosza w drugim numerze „Znaków Czasu”, czy też przeciwnie, pomawiam o nacjonalizm i antysemityzm niewinnego Jana Dobraczyńskiego, co twierdził w „Słowie Powszechnym” z 12 maja br. dobrze znany emigracji Witold Olszewski. Pisał on, że jestem w sprzeczności z Prymasem Polski, który mówił w Paryżu, iż w Polsce nie ma antysemityzmu, a ja zarzuciłem go Dobraczyńskiemu. Otóż antysemityzm jest w Polsce zjawiskiem marginalnym, problem mniejszościowy służy w kraju zabiegom o wpływy części *establishmentu*. Mamy także trochę epigonów endecji i innych kierunków historycznych. Jan Dobraczyński dał wyraz wierności pewnej tradycji w swej książce „Dzieci Anny”, choć dziś temu zaprzecza. Ciekawe, jak to oceni opinia publiczna. To przecież ważna sprawa. Dobrze byłoby, gdyby przedstawiciele polskich elit umysłowych wypowiedzieli się o niej. O książce Dobraczyńskiego próbowano, o ile wiem, napisać w prasie oficjalnej w kraju, ale ze względu na funkcję polityczną autora nie doszło do tego pod wpływem tak zwanej łagodnej perswazji. Autorem recenzji w naszym piśmie nie byłem ja, jak głosił Dobraczyński, lecz krytykę umieściłem świadomie, bo książka była szkodliwa. Pewne rzeczy powinniśmy załatwiać sami, nie czekając, by po niewczasie jakiś nowy Lanzmann deformował obraz kultury polskiej.

Lojalnie przypomnę, że Dobraczyński brał w czasie wojny udział w akcji ratowania dzieci żydowskich. Nie on jeden z endecji zresztą walczył z hitleryzmem. Jego pomocnik Olszewski robi mu jednak większą krzywdę niż krytyka w „Znakach Czasu”. Powiada, że ja

bardziej współczuję katom ery stalinizmu niż ich ofiarom i utożsamia mnie z autorami niecnej kampanii przeciw Polsce o antysemityzm. Styl polemiki godny najgorszej propagandy krajowej. Przypomina tom z 1968 roku.

Dobraczyński powinien jasno powiedzieć, czy i w jakiej mierze zrewidował swoje poglądy narodowo-demokratyczne, w których problem żydowski odgrywał dużą rolę. Byłoby to lepsze niż bronić się piórem usługowym i umieszczaniem przeciwnika wśród wrogów Polski. Nie jest to obrona chrześcijańska. Znam wielu ludzi starszego pokolenia, którzy pozostali wierni ideałom swojej młodości. Psychologicznie ich rozumiem, choć ideowo z żadnym z kierunków historycznych, nie tylko z endecją, identyfikować się nie mogę. Należy przyznawać się do własnych poglądów otwarcie, a nie za osłonami kostiumów pseudoliterackich. Szanujmy siebie i polskie życie umysłowe. W świecie jest wielu Żydów o nastawieniu antypolskim. Broń nas Boże przed dostarczaniem im argumentów. O wiele rozumniej byłoby spróbować zjednywać część wpływowej w świecie społeczności żydowskiej dla Polski. Prochy milionów Polaków i Żydów spoczywają na naszej ziemi.

Muszę wreszcie wspomnieć o kampanii Radia Wolna Europa przeciw artykułowi Ludwika Dorna w pierwszym numerze „Znaków Czasu”. Był to artykuł dyskusyjny, co zaznaczyłem w nocie redakcyjnej. Z Dornem polemizował najpierw ks. Stanisław Ludwiczak, twierdząc, że autor widział kilku doradców, a nie milion członków „Solidarności”. Nie przesadzajmy. Dorn wybrał sporną formę pamfletu, ale badania socjologiczne w Związku prowadził na szeroką skalę. Potem sugerowano dyskusję Dorna z Rafałem Krawczykiem, zdecydowanym zwolennikiem przewagi gospodarki nieuspołecznionej. Dorn z Krawczykiem nie dyskutował, ale zestawiono ich poglądy, by mieć pretekst krytyki naszego autora. Wreszcie, w sposób uwłaczający polemizował z Dornem Stanisław Jałowiecki, zapamiętałe broniąc idei „Rzeczypospolitej samorządnej”. Zabawne, że najpierw przysłał nam swoją polemikę i chcieliśmy ją drukować z odpowiedzią redakcji, ale Jałowiecki szybko puścił ją w dwóch audycjach radiowych. Chciano więc zmusić pismo bliskie Kościołowi do powtórzenia audycji radia zagranicznego. Ocenę tej próby pozostawiam ludziom znającym delikatność misji i zadań Kościoła.

Ustroju i ekonomii samorządowej nigdzie na świecie nie zrealizowano, a współcześnie w gospodarce rynkowej obserwuje się powszechne zwycięstwo modelu menadżerskiego. Rozumiem jednak, że można bronić pewnego pomysłu, uważając go za ortodoksję „solidarnościową”. Jałowiecki przelicytował jednak wszystkie skrajności tekstu Dorna, zarzucając mu „spiskową teorię dziejów” i antysyjonizm, oraz zdradę suwerenności, którą jakoby mogła obronić tylko idea „Rzeczypospolitej samorządnej”. W warunkach polskich są to

zarzuty niszczące człowieka. Tylko że znając biografię Dorna, nikt w nie nie uwierzy. L. Dorn stał się „chłopcem do bicia” także w niektórych krajowych kołach katolickich. Pamiętamy jednak, że słynne dyskusje w „Aneksie” w 1984 roku z udziałem m.in. Kisielewskiego i M. Króla udowodniły ogromne różnice wśród elit polskich na temat „Solidarności”. Dziwi więc strach przed „szarganiem świętości”, no a poza tym widać zależy, *kto i gdzie*, a nie *co* mówi.

Jeśli wszyscy uznajemy „Solidarność” za największy fenomen polski lat osiemdziesiątych, to nie powinniśmy go sprowadzać do łożawych wspominek i jakiejś „kapliczki” narodowej, ale prowadzić do ten temat poważną i otwartą wymianę myśli. Dyskusja taka będzie zresztą w Polsce trwała przez dziesiątki lat, tak jak do dzisiaj trwają spory o polskie powstania niepodległościowe XIX wieku. Zamiast budzenia tanich emocji powinniśmy wykorzystać historię „Solidarności” jako okazję głębokiego przemyślenia polskiej strategii narodowej na drodze do demokracji i samodzielności.

Pojawienie się katolickiego pisma poza krajem wywołało więc echo znaczniejsze niż mogłem przypuszczać. Z różnych głosów widać, jak bardzo sprzeczne postawy i związki prowadzą do diametralnie przeciwstawnych ocen. Osobiście cieszę się także z głosów krytycznych, które zresztą pojawiły się tylko w reakcjach polskich, nie licząc wprowadzonego w błąd austriackiego pisma „Präsens”. Mistrz publicystyki polskiej Stanisław Cat-Mackiewicz mówił mi kiedyś, że przeciwników nie ma tylko ten, kto niczego nie reprezentuje. No właśnie. Widać coś reprezentujemy. Bardzo wielką wagę przywiązuję do miłych opinii poważnych organów prasy światowej, wśród których wyróżnił się znajomością spraw polskich Hans Jakob Stehle w „Die Zeit”. Nie zabrakło także głosów prasy szwedzkiej i szwajcarskiej, i co nas cieszy, austriackiej i francuskiej, jako że nasza redakcja jest w Wiedniu, a wydawnictwo w Paryżu.

Zaraz po wydaniu pierwszego numeru pisma odbyłem na zaproszenie Fundacji im. Konrada Adenauera podróż po Republice Federalnej Niemiec, gdzie wśród wielu innych kontaktów miałem także zaszczyt być przyjęty i odbyć przyjazną rozmowę z Prezydentem Federalnym panem Richardem von Weizsacherem. W kołach rządowych i bliskich kanclerza RFN okazano wiele zainteresowania wokół polskiego pisma katolickiego redagowanego w Austrii i mogącego się przyczynić do zacieśniania więzów kulturalnych w Europie centralnej, mimo dalszego podziału naszego kontynentu w ramach polityczno-militarnego podziału świata. Tożsamość kultury polskiej i wielu innych krajów Europy centralnej, niezależnie od ich przynależności do różnych wspólnot politycznych, może i powinna być podstawą więzi duchowych, opartych o chrześcijański system wartości. Wielu moich rozmówców w krajach zachodnich zgłasza postulat, by do każdego numeru „Znaków Czasu” dołączać krótkie streszczenia

w języku niemieckim i francuskim. Mam naturalnie taki zamiar, ale jego realizacja zależy od względów finansowych. Inspiruje mnie przykład małej Austrii imponująco rozwijającej stosunki kulturalne i gospodarcze z Węgrami i Czechosłowacją, nie zapominającej także o Polsce.

Osoby czytające te słowa wiedzą już, że dwa następne numery „Znaków Czasu” dają znacznie większe możliwości wyrobienia sobie poglądu o naszej linii i zamierzeniach. A przecież nadal znajdujemy się u początku drogi. Nie byłbym dziennikarzem, gdybym nie zrobił pierwszego numeru w sposób nieco prowokujący intelektualnie. Wywołało to nieco nieporozumień, lecz także spore zainteresowanie pismem. Choć przyjechałem na Zachód na ograniczony czas trzech lat, a ze względu na znaczną utratę wzroku i możliwość pracy tylko przy pomocy drugiej osoby chciałem ten okres możliwie najbardziej skrócić, to z każdym kolejnym numerem pisma jestem najbardziej przekonany, że organ katolicki poza krajem był potrzebny i pozostanie trwałym składnikiem pluralizmu polskiej myśli. Nie można jej sobie wyobrazić bez katolicyzmu i chrześcijańskiej moralności społecznej.

Atmosfera duchowa i umysłowa, w której człowiek tu pracuje, jest tak daleka od dziwnych polskich zawiści czy uprzedzeń, że nie bardzo mnie one przejmują. Myślę tylko czasem, że z wrogami dam sobie radę, ale broń mnie Boże od „przyjaciół”, zwłaszcza gdy piorą własne dusze przed obcymi. Nie powinniśmy doprawdy przejmować marksistowskiej ideologii nienawiści. Jan Paweł II uczy stałe, że zło dobrem zwyciężać należy. Myślę także, że ze złem, jeśli można go określić, trzeba walczyć z otwartą przyłbicą, publicznie, a nie zakulisowo i nieskutecznie. Ale owo „polskie piekło”, przy którym nie trzeba stawiać Lucyfera, bo rodacy sami wciągają do kotła ze smołą każdego wychylającego głowę, raczej mnie nudzi niż przejmuje.

Istotna jest debata o polskiej religijności, jej tradycjach i wnioskach płynących dla niej ze współczesnego Magisterium Kościoła. Istotna jest refleksja o polskiej strategii narodowej, by zbliżała nas, a nie oddalała od wolności, demokracji i suwerenności. Przy tych tematach pozostaniemy. Dla nich powstały „Znaki Czasu”.

A. M.

SPROSTOWANIE : W numerze 2/1986 „Znaków Czasu” błędnie wydrukowano nazwisko autorki wspomnienia o wizycie Jana Pawła II w Indii — winno być Hema Nadkarni, a nie Hadkarni. W tymże numerze w spisie treści dr Krzewicki otrzymał imię Jan zamiast Jerzy. Oboje Autorów przepraszamy.

SPIS TREŚCI

Aleksander GELLA, Polska — społeczeństwem zagrożonym	5
Tadeusz STYCZEŃ, Andrzej SZOSTEK, Liberalizm po marksistowsku	26
Ks. Stanisław KOWALCZYK, Ateizm polskiego marksizmu — profil i oddziaływanie	44
Ks. Kózef MAJKA, Kościół jako „opozycja moralna”	60
Andrzej MICEWSKI, Notatnik publicystyczny (II)	73
HISTORIA NAJNOWSZA	
Zbigniew RAPACKI, Linia Prymasa Wyszyńskiego	88
Stefan Kardynał WYSZYŃSKI, „Pro memoria”	97
Z KRAJU	
Z dokumentów Konferencji Episkopatu Polski	121
Wiadomości	126
Sytuacja społeczno-ekonomiczna: perspektywy	132
PATOLOGIE SPOŁECZNE	
Antoni BIELEWICZ, Narkomania w Polsce, wczoraj i dziś	139
HISTORIA	
Hanna DYLAĞOWA, Kościół katolicki w Polsce porozbiorowej (1795-1918)	159
Wiesław WAŁĘDZIAK, Pomędzy bezsilnością a rewolucją	173
DIALOGI	
Powitanie „Znaków Czasu”	193



IMPRIME EN FRANCE

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

