
Państwo i Społeczeństwo

ROK XIII

2013 nr 4

POD REDAKCJĄ
AGNIESZKI GAJDY I JACKA M. MAJCHROWSKIEGO

Kraków
2013

**„Państwo i Społeczeństwo” – czasopismo Krakowskiej Akademii
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego**

**Czasopismo punktowane w rankingu
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego**

Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Redaktor naczelny:
Jacek M. Majchrowski

Sekretarz redakcji:
Halina Baszak-Jaroń



Adres redakcji:
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1
30-705 Kraków
tel. (12) 25 24 665, 25 24 666
e-mail: wydawnictwo@kte.pl

Redakcja nie zwraca materiałów nie zamówionych. Decyzja o opublikowaniu tekstu uzależniona jest od opinii recenzentów. Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów przeznaczonych do druku. Teksty powinny być przesyłane w dwóch egzemplarzach wraz z wersją elektroniczną.

**© Copyright by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego,
2013**

ISSN 1643-8299

Korekta:
Margerita Krasnowolska

Skład i łamanie:
Oleg Aleksejczuk

Wydawca:



Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. Oficyna Wydawnicza AFM
ul. G. Herlinga-Grudzińskiego 1, lok. C 224
30-705 Kraków, e-mail: biuro@kte.pl

Sprzedaż: Księgarnia u Frycza
e-mail: ksiegarnia@kte.pl

Państwo i Społeczeństwo

ROK XIII

2013 nr 4

Agnieszka Gajda: Wprowadzenie 5

Zbigniew Pasek: Zbawienie i natura – pytanie o projekt antropologiczny
neopogaństwa 7

Anna Kargol: Stanisław Szukalski's Neoslav Art and Politics 23

Jarosław Tomasiewicz: Myśl polityczna Ruchu Miecza i Pługa
a ideologia zadrużna 39

Tomasz Szczepański: Bolesław Wyszczak i grupa „Leśni”. Przyczynek do dziejów
antykomunistycznego oporu społecznego w Łodzi 55

Aleksandra Kasznik-Christian: Prozelityzm ewangelikański
we współczesnej Algierii 67

Bogusław Tondera: Irenologia – chrześcijańska nauka o pokoju. Próba określenia
kierunków badań z perspektywy protestanckiej 95

VARIA

Wojciech Witkowski: Laudacja ku czci prof. dra hab. Jerzego Malca 107

RECENZJE

Michał Śliwa: Grypsy z Konzentrationslager Auschwitz Józefa Cyrankiewicza
i Stanisława Kłodzińskiego 113

Marta du Vall: *Współczesne zagadnienia marketingu politycznego i public relations*,
red. M. Adamik-Szysiak, W. Maguś, [Wydawnictwo Uniwersytetu
Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, 325 s.] 119

Noty o autorach 123

Instrukcja przygotowania artykułów 125

Zasady recenzowania publikacji w czasopismach 127

Lista recenzentów za rok 2013 129

Agnieszka Gajda

WPROWADZENIE

Przekazujemy Państwu kolejny numer „Państwa i Społeczeństwa”, który poświęcony został zagadnieniom zarówno ze sfery życia polityczno-społecznego, jak i religijnego – a więc problemom będącym przedmiotem zainteresowania dwóch dyscyplin nauki – politologii i religioznawstwa. Publikacja niniejsza jest zatem przyczynkiem do rozwoju politologii religii, specjalności powoli zdobywającej w Polsce uznanie.

Teksty, które prezentujemy przybliżają zagadnienia, wydawałoby się, ze sobą niezwiązane. Jednak wszystkie oscylują na granicy aktywności politycznej i religijnej, rozgrywają się na „ziemi niczyjej”, na której przekonania religijne przekładają się na życie publiczne i *vice versa*. Co ważne, poniższe artykuły odnoszą się do różnych systemów religijnych (chrześcijańskich i neopogańskich), różnych państw i różnych okresów historycznych.

Niniejsza publikacja została uzupełniona o laudację z okazji jubileuszu czterdziestolecia pracy badawczej profesora Jerzego Malca, wybitnego naukowca i dydaktyka, oraz o dwie recenzje ważnych pozycji, które ukazały się w 2013 roku: *Grypsy z Konzentrationslager Auschwitz Józefa Cyrankiewicza* i *Stanisława Kłodzińskiego oraz Współczesne zagadnienia marketingu politycznego i public relations*.

W imieniu autorów, zespołu redakcyjnego i swoim życząc Państwu przyjemnej i owocnej lektury.

Zbigniew Pasek

ZBAWIENIE I NATURA – PYTANIE O PROJEKT ANTROPOLOGICZNY NEOPOGAŃSTWA

Salvation theory in Polish neopagan movements

Abstract: The author is reconstructing religious doctrines of salvation in Polish neopagan movements. Conclusions were drawn on the base analysis of religious declarations of different groups and the questionnaire survey. Neopagan texts put emphasis on the individual development made by members of groups, according to their own Slavic character. The role of self-sacrifice of individual is minimized. The questionnaire survey is showing that neopagans are rejecting the need of salvation. They understand salvation as the Christian idea, alien to the neopaganism. Subjects put emphasis on achieving the freedom by the individual member.

For them most important goal of life is freedom and the independence.

Key words: Polish neopaganism, salvation, new religious movements

Ugruntowany we współczesnym języku polskim termin „ruchy neopogańskie” nie jest precyzyjny i wywołuje wiele zastrzeżeń. Przede wszystkim zawiera w sobie pejoratywny charakter, jaki nadała mu perspektywa chrześcijańska. Inne określenie, bardziej neutralne – rodzimowierstwo – ogranicza natomiast pole badań jedynie do słowiańszczyzny, a przecież w Polsce działają także niesłowiańskie ruchy rekonstrukcjonistyczne. Deklarują one, że wskrzeszają tradycję

niechrześcijańską (przykładami mogą być np. polscy Helleni, ruch indianistyczny, druidzi, Asatru). Najszerszym i najprecyzyjniejszym terminem wydaje się zatem określenie „religie/wspólnoty rekonstrukcjonistyczne”, ich celem bowiem jest „twórcze wskrzeszenie” starych wierzeń. W dyskusji wstępnej nad pojęciami należy przywołać dwie okoliczności: brak jest ciągłości między przedchrześcijańską przeszłością a współczesnymi ruchami (mimo wiary w ludową, ukrytą trwałość obrzędów i podań) oraz fakt, że wysiłek dokonywany przez twórców tych ruchów podczas ponownego odczytania danych historycznych (naukowych i nienaukowych, np. mitologicznych) i wcielenia ich ponownego w życie obywateli współczesnej kultury, jest wypadkową aktualnego stanu wiedzy na temat przeszłości i kompetencji kulturowych tego, kto dokonuje tej rekonstrukcji.

Dla oddania tej działalności w niniejszym tekście używane będzie określenie „twórcze” aby podkreślić, że wbrew intencjom uczestników tych ruchów, w oczach kulturoznawcy zwykle jest ona sumą wiedzy i wyobraźni współczesnego człowieka o minionej kulturze. Jej wskrzeszanie w tych środowiskach łączy się z przychylnością dla wartości kojarzonych przede wszystkim z światem wierzeń niechrześcijańskich, ale także pochodzących z inspiracji ideowych nowożytności. W niniejszym studium uwaga skupiona będzie na rodzimowierczych wspólnotach, czyli na tych nowych ruchach religijnych, które nawiązują do przedchrześcijańskiej słowiańszczyzny.

Drugim ważnym dla rozważań terminem jest „zbawienie”, zaproponowany bowiem będzie tutaj rekonesans tekstów neopogańskich i rodzimowierczych pod kątem zawartych w nich wizji zbawienia. Każda religia ma swoją soteriologię. W zachodnim kręgu kulturowym uznaje się za zbawienie te procedury, które nawiązują przede wszystkim do etymologii tego słowa i do tradycji chrześcijańskiej. Zbawienie to „wybawienie od”, uwolnienie od złego stanu, w jakim znajduje się człowiek lub pomoc dana mu z zewnątrz i okazana w tej beznadziejnej sytuacji. Taka jest chrześcijańska wizja antropologii i zbawienia, upadły człowiek wymaga pomocy Boga. W wierzeniach chrześcijan dokonuje tego ofiara Chrystusa, która jest źródłem życiodajnej siły – łaski. W katolicyzmie zbawienie dokonuje się zatem przez zesłaną łaskę Boga, osobistą wiarę, udział w sakramentach i uczynki. Wierni mają dostęp na różne sposoby do owoców tamtej ofiary. Protestantyzm odrzuca wolność woli człowieka w zakresie zbawienia i kładzie akcent na dar łaski i wszechmoc Boga.

Odmienny model soteriologii można odnaleźć w religii np. starożytnej Grecji oraz tradycjach azjatyckich: konfucjanizmie, taoizmie czy buddyzmie. W nich doniosłą rolę spełnia idea rozwoju i doskonalenia się jednostki. Człowiek wymaga metamorfozy, a nie ratunku, wymaga przemiany, ale niekoniecznie ofiary. Samodoskonalenie się to idea, która jest w tych systemach religijnych odpowiednikiem zbawienia, doprowadza bowiem człowieka do poprawy jego stanu. W azjatyckich systemach doczesna praca nad sobą uważana jest za odpowied-

nik zbawienia¹, a rola krwawej ofiary maleje (buddyzm). Wraz z pojawieniem się na Zachodzie nowych ruchów religijnych (także idei Nowej Ery), wschodnia soteriologia, którą szerzyli już w XIX wieku członkowie Towarzystwa Teozoficznego, zyskuje nowy impuls do rozwoju. Stała się atrakcyjną alternatywą dla postępu sekularyzacji i pozwalała zamienić ludzkie dążenia do polepszenia swojego bytu w szerszy społeczny projekt. Coraz więcej osób na Zachodzie odrzuca ideę ofiary jako przyczynę pozytywnej odmiany ludzkiego losu (tak teraz, jak i w przyszłości). Studium niniejsze poświęcone jest właśnie zagadnieniu zbawienia w rodzimowierczym nurcie neopogaństwa, lub tym przekonaniom, które są w nim odpowiednikiem zbawienia.

Analizę oparto przede wszystkim na źródłach oficjalnych. Pod tym sformułowaniem rozumie się dwa rodzaje dokumentów. Pierwsze to deklaracje wyznaniowe (*credo*), które neopogańskie grupy przedkładają władzom ministerialnym dokonując rejestracji, drukują w osobnych broszurkach lub zamieszczają na swoich stronach internetowych. Na potrzeby analizy korzystano z tekstów wyznaniowych trzech wspólnot, które wpisane zostały na listę Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji (MAC) – Rodzimej Wiary, Rodzimego Kościoła Polskiego, Zachodniosłowiańskiego Związku Wyznaniowego „Słowiańska Wiara”. Wśród innych bardziej lub mniej sformalizowanych grup można wymienić np. Stowarzyszenie na rzecz Tradycji i Kultury NIKLOT. Część z nich nawiązuje w większym lub mniejszym stopniu do ideologii Zadrugi. Drugą stanowią wybrane artykuły streszczające zasady wiary danej wspólnoty zamieszczane w czasopismach neopogańskich z lat 90., kiedy Internet nie był jeszcze szeroko rozpowszechnionym środkiem komunikacji. Chodzi tu o wydawane bezdebitowo takie czasopisma, jak „Przesilenie”, „Odmrocze”, „Menhir”, „Securius”, „Lechia Stragona”, „Tryglaw”, „Dla Synów tej Ziemi”, „Wieszcz”, „Odała” i inne.

Kwerendę tekstów uzupełnią wyniki badań ankietowych przeprowadzonych w 2003 r. wśród członków Rodzimego Kościoła Polskiego (17 ankiet) i Rodzimej Wiary (i stowarzyszonych – 16 ankiet), oraz członków grup rekonstrukcyjnych działających na Pomorzu i wcielających się w dawnych Słowian i wikingów (12 ankiet), a także uczestników święta przesilenia letniego organizowanego przez Romuwę koło Molety w czerwcu 2003 r. (26 ankiet)². Łącznie jest ich 71. Narzędzie badawcze było zmodyfikowaną wersją ankiety opracowanej przez Tadeusza Doktora, który badał nią na przełomie XX i XXI w. uczestników różnych polskich nowych ruchów religijnych³. Arkadiusz Sołtysiak zaadaptował

¹ Zob.: *Zbawienie, wyzwolenie, szczęście*, [w:] *Encyklopedia religii świata*, t. 2: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1763 i nast.

² Ideologia Rodzimej Wiary nawiązuje do przedwojennej Zadrugi i różni się od ideologii Rodzimego Kościoła Polskiego, który po śmierci swojego wieloletniego lidera Lecha Emfazego Stefańskiego, przeszedł pewną metamorfozę.

³ T. Doktor, *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Olsztyn 2002.

i rozbudował ją na potrzeby badań środowisk neopogańskich⁴. Do analizy wykorzystano odpowiedzi na 4 pytania ankiety: deklarowany światopogląd, cel życia, zdefiniowanie słowa zbawienie oraz pytanie „w jakim stopniu uznał(-a)byś się za osobę religijną”?

Rozważania rozpoczyna przywołanie *Deklaracji przystąpienia do Rodzimego Kościoła Polskiego*, w której napisano:

Każdy z ludów na ziemi wybierał sobie imię boga, którym nazywał go w swojej mowie. Także każdemu człowiekowi wolno wybrać imię boga, aby go czcić pod tym imieniem. Ja, mając do wyboru różne imiona (Allach, Zeus, Jahwe czyli Jehowa i inne chwalebne imiona boże) wybieram sobie jego imię Świętowi, bo tak nazywali go nasi przodkowie, mówiący podobnie jak ja: po słowiańsku⁵.

Rodzimy Kościół Polski to neopogański związek religijny, który postacie bogów uznaje za ściśle związane z kulturowym gruntem. Przytaczany tekst sugeruje, że wybór religii (zwrócić należy uwagę na słowo „wybieram”) jest ściśle związany z pochodzeniem etnicznym i wiarą przodków. Religijne poglądy mają być zdeterminowane pochodzeniem etnicznym i przynależnością kulturową (językiem).

Na stronie internetowej związku, w części poświęconej etyce przeczytać można:

Rodzimy Kościół Polski uznaje człowieka za część przyrody (jeden z tworców mocy kosmosu), a jednocześnie za część społeczeństwa. Tym samym wymaga od niego respektowania Praw Przyrody i Praw Ładu Społecznego (przestrzegania niejako uniwersalnych zasad współżycia społecznego, wspólnych na przestrzeni wieków dla większości znanych kultur). Zabrania zabójstw, gwałtów, rabunku i kradzieży. Nakazuje poszanowanie dla związków międzyludzkich, które organizują społeczeństwo – od rodziny po państwo. Nakazuje bronić przyrody uznając ją za twór święty. Jednocześnie uznając, że natura nie potrzebuje żadnych tzw. świętych ksiąg (czy spisanych w formie dekalogu reguł), by jej prawa były respektowane, a także nie chcąc mnożyć zbędnych bytów ponad miarę oraz uznając, że nie zastąpi człowiekowi samodzielnego myślenia i zdolności empatii – stara się unikać formułowania tych oczywistych dla większości zasad w formie niejako gotowych przepisów na właściwe życie (ograniczając się zazwyczaj do podstawowych stwierdzeń z rodzaju „żyj godnie i bądź prawym człowiekiem”, czy też „czyń co chcesz, bylebyś przy tym nie krzywdził innych”)⁶.

W przytoczonym fragmencie znaleźć można szkic zasad i wyobrażeń, które członek RKP powinien przyjąć, aby czuć się członkiem tej społeczności. Uwagę zwraca deistyczny (oświeceniowy) w swoich korzeniach wymóg postępowania w oparciu o etykę odpowiedzialności wobec innych ludzi oraz odejście

⁴ Autor dziękuje dr. hab. Arkadiuszowi Sołtysiakowi za udostępnienie ankiet.

⁵ Dokument bez daty i miejsca wydania [pochodzi z lat 90.] w zbiorach Pracowni Badań Współczesnych Form Duchowości na Wydziale Humanistycznym AGH [dalej PBWFD].

⁶ R. Wilkowski, *Rodzimy Kościół Polski*, www.rkp.w.aktiv.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=11.

od zbytniego formalizowania przepisów na rzecz empatii i autonomii jednostki i nakaz poszanowania dla poprawnych relacji międzyludzkich. Nie jest konieczne wierzyć, czy jest coś świętego prócz natury. Samo słowo (natura) mieni się w neopogańskich tekstach pewną wieloznacznością.

Zrzeszenia Rodzimej Wiary w swoich deklaracjach wyznaniowych nawiązuje do wedyjskiej tradycji Indii, a bogów słowiańskich wyprowadza z panteonu Rygwedy. Przedstawiając swoje wierzenia Zrzeszenie dystansuje się od pojęcia grzechu i lęku przed bogami. We własnym wyznaniu wiary, noszącym tytuł *Wyznanie wiary Lechitów*, przeczytać można: „Pobłądzić i zawinić może każdy z nas; bywa takie zdarzenie losu. Błąd i winę można tylko własnymi czynami naprawić i zmasać. Takie są odwieczne zasady Lechitów i wszystkich Ariów”. A nieco dalej [pogrubienia – Z.P.]:

Ból i cierpienie ostrzegają nas przed niebezpieczeństwem oraz budzą siły obronne ciała i ducha. Wywołują one nie tylko wstrząs, ale i wspomagają ozdrowienie. Tak objawiają się prawa przyrody. Nie są one dobre ani złe. Śmierć jednostki była i jest konieczną dla stałego rozwoju gatunku i rodzaju. Pojmujemy tę przyrodniczą konieczność. Nie jest ona karą ani nagrodą. Naród jest zaś potencjalnie nieśmiertelny w swej istocie, ciągle odnawiający się. **Nieśmiertelność osiągamy przez potomstwo i twórcze działanie**, które daje największą radość życia. Twórczość w narodzie i dla narodu uznajemy za najbardziej wartościową⁷.

W pozostałych fragmentach brak jest rozważań nad złem, a dominuje duch nietzscheańskiej kreatywności i „woli mocy”. Pojawiają się wezwania do wierności swojemu etnosowi. Jest to postawa, którą odnaleźć można w deklaracjach wyznaniowych większości grup skupionych w Pagan Federation⁸. Na oficjalnej stronie federacji znajduje się optymistyczna deklaracja o wierze:

A positive morality, in which the individual is responsible for the discovery and development of their true nature in harmony with the outer world and community. This is often expressed as „Do what you will, as long as it harms none”⁹.

Przytaczane już *Wyznanie wiary Lechitów* jest wersją deklaracji wyznaniowej Rodzimej Wiary z lat 90. W zakończeniu tego tekstu znajdują się fragmenty, które warto przytoczyć kiedy rozważa się problematykę neopogańskiej soteriologii [pogrubienia – Z.P.]:

Działanie zgodne z przyrodą i włączanie się w wiecznotrwały rozwój Świata daje życiu każdego z nas podniosłe, uświęcające je znaczenie, wykraczające poza byt jednostki, i możliwość stałego doskonalenia się. Lechicki naród polski i lechicki sąsiedzi należą wraz z pozostałymi narodami sławskimi do wielkiego rodu aryjskich ludów Europy. Pragniemy odnowić zerwaną przed wiekami **jedność między nami oraz jedność między naszym pochodzeniem a wyznaniem**, ażeby oprzeć na niej **duchowy** i materialny byt narodu [...].

⁷ Tekst w zbiorach PBWFD, a także: www.rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/skrocone-wyznanie-wiary.html [podkreślenia zachowane].

⁸ www.pl.paganfederation.org.

⁹ *Ibidem*. Odnotować należy pewną zbieżność z główną zasadą religii Thelemy’ego A. Crowleya.

Zaszczytnym powołaniem człowieka jest czynny udział w tym rozwoju i stałe zwiększanie wartości życia, by go czynić lepszym i piękniejszym, by mu nadać nadrzędne wymiary zgodne z wolą twórcielską.

Niechaj Dobre będzie stale przekazywane w Lepsze, a Moc potężnieje w nieskończoność!¹⁰

W przytaczanym tekście znajdują się idee, kojarzące się z zasadami nowej duchowości¹¹. Autorzy podkreślają, że rozpoznanie swojej natury i życie w zgodzie z nią jest zasadniczym celem jednostki. Nieśmiertelność osiągana jest „w potomstwie”, a nie w istnieniu pośmiertnym duszy (czy samej świadomości) w jakiegokolwiek formie. Samo działanie „zgodne z przyrodą”, ma „uświęcający” charakter. Powraca powtarzana kilkakrotnie idea twórczego doskonalenia się (Stachniukowa „wola twórcielska”), czy antychrześcijański postulat duchowego rozwoju narodu jako grupy, oznaczający jego powrót do korzeni (tzn. dawnych wierzeń). Odnotować jednak trzeba brak indywidualizmu jako ważnej cechy nowej duchowości. Kult natury nie jest jednak kultem dawnych bogów, choć w innych wyznaniach wiary grup neopogańskich pojawiają się nazwy czczonych bogów i rytuały są im wszak poświęcone. Różne nurty neopogaństwa interpretują je bardziej lub mniej symbolicznie, widząc w nich personifikację sił przyrody lub pewnych wartości. W tzw. rozszerzonej wersji *Wyznania wiary* Rodzimej Wiary zamieszczono hasła:

[...] świat rozwija się stale. Wraz z nim rozwijają się Bogowie będący różnymi przejawami Tego Najwyższego – Prasiły, Jedni. To Najpotężniejsze – Boska Moc pragnie doskonalić się, prze ku doskonałości. Ten ciągły, wszechstronny i całościowy rozwój Wszechrzeczy jest stałą, jedynie całkowicie pewną rzeczywistością, absolutną realnością naszego Świata.

Autorzy odwołują się do wierzeń wedyjskich, a słowo rozwój, obok energii, wolności i natury, należą do kluczowych słów leksyki nowych ruchów religijnych¹².

Idee holistyczne obecne są w analizowanych tekstach na wiele sposobów. Nie zawsze chodzi tu o jedność „fizykalną” świata, niekiedy – o przekonanie, że za zróżnicowaniem kulturowym i religijnym kryje się „prawdziwa jedność”, w imię której warto współpracować i naznaczać swoją postawę niezbędną tolerancją. Religie w tym ujęciu to tylko kulturowo uwarunkowane ścieżki ku temu samemu celowi, ku temu samemu źródłu. Rodzima Wiara jest sygnatariuszem *Oświadczenia* wydanego 23 czerwca 1998 r. podczas Światowego Kongresu Rodzimych Wiar w Wilnie. Zamieszczono w nim m.in.:

¹⁰ Cyt. za dokumentem znajdującym się w PBWFD.

¹¹ Definicja szeroko opisana: Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013.

¹² K. Skowronek, Z. Pasek, „Atrakcyjność” języka nowych ruchów religijnych z perspektywy językoznawczo-kulturoznawczej, [w:] *Oblicza polszczyzny*, red. A. Markowski, R. Pawelec, Warszawa 2012, s. 94–111.

My, zebrani w Wilnie [...] wyrażamy naszą solidarność z tradycyjnymi etnicznymi religiami Europy i reszty Świata, oraz oświadczamy, że **wszystkie rodzime wiary, wyznania i kultury powinny jednakowo być cenione i szanowane**. Każda kraina i każda ludzka społeczność mają własne odrębne tradycje – rodzimą religię, światopogląd i mitologię, które wyrażają miłość Ojczyzny i jej dziejów, świętość życia i boskość Przyrody. **Ludzkość winna jak Przyroda swobodnie żyć i rozwijać się w swej kulturowej różnorodności**. Nasze odwieczne zasady nakazują, aby cała Ziemia i jej stworzenia były szanowane i chronione przez człowieka. **My ludzie jesteśmy częścią Przyrody** i nie wolno nam z Niej wyobcować się. [...] szczerze pragniemy żyć w pokoju i harmonii z wyznawcami wszystkich religii, wiar i wyznań. Jesteśmy przekonani, że nadchodzą **czasy osobistej i intelektualnej wolności**, a powszechne możliwości wymiany informacji i poglądów tworzą warunki do **odrodzenia rodzimych duchowych wartości** i ożywienia dziedzictwa przodków. [...] My **jesteśmy czcicielami Przyrody** – jak nasi przodkowie zwani poganami, którymi była większość ludzkości w ciągu jej dziejów. Prawdziwa rodzima religia umacnia w miłości do i w poważaniu otaczającego nas świata. **Dopuszczamy wszelkie postacie oddawania czci, jeśli zawierają one żywą otwartość, czystość myśli i szlachetne uczynki**. Jesteśmy dumni z odrodzenia naszych rdzennie narodowych religii. Nasz **nowy uniwersalizm** domaga się zaprzestania sztucznego dzielenia, a też izolowania i nienawidzenia tych, którzy tym podziałom przeciwstawiają się. Niech runą te mury i otworzą się szerokie widnokręgi nowego człowieczeństwa. [...] Naszą przewodnią myślą jest **JEDNOŚĆ W RÓŻNORODNOŚCI**¹³.

Kiedy czyta się słowa o jedności ludzi z przyrodą, widać, że dyskurs ów przypomina w części programy pogłębionej ekologii. Słowo natura oznacza we współczesnym języku polskim zarówno naturę jako przyrodę, jak i naturę jako „naturę człowieka”, czyli odziedziczone po przodkach i niejako przyrodzone mu elementy osobowości.

Zbieżność z formacją New Age (z której nowa duchowość czerpie wiele inspiracji) znaleźć można także w idei uniwersalizmu, idei jedności religii i równouprawnienia różnych religii i dróg duchowego rozwoju. Zaznaczyć jednak należy, że wśród wspólnot neopogańskich rozwija się też taka orientacja rodzimowierstwa, która kładąc nacisk na różnorodność, waloryzuje etnosy i narody na lepsze i gorsze. Wśród zróżnicowanych wspólnot neopogańskich istnieje też nurt głoszący przekonanie o wyższości „kultury aryjskiej” nad innymi. Nie jest możliwe podanie dokładnej statystyki wyznawców tych wspólnot. Wzmiankowane w tekście „czasy osobistej i intelektualnej wolności”, oznaczają nie tylko dowód na obecny tu kult indywidualizmu, ale także ukryte wezwanie do odejścia w Europie od symbolicznej i kulturowej przewagi chrześcijaństwa.

Rozważając problem zbawienia warto przytoczyć świadectwa mówiące o tym, jak rodzimowiercy polscy wyobrażają sobie osiągnięcie nieśmiertelności. W wielu religiach jest ona celem religijnych praktyk i rytuałów, nagrodą za przestrzeganie nakazów Boga czy bogów. We wspólnotach rodzimowierczych jednostka bardzo często wyobrażana jest jako „tymczasowo” wyodrębniona

¹³ Cyt. za dokumentem znajdującym się w PBWFD. Dostępny także: www.taraka.pl/index.php?id=ru-po_30.htm [08.03.2008].

część większej całości. Jej celem są „doczesne” działania na rzecz twórczego wzmocnienia tej całości. Rozwijając siebie, rozwija też wspólnotę do której ściśle przynależy. Ten, można powiedzieć, pewnego rodzaju kolektywizm, nie koliduje jednak z tą cechą współczesnych postaw, jaką jest indywidualizm, ale go uzupełnia. Suma indywidualnych działań składa się w dalszej konsekwencji na dobro wspólnoty, do której dana jednostka należy. Tekst Poszerzonego wyznania wiary z oficjalnej strony „Rodzimej Wiary” w rozdziale pt. „Nieśmiertelność”, mówi o tym następująco¹⁴:

Również **nasza jaźń** czyli osobowy duch nie powstaje z niczego od nowa za każdym razem przy poczęciu i narodzinach, lecz **wylania się stopniowo** z Nadjaźni obejmującej Bogów i dusze naszych przodków, **rozwijając się w sprzężeniu z duchem wspólnoty**, w której rodzimy się i wyrastamy. Stopniowo dojrzewamy do autonomicznych rozstrzygnięć między dobrem, a złem, między rozwojem, a zastojem. **Łącząc się z Prasiłą Kosmosu** można, choć w niewyobrażalnie mikroskopijnym wymiarze, Jej moc powiększyć lub pomniejszyć, Jej rozwój przyspieszyć lub zakłócić. To zależy od tego, **czy człowiek spełnia swe powołanie (doskonali się)**, czy swym działaniem wspiera rozwój samego siebie, szczepu i narodu. Człowiek jest jedyną istotą na Ziemi zdolną do twórczości. Ta zdolność wiąże nas z Bogami, z przenikającą wszystko, nieograniczoną w czasie i przestrzeni, **pankosmiczną boską Prasiłą**. Osobowe bytowanie człowieka **jest częścią Wszechbytu. To unieśmiertelnia nas na najwyższym możliwym poziomie**. [...] nasz duch po obumarciu unoszącego go ciała może tylko wrócić do tego z czego wyłonił się w łańcuchu przy narodzinach, do Nadjaźni. Starożytni Aryowie ujęli ten najtrudniejszy problem naszego życia uważając, że nasz osobowy duch, jaźń – Atman jest tożsamym z Brahmanem, duchem i rozumem Świata. To umożliwia wieczne krążenie i doskonalenie się ducha.

Połączenie z tą boską prasiłą, która wypełnia świat, jest celem doczesnych starań jednostki. Niekiedy idea jedności duszy łączy się z koncepcjami predestynacyjnymi. Pojawiają się one w tych ujęciach rodzimowierczej wiary, w której, na przykład, przewiduje się, że człowiek ma więcej niż jedną duszę. Ratomir Wilkowski z RKP napisał:

Śmierć jest kresem istnienia w dotychczasowej, znanej nam, postaci. Progiem za którym zaczyna się nieznanne – za który wiedza ludzka obecnego świata, sięga w bardzo ograniczonym zakresie. W świetle analogii antropologicznych wynika, że wg Słowian elementów duchowych w człowieku było zapewne więcej niż tylko jeden (a ich losy pośmiertne były różne). Jeden z tych pierwiastków jako iskra boża stanowiąc reinkarnowany element życia, który po śmierci (poprzez Wyraj Niebiański lub też Drzewo Przodków) powracał na ten świat by się odrodzić. Drugi zaś przenikał na inną płaszczyznę bytowania lub też (jako cień mogący w pewnych określonych sytuacjach stanowić zagrożenie dla żywych) odsyłany był lub też odchodził jak najwcześniej do Nawii, by zjednoczyć się z przodkami¹⁵.

¹⁴ Tekst dostępny w wersji broszurowej [bez miejsca i roku wyd.], wersja pełna: www.rodzimawiar.org.pl/rodzima-wiara/poszerzone-wyznanie-wiary.html?showall=&limitstart= [08.04.2013].

¹⁵ Cyt. za: R. Wilkowski, *Obraz rodzimowiercy słowiańskiego na przykładzie RKP*: www.wolnemedi.net/wierzenia/obraz-rodzimowiercy-slowianskiego-na-przykladzie-rkp.

Idea reinkarnacji pojawia się także w *credo* Rodzimej Wiary:

Człowiek odradza się stale w ciągłym krążeniu ciała i ducha między Ziemią a Słońcem, a przy tym należąc do hierarchicznych wspólnot rodziny, rodu, szczepu, narodu i rodziny narodów bierze udział w ich możliwej nieśmiertelności, jakby był liściem tysiącletniego dębu. Ten, kto to sobie uświadomi, nie wyrzeka, że życie jest bez sensu, że odchodzimy w nieznane¹⁶.

W tym tekście nie ma koncepcji dwóch dusz człowieka, ale odnaleźć można wizję nieśmiertelności, wynikającą z idei odrodzenia i przynależności do wielkiej wspólnoty rodowo-narodowej. Zaznaczyć trzeba, że język tych tekstów mówi o niej jako o posiadającej status bytowy, jawi się ona jako istniejąca realnie całość ontyczna, ponadjednostkowa.

W świetle analizowanych tekstów można sformułować kilka wstępnych wniosków. Polskie rodzimowiercze teksty wyznaniowe uznają za cel ludzkiego życia rozwój. Pojmują go jako rozwój dokonywany w zgodzie ze swoim genetycznym/biologicznym „naturalnym” (w rozumieniu „zgodnym z własną naturą”) przeznaczeniem i powołaniem. To wizja swego rodzaju dostrajania się do swojego pochodzenia zapisanego w genach, w cielesnym wymiarze człowieka. Biologizm ten skłania współczesnych nepogan rodzimowierczych, nie tylko do „odkrycia” swoich korzeni (raczej w tym dyskursie mowa jest o przypomnieniu), ale niejednokrotnie także do „zrzucenia” tego, co obce kulturowo. Niechęć do chrześcijaństwa uzasadniana jest także obcością pochodzenia tej religii: „Polaków i pozostałych Słowian dotknęło odejście od rodzimych wierzeń i wprowadzenie nienaturalnej lewantyńskiej religii szczególnie boleśnie”¹⁷.

Niekiedy (rzadko) bywa wprost formułowany „zarzut o semickim” pochodzeniu chrześcijaństwa. Zgodność zasad życia, wyznawanych przekonań z pochodzeniem etnicznym jest w tym ujęciu warunkiem indywidualnego rozwoju i tym samym twórczego wkładu w rozwój swojej grupy (narodu). Zbawienie zatem to dostosowanie swojego rozwoju do natury – tak zewnętrznie (szacunek dla świata i kult przyrody), jak i wewnętrznie (do swojej natury jako Słowianina). Można podsumować to kolejnym cytatem źródłowym:

Nasze rodzimowiercze, prapolskie wyobrażenie sensu życia jako stałego doskonalenia się w wiecznym krążeniu ciała i ducha w żywym Kosmosie, Bogo-Świecie, jako uczestnictwie w Jego rozwoju, opiera się na przekazach przodków, dziedzictwie ich wiedzy i rozwoju nauki¹⁸.

Rola ofiary wydaje się symboliczna. Nie odgrywa istotnej roli w procesie zbawienia, ale raczej jest symbolicznym znakiem przynależności i wierności określonej tradycji. Ofiara nie ma zatem skuteczności soteriologicznej. Zbawie-

¹⁶ www.rodzimawiar.org.pl/rodzima-wiara/dlaczego-istniejemy.html.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

nie (lub jego odpowiednik w światopoglądzie polskich rodzimowierców) nie rodzi się bowiem w magicznym w swej istocie (metonimicznym) oddaniu części za całość, czy poświęceniu rzeczy drobnej dla większej korzyści, ale polega na powrocie do natury. Tak do natury świata, jak i do natury swojej własnej, to jakby dwa różne kierunki działań.

Prapolska wiara jest **naturalną** religią powstałą razem z Narodem, z całą Bałto-Sławią-Aryą, jest **źródłem mocy i duchowego odrodzenia**. Nie tylko człowiek, lecz i naród ma religijne potrzeby. Rodzima Wiara wychodzi im naprzeciw. Zaufajmy w Boski Ład, w **jedność Świata Bogów i Ludzi**¹⁹.

Nieco inaczej jawi się problem zbawienia, kiedy pozna się wyniki ankiet, o których wspominano na wstępie. W przeciwieństwie do „oficjalnych” deklaracji programowych, wypowiedzi przedstawicieli polskich środowisk rodzimowiecznych poświadczają niejako stan świadomości, powiedzieć można – niejako „potocznej” w tym zakresie. Rozpocząć należy od analizy odpowiedzi na przedłożone respondentom pytanie o samo pojęcie zbawienia. Niemal połowa otrzymanych wypowiedzi charakteryzuje się ogromnym dystansem do tego terminu. W grupie z RKP wyraża się on w udzielaniu takich odpowiedzi, jak: „co to jest?”, „od czego?” „trudno powiedzieć”, „nie wiem”, „trudno do zdefiniowania”, „nie rozumiem tego pojęcia, nie dotyczy mnie ono”. Niechęć do tego słowa (kojarzonego przez respondentów z chrześcijaństwem) odnaleźć można w głosach wyraźnie negatywnie oceniających, graniczących z ironią i sarkazmem: „przesąd manipulacyjny”, „religijne urojenia” czy „religijne urojenia strachliwego umysłu”, „bzdurne pojęcie”. Wśród grupy odpowiedzi z RW znajdują się wypowiedzi jeszcze mocniejsze: „wymysł katolicki na przyciągnięcie ludzi”, „nie istnieje, gdyż nie istnieje Bóg”, „coś czego potrzebują ludzie słabi, by ich egzystencja miała jakiś sens i nie była zbyt uciążliwa, czcze obietnice”, „opium dla ubezwłasnowolnionych”. Inne krytyczne sformułowanie to „obietnica, jaką ich mają”. Wyrażne jest kojarzenie tego słowa wyłącznie z perspektywą chrześcijańską.

Pewna grupa odpowiedzi podchodzi do pytania o zbawienie bezstronnie. Wówczas definicja „zbawienia”, jaką formułują respondenci, jest właściwie zgodna z tym katolickim rozumieniem zbawienia jako „pójścia do nieba” (dodać należy, że jest to tylko jedno ze słownikowych znaczeń tego terminu). Ta „neutralna” w ujęciu tematu grupa odpowiedzi zawiera takie słowa: „w religiach uniwersalistycznych i nie tylko nagroda za życie zgodne z zasadami religii, «wieczna szczęśliwość»”, „termin chrześcijański, wyleczenie grzechów po śmierci”, „wiara w lepsze wieczne życie dane od Boga w zamian za przestrzeganie przepisów”, „efekt przeżycia godnego życia”. Należy zauważyć, że respondenci pod tym słowem przyjmują takie jej rozumienie, które jest potoczne, nieco zawężające teologiczną wykładnię chrześcijańskiej soteriologii. W tych wypowiedziach przyjmuje się, że zbawienie to jest to, co dzieje się z człowiekiem (lub

¹⁹ *Ibidem*.

jego duszą) po śmierci. Niektóre z wypowiedzi mówią o tym wprost: „podobno tylko po śmierci”.

W świetle powyższych wypowiedzi pojawia się obawa, czy termin ten w ogóle przystaje do rodzimowierczego świata pojęć religijnych i neopogańskiego języka. Czy jest dla tego środowiska dobrą i adekwatną kategorią analityczną wartą przywołania. Jeśli jednak przywoła się inne, niechrześcijańskie koncepcje zbawienia, to odpowiedzi na pozostałe pytania pozwalają jednak na podjęcie dalszych rozważań.

W nielicznych wypowiedziach respondentom udaje się odnieść ideę zbawienia do własnych przekonań i oderwać od chrześcijańskiego świata pojęć. Znaleźć w tych odpowiedziach można sformułowany „pozytywny” wykład własnej wizji tego, co może odpowiadać zbawieniu. Padają wówczas następujące sformułowania: „szczęście”, „jest to pewność własnego losu”, „zależy tylko od nas samych” (RKP), lub zagadkowy dopisek „bez zobowiązań”. Pomijając świadomie hedonistyczny czy raczej libertariański wydźwięk tego ostatniego zwrotu oraz zbyt ogólnie sformułowanie o szczęściu, warto zauważyć, że dwie pozostałe odpowiedzi odsyłają do bardzo autonomicznego pojmowania soteriologii. Użyto słów, które nawiązują do nietzscheańskiej woli mocy, niezależności i kreatywności, których echa widoczne już były w oficjalnych tekstach neopogańskich.

Więcej dowiedzieć się można o „odpowiednikach” zbawienia w odpowiedziach na pytanie o cel życia. Znajduje się w nich więcej wskazań, które pozwalają przybliżyć świat wyobrażeń polskich rodzimowierców. Z jednej strony wyraźnie widać, jak ważne jest możliwe dobre „sytuowanie się” w doczesności i wewnętrzny rozwój. Bardzo często za cel życia wymieniane jest bowiem samo życie. Respondenci odpowiadają lakonicznie: „życie”, „doświadczenie życia”, „życie tu i teraz”, „bycie wolnym”, „wygodna, spokojna przyszłość”, „przeżyć je godnie, ciekawie, żeby potem nie móc się wstydzić za swe czyny i postępowanie”, „przeżyć swoje życie w sposób odpowiadający celom, jakie sobie zakładam”. Oczywiście mówienie o swoim życiowym celu tylko częściowo i pośrednio można powiązać z soteriologią, dlatego wobec odrzucenia przez neopogan chrześcijańskiego rozumienia słowa „zbawienie”, należy poszukać jego ewentualnych funkcjonalnych odpowiedników. W tym kontekście mocny akcent pada w analizowanych odpowiedziach na doczesność. Niekiedy pojawiają się elementy hedonizmu, a także wartość, która określi można jako „wewnątrzsterowność” czy niezależność.

Tylko w kilku odpowiedziach znalazły się zwroty uznające za cel życia to, co wymieniają niektóre „oficjalne” teksty wyznaniowe rodzimowiercze: „służyć rodzinie i Ojczyźnie”, czy „tworzyć i pracować dla Polski”. W tej grupie wypowiedzi dominują zwroty kładące nacisk na wzrost autotelicznych wartości, autonomii człowieka i wzmocnienia jednostkowej podmiotowości: „zachowanie własnej tożsamości”, „bycie wolnym”, „samodzielny wolny umysł”, „filozofia własna”. Wolność i niezależność jako cel pracy nad sobą i równocześnie efekt

przynależności do wspólnoty – te dwie wartości wymieniane są najczęściej. Warto odnotowania echa nowej duchowości pobrzmiewają w zwrotach takich, jak „uzyskiwanie i szerzenie świadomości”, „samorelizacja”.

Analizę odpowiedzi na pytania o zbawienie należy połączyć z innymi odpowiedziami, szczególnie z pytaniem o deklarowany światopogląd. Otóż aż 19 osób z przebadanej w Polsce grupy 45 respondentów, deklarowało agnostycyzm i ateizm. Wydaje się, że można te wyniki interpretować jako pewien znak procesu, który jest obserwowalny w wielu nowych ruchach religijnych (a nurt religii rekonstrukcjonistycznych jest częścią tej formacji). Chodzi o odwrót od („rezygnację z”) teistycznego wyobrażenia Boga. Także liczne neopogańskie środowiska wyznaniowe nie uznają potrzeby istnienia osobowego *sacrum*. Przyjmują za religijną (albo tylko za „najważniejszą w swoim życiu”) realizację w swoim życiu wartości i podobnie jak cała współczesna kultura Zachodu, odrzucają autorytety o charakterze instytucjonalnym. Uznają samych siebie za dostateczne źródło życiowych decyzji i postaw, w tym także za źródło wartości. Nie przeszkadza im to być członkami wspólnoty o religijnym charakterze. Dowodzi to, jak bardzo nieadekwatne są te definicje religii zawężające jej definicję do zjawisk kulturowych, w których występuje wiara w osobowego Boga.

Na zakończenie niniejszych rozważań warto zwrócić uwagę na szczególnie interesujący motyw, który marginalnie, ale wyraźnie pojawia się w niektórych środowiskach neopogańskich. Chodzi o rolę krwi jako determinantu powołania jednostki do określonych życiowych działań i przekonań. W neopogańskim procesie „dochodzenia do swojej prawdziwej natury” i dziedziczenia swojego życiowego powołania, krew odgrywa rolę doniosłą i sprawczą. W różnych nurtach neopogaństwa występuje z większą lub mniejszą częstotliwością, często bowiem jest znakiem sympatii nazistowskich (inspiracja: D. Mayatta). W broszurze *Rodzima Wiara* – rozdział 6: *Dziedzictwo przodków – Sława Rodowi!*, przeczytać można:

Wychowując potomstwo w Rodzimej Wierze staramy się też wyrabiać w nim silną wolę, samodzielne myślenie i wytrwałość w działaniu oraz poczucie więzi z Przyrodą i narodową świadomość. Pamiętamy słowa Wieszcza nakazujące strzec czystości polskiej krwi²⁰.

Inna deklaracja z pisma „Securius” (reprezentuje ono neopogański narodowy socjalizm) wspomina szerzej ten motyw:

Krew, która w Tobie płynie, to święte dziedzictwo twych przodków. Nie znasz tych, którzy na twej linii życia odeszli nieskończoną strefę mrocznej przeszłości. Lecz wszyscy oni żyją w Tobie i poprzez twą krew chodzą dziś po ziemi. Z tego powodu twoja krew jest święta. Twój rodzice dali tobie oprócz krwi również istnienie. Wyrzecz się własnej krwi, to wyrzecz się siebie samego, swojego „Ja”. Każdy z nas posiada możliwość rozwinięcia pozytywnej części swojego dziedzictwa i stłumienia złej, gdyż każdy został obdarzony

²⁰ *Rodzima wiara*, rozdz. 6: *Dziedzictwo przodków – Sława Rodowi!*, s. 6.

wolą i odwagą. Masz nie tylko prawo, lecz i obowiązek przekazania swej krwi potomnym, którzy tak jak Ty będą kolejnym ogniwem łańcucha rasy rozciągającej się od zamierzchłej, odległej przeszłości do odległej przyszłości. Krew jest nośnikiem życia, a Ty nosisz w sobie sekret stworzenia²¹.

W kolejnym numerze pisma (2/1997) na tylnej stronie okładki znajduje się wezwanie pt. *Biały Polaku – zbudź się i walcz!!!*:

Twoje urodzenie nałożyło na Ciebie obowiązek walki! W Twoich żyłach płynie ta sama stalowa krew, jak krew Twoich pogańskich przodków! Byłeś długo uśpiony, nie możesz dalej się cofać. Teraz powstań! Otrząśnij się z marazmu obcych wiar, ze wszystkiego co Ci podstępnie narzucono. [...] Twoja ziemia, Twoja prawdziwa natura i Twój Biały Duch, choć stłumione wyciągają rękę w Twoją stronę. Chwyć tą rękę i unieś się do wielkości na jaką stworzyła Cię Natura. Z Białym etosem wojownika w sercu i z iskrą Narodowego Socjalizmu w piersi, jesteś niezwykły! Podążaj tą drogą, a plebs zobaczy jak wygląda Nadczołowiek!²²

Krew jawi się w tych tekstach jako narzędzie przeznaczenia i dziejowej determinacji. Jej świętość polega na tym, że kumuluje heroiczne czyny pogańskich przodków, dzięki czemu okazuje się nośnikiem wielkości, do której autorzy tekstu wzywają czytelników pisma. „Uśpiona” wielkość, do której nawiązują ich słowa, polega na podjęciu „białego etosu wojownika”, nadczołowieka, a ukryty w nim „Biały Duch” jawi się jako jego prawdziwa natura. Pojawiające się inwokacje wzywają do porzucenia doczesnego marazmu i do przyjęcia „przeznaczenia swojej rasy”. Krąg inspiracji jest wyraźnie określony w samym tekście, wyznacza go myśl F. Nietzschego oraz idee niemieckiego narodowego socjalizmu (wcześniej ariozofii), o czym za chwilę będzie jeszcze mowa. Warto także zwrócić uwagę na opisywany już wcześniej mechanizm „zbawienia” – odkrycie swej „prawdziwej natury” i życie „w zgodzie z nią”. W zgodzie z determinizmem etosu, genów, który „obca” kultura zgłuszyła i zatarła. Metaforyka przebudzenia, odkrycia, wyruszenia w drogę, wraca w wielu podobnych tekstach. Jest ona znana z tekstów niemieckiego nazizmu sprzed II wojny światowej.

Ostatnie zdanie, tzw. *Niemieckiego wyznania wiary* z 1937 r., brzmiało „Ja poznaję Boga w sile naszej krwi”²³. W innym miejscu, autor monografii niemieckiego neopogaństwa, F.W. Haack przytacza inny fragment tego samego tekstu:

²¹ Autor ukrywający się pod imieniem Adam, opracował zasady organizacji Othala, która ideowo pozostawała pod wpływem prac A. Rosenberga, F. Nietzschego, J. Stachniuka. Tekst za pismem „Securius” 1997, nr 1, s. 3. Jego celem jest „obrona białego dziedzictwa i najwyższych aryjskich wartości” – jak głosi notka redakcji na s. 1. Przytoczony fragment o krwi, s. 3.

²² „Securius” 1997, nr 2, s. 4 okładki. Całość przytoczonego tekstu wydrukowano niemiecką czcionką używaną w I. poł. XX w.

²³ Cyt. za: F.W. Haack, *Neopaganizm w Niemczech*, Kraków 1999, s. 29 [ten za: N. Burger, *Nordland, „Zeitschrift der Volkischen Aktion”* 1937]. Wskazówki z zakresu obecności mitologii krwi w tekstach niemieckiego narodowego socjalizmu za: M. Gądek, *Symbolika krwi w ceremonii Blutfahne w Niemczech hitlerowskich*, praca lic WH AGH, Kraków 2013.

W sumieniu odzywa się w nas Bóg. Sumienie nie jest niczym innym jak obiektywnością naszej zdrowej krwi. Dalej w tym kierunku, tzn. w kierunku wyniesienia tego co naturalne i dane naszemu rodzajowi, aby stało się to siłą przewodnią naszego życia, mówi w niemieckiej religii Bóg z naszej krwi²⁴.

W 1938 r. Hitler upoważnił Rosenberga i Himmlera, do podjęcia próbę przeformowania ideologii nazistowskiej w rodzaj religijnego kultu. Powiedział wówczas:

Narodowy socjalizm, to chłodne i wysoce racjonalne podejście do rzeczywistości, oparte na najwspanialszej wiedzy naukowej i jej duchowym wyrazie [...] Ruch narodowosocjalistyczny nie jest ruchem kultowym; to raczej ludowa (*volkisch*) i polityczna filozofia, wysnuta z rozważań czysto rasistowskiej natury. Owa filozofia, nie wprowadza mistycznych kultów, ale ma na celu wychowywanie i przewodzenie narodowi, zdeterminowanemu przez krew²⁵.

Zachowały się także słowa samego Rosenberga, głoszącego narodzenie nowej wiary opartego na micie krwi: „Dziś rodzi się nowa wiara, mit krwi, wiara w obronę we krwi boskiej istoty człowieka”²⁶. W tekście *Niemcy wierzący w Boga (Deutsche Gottgläubige)* z 1939 r. przeczytać można: „wniosą się istniejące w naszej rasie i w naszej krwi predyspozycje duchowe, do roli sił ukierunkowujących rozwój wewnętrznego życia i obyczajów”²⁷.

Niniejszy krótki przegląd nazistowskich inspiracji tekstów podobnych do tych z pisma „Securius”, zamknąć można raz jeszcze słowami Schulza:

Krew jest symbolem związku niemieckich wierzących z życiem, związku który każdego dnia i o każdej godzinie, wznosi się z odwiecznych głębin ludzkiego i narodowego porządku. [...] I wiara człowieka jest również głęboko wewnętrzną sprawą, tak też i wierna rasie niemiecka religia, ponieważ opiera się na współzależnościach między duchem a krwią, stanie się przeżyciem wspólnoty wszystkich, którzy czują tę samą krew²⁸.

Opisywana perspektywa jest przykładem skrajnym. Idea zbawienia przez wierność swojej krwi symbolizuje w tych tekstach dążenie do wierności dziedzictwu przodków. Determinującej jednostkę w zakresie natury (biologiczne uwarunkowania), ale także jest ono także w pewien sposób pokrewne myśleniu o tym, że celem życia ludzkiego jest życie w zgodzie ze swoją naturą. Idea ta może mieć swoje skrajnie rasistowskie konotacje. Funkcjonuje ona tylko na obrzeżach współczesnego neopogaństwa. Narusza zasady tolerancji religijnej, narusza zasadę równouprawnienia i przyczynia się do szerzenia zakazanych postaw rasistowskich.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. Burleigh, *Trzecia Rzesza – nowa historia*, Kraków 2010, s. 24.

²⁶ P. Valode, *Hitler i tajne stowarzyszenia*, Warszawa 2010, s. 91.

²⁷ F.W. Haack, *op. cit.*, s. 29. Haack cytuje ów tekst za: K. Schulz, *Inhalt und Wesen deutschen Gottgläubens*, Schleisen 1939, s. 7.

²⁸ K. Schulz, *op. cit.*, s. 15.

Zdecydowana większość polskich neopogan i rodzimowierców jest wolna od podobnej retoryki. Niemniej należy odnotować i taką możliwość rozwinięcia koncepcji zbawienia, który polega na życiu zgodnym z własną naturą. Choć wyobrażenia te są odległe od chrześcijaństwa, co zrozumiałe, to idea poświęcenia dla swojego narodu często powraca w źródłach rodzimowierczych. Jest to poświęcenie jednostki dla innych, dla całej wspólnoty w której żyje, ale oczekuje się, że owi „inni” przynależą do jednej etnicznej i kulturowej wspólnoty. Twórcza postawa i aktywność dla niej to najważniejsze zadanie dla polskich współczesnych rodzimowierców.

Bibliografia

- Burleigh M., *Trzecia Rzesza – nowa historia*, Znak, Kraków 2010.
- Encyklopedia religii świata*, t. 2., *Zagadnienia problemowe*, Dialog, Warszawa 2002.
- Haack F.-W., *Neopaganizm w Niemczech – powrót Wotana, religia krwi, ziemi i rasy*, Nomos, Kraków 1999.
- Gądek M., *Symbolika krwi w ceremonii Blutfahne w Niemczech hitlerowskich*, praca lic WH AGH, Kraków 2013.
- Goodrick-Clarke N., *Okultystyczne źródła nazizmu*, Aletheia, Warszawa 2011.
- Kończal M., *Współczesne neopogaństwo słowiańskie – konstrukcja, rekonstrukcja czy destrukcja?*, „Zeszyty Filozoficzne” 2006, nr 12–13.
- Pasek Z., *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Aureus, Kraków 2013.
- Simpson S., *Native Faith. Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century*, Nomos, Kraków 2000.
- Skowronek K., Pasek Z., „Atrakcyjność” języka nowych ruchów religijnych z perspektywy językoznawczo-kulturoznawczej, [w:] *Oblicza polszczyzny*, red. A. Markowski, R. Pawelec, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012, s. 94–111.
- Rosa-Sala R., *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Sic!, Warszawa 2006.
- Tokarska-Bakir J., *Legendy o krwi*, W.A.B., Warszawa 2008.
- Walking the Old Ways. Studies in Contemporary European Paganism*, red. A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska, Sacrum Publishing House, Katowice 2012.
- Valode P., *Hitler i tajne stowarzyszenia*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

Anna Kargol

STANISŁAW SZUKALSKI'S NEOSLAVIC ART AND POLITICS

Pomiędzy sztuka a polityką.

W poszukiwaniu korzeni myśli politycznej Stanisława Szukalskiego

Abstrakt: Stanisław Szukalski był z jednym z najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych polskich artystów. Znany w Polsce międzywojennej, został zupełnie zapomniany po II wojnie światowej, kontynuował swoją pracę artystyczną w Stanach Zjednoczonych Ameryki, gdzie zmarł w latach 90. Szukalski zafascynowany był słowiańszczyzną, prawną przeszłością i tradycją Słowian, szczególnie na ziemiach polskich. W tych wątkach historii znajdował inspiracje dla swojej twórczości i koncepcji politycznych. Wzbudzając tradycje inne niż katolickie i łącząc je z myślą polityczną współczesnych sobie Polaków, stał się niezwykłym nie tylko artystą ale i politykiem. Niniejszy artykuł to próba odnalezienia prawdziwych źródeł inspiracji doktryny politycznej i sztuki Stanisława Szukalskiego w oparciu o kontekst historyczny, społeczny i kulturowy epoki.

Słowa kluczowe: Stanisław Szukalski, słowiańszczyzna, neo-słowiańszczyzna, polska myśl polityczna, nacjonalizm

Considering the mutual interaction between arts and politics it's usually hard to guess which influx was first, weather the art influenced the politics or politics produced its effect on art. Both deriving from human thought can flow as one current and leave all the divisions as a strictly theoretical domain. But it's always

interesting to research for the ways of these currents where they meet, enrich and leave each other.

Creation of Stanisław Szukalski is such a knot of currents where the history, mythology, literature, political thought, art and sculpting and patriotism meet with a finally looming vision of national life revival. An example for curling ways where human ideas go. Especially the interwar period in Poland – a time of accumulation of Szukalski's activity – was under various spells, beginning from romanticism extending for social attitudes, finishing on the state building ideas. In this variety there can be found currently almost forgotten Slavonic plot.

The group the Tribe of the Horned Heart (Szczep Rogate Serce) created by Stanisław Szukalski, the Polish sculptor who was born the 13th of December 1893 in Warta near Sieradz is the main representative of the neo-slavic current in interwar Poland.¹

Szukalski was born in a peasants family and when sent to school in Gidle he started to occupy with sculpture. When he was still a schoolboy he met an excellent sculptor Tadeusz Cieślowski, who became if not his Master, he was his first teacher showing him first models and patterns. But in 1907 Szukalski family emigrated to United States for bread, as many Polish families used to do those days, and it turned out that America was supposed to be his second mother land and the residence.

As a sixteen years old boy Szukalski is coming back to Poland and starts his studies at the Academy of Fine Arts in Krakow, where his first exhibition takes place although still not individual, but his works are shown among the works of such artists as Olga Boznańska, Julian Fałat or Xsawery Dunikowski, what meant the cream of the artists those days in Poland.² When Szukalski came back to States he kept on continuing his work on sculpture, he even exhibited in Art Institute of Chicago, where he presented himself as a scandalmonger criticizing without any limits the traditional academic teaching. Thanks to this fact the name of Stanisław Szukalski was becoming more and more popular in United States, especially in Chicago.

In 1923 Szukalski visits Poland once again with his brand new wife, and he presents his works in one of the most famous gallery of Warsaw in Zachęta. The critic is unfavorable. Art of Szukalski is not understood, what's more his stubborn character and eccentric behavior provide many enemies.³ Szukalski also tries to start in several competition for the best projects for monuments for example monument of Adam Mickiewicz in Vilnius, but although he is the winner, finally his project is not prized nor realized.

¹ L. Lameński, *Stach z Warty Szukalski. Szczep Rogate Serce*, Lublin 2007, p. 25.

² *Ibidem*, p. 32.

³ M. Wallis, *Sztuki plastyczne – Wystawy w „Zachęcie” (November–December 1923)*, „Robotnik” 1923, No. 332, p. 2; *Wiadomości bieżące*, „Kurier Warszawski” 1923, No. 321, evening edition, p. 5; following L. Lameński, *op. cit.*, p. 43.

Undoubtly, there appeared the voices judging Szukalski as a genius. But there were not a lot of them. That was hard to notice any talents in works of Szukalski, which were really original, different then others presented to the public by other artists. They were inspired by folk culture, characteristic for their sharp, angular lines, which massiveness evoked the physical power. But as the most characteristic trait of Szukalski's art he always referred to the motives and mythology of Slavs or the persons taken from the slavic legends and myths or simply the values represented by them.

As for the group Horned Heart it was born indirectly after the exhibition in (Pałac Sztuki) Palace of Art in Krakow, where Stanisław Szukalski was exhibiting in 1929. During the exhibition Szukalski without mercy attacked the professors of Academy of Krakow accusing them about lack of talent, avarice level, bad attitude towards the students, what's more, during the opening ceremony, all of sudden he caught the hammer and broke one of his sculpture. The whole town found it revolting, the local journals even more.⁴ The majority of students found it outrageous but there were also some academics who were bewitched by Szukalski's works and to manifest their admiration they brought flowers to Palace of Art and put them under Szukalski's sculpture of Krak – the legendary king of Krakow. These students were Czesław Kielbiński, Jerzy Makarewicz and one of the outstanding future students of Szukalski Marian Konarski.

When the authorities of Academy started to repress the students Stanisław Szukalski proposed them to create an artistic group and to start an artistic education on their own, not to follow the academic models. He proposed to call the group the Tribe of the Horned Heart (Szczep Rogate Serce) because the Horned Heart was Szukalski's spiritual emblem as he explained. There were the others who joined quickly to the group: Franciszek Frączek, Waław Boratyński, Antoni Bryndza, Stanisław Gliwa among them also the students of the National School of Decorative Art and Handcraft in Krakow. The young artists were supposed to reject the academic teaching and approved authorities, especially popular currents from Paris omnipotent in Polish culture and art. They were supposed to educate on their own as the academic tradition was – as Szukalski claimed – killing talents, making creative people imitative. According to that idea; following foreign currents is killing the values which potentially can be created by the nation.

In the beginning of 1930 the Horned Heart was registered as an official Society.⁵ Fortunately, the statute and the correspondence with the authorities of Krakow were found preserved in the National Archives of Krakow. The group decided to edit a journal called Krak, and they also made a deal with the National

⁴ *Po zamknięciu kroniki. Zajęcie na otwarciu wystawy „Jednoroga” w Krakowie*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1929, No. 133, p. 15.

⁵ National Archive of Krakow APKr, Documents of Starostwo Grodzkie in Krakow StGKr, file no. 214, p. 1195, The letter of authorities of Starostwo Grodzkie in Krakow to Czesław Kielbiński, dated 24 of May 1938.

Museum of Krakow concerning the free entrance in certain days of the week for the members of the group in exchange offering to the Museum their whole property in case of closing the Society.⁶ In fact they never had any. On the head of the group there was supposed to stand the chief of the tribe and every member was supposed to wear an emblem a small heart with corns.⁷ Szukalski was trying to make his students wearing clothes in the slavish style, flex shirts, long hair, just to be visible in the crowd but they turned out to be very hard to convince. Szukalski evoking the Slavdom wanted to create a new quality and the typically polish style referring to the polish origins. He believed in a huge influence on the whole polish society leading in a consequence to its transformation. As the foremost question he treated the transformation of the youth.

In the meantime in 1930 the group made an exhibition in Krakow and started edition of Krak journal, which was finished after the edition of twelve numbers. In the next year 1931 the Horned Heart was presenting their works in Zachęta in Warsaw once again. The critic was a disaster. It wrote: "In the biggest room of Zachęta – it is frightening! Yes, literary frightening".⁸

As the affairs turned out in such a way first signs of frustration touched the young artists. Szukalski's another departure to States made the situation only worse as he left his student all alone, sending them long letters full of indications concerning the logistic and artistic problems as well. That was not enough. After several next exhibitions the group ceased to exists. That was maybe due to fact, in a way, that Marian Konarski started to grow up for an individual authority.

As for Szukalski he started to work on more brave theories concerning not only the culture and art but at first politics and society. During the exhibition in the Institute of the Art Propaganda in 1936 Szukalski presented to the public his judgments – mostly unfavorable – about Marshal Piłsudski, cardinal Sapieha, catholic Church and Rome.⁹

His political plans were based on idea of founding in Krakow the Center of the Contemporary World's Creative Art and to change the Polish society by moving the old people out of the institutions. Overtaking the power by young people should cause the change of the State. Szukalski proposed to call this renew State the Second Poland, he meant reborn after 1918 r. The spiritual leader of the reborn Poland was supposed to be Józef Piłsudski the chief of the famous polish legions fighting against Russia in the I World War.

Szukalski was sure about the necessity of establishing the place of national cult. As for that time that was traditionally the Wawel Castle. Szukalski chose for

⁶ APKr, StGKr file 214, p. 1177, Founding document of Corny Heart Group.

⁷ *Ibidem*.

⁸ M. Treter, *Otwarcie sezonu w Zachęcie warszawskiej. (Malarz japoński S. Kirigaya – Rzeźbiarka H. Nalkowska – Bickowa – Malarz B. Bartel z Poznania – W Zachęcie straszy – Przedmowa i „rzeczospis”)*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 1931, No. 243, p. 3.

⁹ *Po antyreligijnym wystąpieniu zamknięto wystawę malarza bezbożnika*, „Goniec Warszawski” 1936, No. 151, p. 7; following: L. Lameński, *op. cit.*, p. 153.

this place the underground of Wawel (till now hiding many archeological mysteries) exactly the Dragon Cave where he planned to built the temple he called Spiritemple (neologism from two words Temple and Spirit, in Polish Duchtynia). Its central point was supposed to be the monument of Światowid – the slavic God having four faces with the faces of Polish famous people Józef Piłsudski, Mikołaj Kopernik and Kazimierz Wielki the King, Adam Mickiewicz the poet.¹⁰

The previous emblem of Poland, white eagle Szukalski wanted to exchange for the emblem of eagle and axe, unique on the whole Slavic word. Under the new emblem of eagle the slavic nations could sign their international treaties, because the new system of education concerning not only the artists but creative people – based on the rejection of the tradition which kills the talents – this system was supposed to reach every European country and cause there the changes towards the new society, young and creative. In this way the new Europe could be build – dreamt Szukalski.

The way to transformation of the polish society led by the change of polish national character. Szukalski believed in fight against the catholic church, because Christianity was imposed on polish people by force and was suppressing our true national values.

In 1934 the Tribe of the Horned Heart didn't exist yet as an official society. The artists were still exhibiting together as a group but with time the individual talents of the members were increasing and dominating, several differences between them and Szukalski appeared and it turned out very soon that every artist was starting its own way.¹¹

In 1937 Szukalski alone starts the new edition of Krak journal. In 1937 he was able to prepare only one number but it was quite significant as full of political projects. In one of the article he declared that he wasn't going to attack any political party or social group but his activity would arised over the parties. "Krak at first is a tool and a symbol of fight of the young against the representatives of the old generation which governs Poland."¹² Wrote Szukalski and added "Away with communism from the world, with old from the public life, away with Jews from Poland and clergy from politics."¹³ He dreamt about Great Slavia the federation of all the slavish countries with Poland on the head. Professor Lameński – historian of art working on the Horned Heart's history, comments is in this way" We can have impression, that the author is not the artists, the sculptor but the leader of a strong political party preparing wide plans of electoral campaign."¹⁴

¹⁰ S. Szukalski, *Waweliada. Obywatelskość a balagan*, „Krak” 1937, No. 1, p. 59–61.

¹¹ APKr, StGKr, 214, p. 1251 (1217). The letter of Waclaw Boratyński to Starostwo Grodzkie in Krakow informing that since 1934 the Tribe ceased to exist what was due to the financial obstacles and differences between the members.

¹² S. Szukalski, *Tędy droga*, „Krak” 1937, No. 1, p. 7.

¹³ Idem, *Dlaczego Krak*, „Krak” 1937, No. 1, p. 10.

¹⁴ L. Lameński, *op. cit.*, p. 223.

At the end of thirties Szukalski visibly concentrates on the problem of nation, believing that all its essential origins are rooted in slavic past. The nation – he wrote – is the mass of people which has its heros. Even if for the moment there are not any, there are still chances to remain the nation if people preserve and cultivate the memory of the previous ones. And still: Nothing happens in a world of human affairs what wouldn't have been inspired by a single individual. He claimed that removing the heros from Piast dynasty and previous ones from polish history was a manipulation done by catholic church.

Szukalski was convinced that the catholic church imposed us the foreign culture, which not only cut the nation off from its roots but also was influencing on the wrong attitudes. "Each epoch – wrote Szukalski – has its rights and morality. Today obliges the morality of pagan force not the morality of Christian compliance or Semitic complains before the League of Nation and sentimentalism of universal hearts." Somewhere in these sentences sound the thesis created a long before by Roman Dmowski – the leader of polish catholic nationalists – the thesis about the conflict between Christian and national ethic, the only proper and able to care about the national interests.¹⁵

The thought of Szukalski was really close to nationalism if it was not a pure nationalism itself. Szukalski went much to far from the apology of slavic beginnings of the polish nation and from art. He not only dreamt about Great Slavia and the union of slavish nations what was – by the way – the dream of Roman Dmowski although considered and understood slightly differently in other conditions and times and – in case of Dmowski – including catholic religion. Szukalski wanted the purity of race for polish nation as a condition of physical and mental health of the nation.¹⁶

"The creative element of the people belonging to the peasants race is harmony. The myth that Polish people can't live in harmony is the truth only in this point, which concerns the groups of intelligentsia living in towns, which mostly build our dead society. This lack of harmony is a heritage from Negro-Semitic admixture. I claim – wrote Szukalski – that this part of our society although polish names, blond hair, blue eyes and declared catholicism is spoilt by the admixture of the African nomad blood of Jews."¹⁷

Szukalski was pointing out as valuable the process of uniting the Germans and their plans of world wide invasion. So his conceptions concerning the national revival was arising from the fact of increasing power of other nations. By the way it's worth to remember that in the German case the Nazi's doctrine was created evoking the old German mythology.¹⁸

¹⁵ R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Lwów 1907, p. 234–237.

¹⁶ S. Szukalski, *Dłaczego Krak...*, p. 10.

¹⁷ Idem, *Mieszkańcy*, „Krak” 1937, No. 1, p. 11–12.

¹⁸ Idem, *Ku Sławii przez Unię Młodych*, „Krak” 1937, No. 1, p. 5.

Katarzyna Kobro one of the excellent polish artists showed a perfect intuition when commenting Szukalski's style in a journal (*Głos Plastyków*) The Voice of Artists; She wrote: "Am I supposed to speak about the national sculptor? About the sculptor resembling the contemporary Nazi sculptor? About the sculptor taking its elements from well forgotten Secession? In an amazing way all the national arts of all the nations are alike." And more: "Impudence of Szulaski has found a well prepared ground by the thoughtless street – boys from the Radical National Camp."¹⁹ She didn't hesitate to point out ideological community.

Innovatory activity of Szukalski and the Horned Heart has been contested since the very beginning of their existence. They were criticized by such famous artists, writers as Antoni Słonimski or Tytus Czyżewski. Although if they were talking about Szukalski or the Horned Heart that were concerned mostly on the artistic side of their activity.

Definitely, the less attention was put to the conceptions to the nation and the state by Szukalski himself. That must have been due to the fact that his plans were unreal, far from reality, they were the plans of a dreamer, the next reason it was – this plans and conceptions were not so original as Szukalski promoted them and declared. He always was putting stress to the fact that his thought was first, unique, original, and that nobody in Poland before him hadn't thought in that way.

And there is not only the question of – let's say – common point with National Democracy party, Radical National Camp or Roman Dmowski himself. The slavic plot was explored and used to the national aims in the beginning of XX century by some branches of science, for example archeology. Professor Józef Kostrzewski the polish fame of interwar archeology conducted his researches in Biskupin with a ready goal to prove, it was the thesis about permanent existence of Slavs on the Polish territory since ages, even before Christ. It's not necessary to add what was the value of such theories to the nation fighting for its freedom or for the state in its first years of independent existence.²⁰ So we won't be surprised to find as an active member of archeological expedition in Biskupin Antoni Bryndza the member of the Horned Heart. And although when Bryndza was working in Biskupin the ways of Tribe and Szukalski were going in the opposite directions there must have been some close inspirations or influence of the theories.

The Horned Heart and Stanisław Szukalski never hid that they desired to become the successors of Stanisław Wyspiański. Szukalski himself admired as a greatest polish writer and artist Adam Mickiewicz. Polish romanticism was full

¹⁹ K. Kobro, *Odpowiedź na ankietę rzeźby Katarzyny Kobro*, „Głos Plastyków” 1937, No. 1–7, p. 43.

²⁰ J. Kostrzewski, *Wielkopolska w czasach przedhistorycznych*, First edition 1913, Contemporary opposite theories by: K. Godłowski, *Z badań nad zagadnieniem rozprzestrzeniania Słowian w V–VII w. n.e.*, 1979; M. Parczewski, *Początki kultury wczesnosłowiańskiej w Polsce. Krytyka i datowanie źródeł archeologicznych*, „Prace Komisji Archeologicznej Oddziału PAN w Krakowie” 1988, Nr 27, p. 300.

of slavic plots especially Mickiewicz texts not only the poems but in his lectures in College de France there appears a new myth of beginning “the Slavs it means the people of the word – wrote Mickiewicz (Slavs and polish “słowo” meaning “word”) people of the divine word. The Word in Slavic language contains the element of sacrum and creative power.”²¹ As Maria Janion (polish specialist of romantic literature) commented “Romantic writers had an intuition of the phenomena, which later on became the object of scientific reflection, it is the folk culture.”²²

I think even that Szukalski and the Horned Heart were closer in their visions of Slavs to the thought of Enlightenment philosopher Johann Gottfried Herder, even closer than they could assume themselves.²³ With one important difference however – Slavs of Szukalski are powerful these of Herder’s are real Slaves.

Going further, we also can find the motif of physical force and joined with its mental power in the art of Zakopane region and all the art taking source from its inspiration. Almost all the artists inspired by so called “Zakopiańszczyzna” played a significant role in rebirth of independence in Poland. Szukalski contested almost all contemporary artists but not Zofia Stryjeńska whose art was visibly inspired by folk motives of Zakopane. Szukalski was bewitched by her art from obvious reasons.

Szukalski’s conceptions concerning the nation and state, its revival didn’t find any understanding even among his students. When Szukalski finished to focus only on art their ways parted. The romantic vision of Szukalski was unreal, maybe even a little bit ridiculous, so he was called a genius and a crazy man as well. But, important thing is that his thought was not so purely original, as he claimed.

He took inspirations from many sources concerning the Slaves, the currents always existing in polish culture, literature, science, politics – maybe, well we can’t exclude it – he wasn’t conscious about it. But it’s really worth researching. I believe that it’s much more of these inspirations influencing Szukalski and it would be very interesting to look deeper for them. Szukalski’s creation is worth remembering as a rare case of infusion of two, so far for the first sight domains: pure art as a root of political doctrine.

Prezentowane dokumenty dotyczące Szczepu Rogate Serce zostały odnalezione przez autorkę artykułu w Archiwum Narodowym w Krakowie i pomimo że stanowią załącznik do publikowanego tekstu, są równocześnie uzupełnieniem

²¹ A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie rocznicowe*, Vol. 11, Warszawa 1998, p. 76.

²² M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2007, p. 27.

²³ *Ibidem*, p. 24.

opublikowanego wcześniej artykułu *Między sztuką a polityką. Źródła myśli politycznej Stanisława z Warty Szukalskiego* („Państwo i Społeczeństwo” 2012, nr 3, s. 111–120).

Statut Szczepu Rogate Serce czy też pisma do Starostwa Grodzkiego w Krakowie obrazują fakt, na ile Szczep starał się nadać swym działaniom ramy sformalizowane, co świadczyłoby o randze planów dotyczących przyszłości i działań grupy. Legalizacja istnienia była warunkiem koniecznym, przy planach wydawniczych, organizacji wystaw czy nawet ułatwieniach w edukacji członków, takich jak darmowe wizyty w Muzeum Narodowym w Krakowie w zamian za zapis dotyczący przekazania majątku na wypadek rozwiązania. Forma statutu, dość oszczędna, z jednej strony – formalnej czyni jedynie zadość wymogom ustawy o stowarzyszeniach z 1932 roku, z drugiej widać chęć zaznaczenia wyjątkowości charakteru grupy, poprzez wyeksponowanie nazw słowiańskich, które – co łatwo sobie wyobrazić, mogłyby pozostać na użytek wewnętrzny członków. Zabiegi formalne są więc widocznym przygotowaniem do poważniejszej działalności publicznej.

Pisma do Starostwa Grodzkiego zawierają dokładne dane „Szczepowców”, adresy, zmieniające się kolejno funkcje, dają obraz pracy nad słowiańskimi rodzinnymi nazwami, ich znaczenia dla członków Szczepu, wreszcie pismo Wacława Boratyńskiego stanowi świadectwo okoliczności w jakich ustała działalność Szczepu, o czym nawet nie zostały powiadomione władze administracyjne, rozsyłające pisma z zapytaniami o losy stowarzyszenia do poszczególnych byłych członków.

Publikowane źródła nie mają znaczenia przełomowego i kardynalnego. Jaka więc motywacja do publikacji? W przekonaniu autorki stanowią one ważne cegiełki pozwalające w sposób bardziej pełny odtworzyć charakter organizacji, jej losy, okoliczności w których przyszło jej działać. Pomimo najwierniejszych relacji i odwołań w tekście, dopiero kontakt ze źródłem (choć ułomnym, w postaci odbitki) jest w stanie oddać badaczowi pełnię swoich treści.

Dokumenty odnalezione w Archiwum Narodowym w Krakowie, w oddziale na ulicy Grodzkiej, sygnatura zespołu: Starostwo Grodzkie Krakowskie StGKr nr tomu 214 (skrót ANKr StGKr 214).

The Tribe's of the Horned Heart Statute was found in the archives in Krakow, among documents concerning the period of Prewar Poland. The Statute witnessing the activity and structure of the Tribe proves seriously and largely planned perspectives for future. Especially the slavish name of the Society and members' names used in official document not only in inner relations, all that gives the view of a rang attached to them by the Tribe. The Statute also tells about the valuation system of artistic work and artistic and ideological attitudes of members.

Among the rules and statements we can find a vision of Krak journal edition in the amount of outcome letting support the organization.

According to the author's conviction that presented source document is worth to be published as witnessing the character and activity of the Tribe, it surely makes the image of the Society more entire.

STATUTE

the Tribe of the Horned Heart (Szukalszczycy)
Name, aim, measures

- 1) Name: Tribe of the Horned Heart (Szukalszczycy)
- 2) Emblem: the Horned Heart
- 3) Seat: Cracow
- 3) the aim of the Tribe is artistic education and organization of artistic exhibitions.
- 4) the Tribe is maintained by the members' fees /amount of the fee is fixed by the General Assembly/ and income of "KRAK" journal edition.

Members:

- 5) to the Tribe belong the members:
 - a) full members (called Tribal Szczepowy)
 - b) candidate members
- 6) Full members and honorary members are admitted by General Assembly (Zebranie Szczepowych) which gives opinion on the works presented by candidate, such as paintings, graphics, sculptures.
- 7) Those, whose works do not correspond with the demands of the Tribe remain candidate members (by decision of General Assembly) or those who are not yet entirely conscious of the aims and demands of the Tribe.
- 8) Full member as well as the candidate member can be removed from the Tribe by Executive Committee, a removed member has a right to appeal to General Assembly.

Members' rights

- 9) A full member (Szczepowy) has the right to:
 - a) take part in the artistic exhibitions organized by the Tribe (with restriction that some of his works can be rejected by the decision of General Assembly)
 - b) wear the emblem of the Tribe (the Horned Heart)
 - c) benefit in equal part of the Tribes funds, benefit of the active and passive right to vote, rise to speak during General Assembly proceedings.

10) A member candidate has the right to benefit of the Tribe's funds, to take part in General Assembly's proceedings but denied the right to speak and the right to active or passive voting, as well.

Members' duties

11) Every member has a duty of artistic work in accordance to his own creative talent and possibilities, he also has a duty to pay the fees.

Authorities and competences

12) The General Assembly is the highest authority of the Tribe.

13) The Executive Committee is the executive authority.

14) The Executive Committee can be controlled by the Controlling Committee composed of three members chosen by General Assembly

15) In the urgent cases the right to undertake independent actions and make decisions belongs to Executive Committee. (The urgency of case must be proved to the General Assembly during the nearest proceeding).

16) The General Assembly has a right to change the Statute of the Tribe in the presence of at least 2/5 of members.

The Executive Committee

17) Only a full member of the Tribe can be a member of the Executive Committee.

18) The Executive Committee is composed of three members: the President (wójt) Treasurer, Secretary and two advisors.

19) The President (wójt) leads the Tribe, convene the extraordinary General Assembly, represents the Tribe outside, signs the acts and documents together with the secretary.

20) The Secretary writes down the minutes of meetings, is responsible for the correspondence, subscribes the members, preserves the archives of the Tribe, announces the meetings, signs the acts and documents together with the President.

21) The Treasurer is responsible for the cash balance and keeps the books he is responsible for. He presents financial report to the General Assembly, Executive Committee or to the President if he demands.

22) A membership of the Executive Committee ceases when:

a) a member resigns

2) a member is removed by the General Assembly because of not fulfilling his duties.

23) The Executive Committee is chosen for the period of a year. The administrative year lasts from the 1st of October to the 1st of October next year.

24) In case of losing a member of the Executive Committee another one is admitted in the way of co-opting. Only the President and the Treasurer must be chosen by the General Assembly.

25) All acts pass voted by the majority of voices.

Representation outside

26) The Tribe is represented outside by the President and Secretary or the Treasurer, they sign all the papers coming out of the Tribe, they have the authorization to represent the Tribe in contact with the state and municipal authorities.

Court of Conciliation

27) The conflicts among the Tribals are judged by the Court of Conciliation composed of full members of the Tribe. Each side chooses two judges and they – among themselves – a judge president.

Dissolution of the Tribe

28) In case of voluntary or compulsory dissolution of the Tribe all their properties will be overtaken by The National Museum of Cracow for its aims.

Until the Executive Committee is formed, the Organizational Committee executes its rights.

STATUT.

Szczepu 'Rogate Serce' /Smukalszyków/

Nazwa, cel i środki:

1/ Nazwa: Szczep 'Rogate Serce' / Smukalszycy/.
 2/ Cel: 'Rogate Serce'.
bielutko - białutko



3/ Celem Szczepu jest kształcenie się artystyczne i urządzenie wystaw artystycznych.
 4/ Szczep utrzymuje się ze składek członków / wysokość składek ustali Walne Zebranie / i z wydawnictwa pisma 'KRAK'.
 Członkowie:

5/ W skład Szczepu wchodzi członkowie:
 a/ zwyczajni /nazwa: 'Szczepowcy'/
 b/ członkowie-kandydaci.

6/ Członków zwyczajnych i nadzwyczajnych przyjmuje Walne Zebranie Szczepowców na podstawie przedłożonych przez kandydata prac rysunkowych, malarskich, lub rzeźbiarskich.
 7/ Członkami-kandydatami zostają ci, którzy posiadanymi swymi pracami nie odpowiadają wymaganiom Szczepu, /orzeka Walne Zebranie/, lub nie są jeszcze zupełnie świadomi celów i wymagań Szczepu.
 8/ Członka zwyczajnego i kandydata może Zarząd wykreślić ze Szczepu, wykreślony ma prawo odwołania się do Walnego Zebrania.
 Prawa członków:

9/ Członek zwyczajny /Szczepowiec/ ma prawo:
 a/ do brania udziału w urządzeniach przez Szczep wystaw artystycznych /Walne Zebranie może dokonać odrzucenia pewnych jego prac/,
 b/ do nosenia odznaki Szczepu /'Rogatę Serce'/,
 c/ do korzystania równomiernego z funduszy Szczepu, prawa czynnego i biernego wyboru i zabierania głosu na Walnym Zebraniu.
 10/ Członek-kandydat ma prawo do korzystania z funduszy Szczepu, brania udziału w Walnych Zebraniach bez prawa głosu i wyboru czynnego i biernego.

1975
10t.1257

- 2 -

1172

Sąd polubowny:

27/ Zetargi między Szczepowcami rozstrzyga sąd polubowny złożony z wy-
czajnych członków Szczepu. Każda strona wybiera dwóch sędziów, a ci
z pomiędzy siebie przewodniczącego.

Rozwiązanie Szczepu:

28/ Na wypadek dobrowolnego, lub przymusowego rozwiązania Szczepu na-
jatek jego przechodzi na cele Muzeum Narodowego w Krakowie.

Do ukonstytuowania się Zarządu, funkcje jego pełni komitet organizacyjny.

1195

STAROSTWO GRODZKIE KRAKOWSKIE.

L: B.II.1/1251 B. Kr.

Przy odpowiedziach przystać powyższy znak i datę. Do

Zwrot: nie podjęto w terminie
Retour: non réclamé

WYKŁA za zwrot
Kraków dnia 24/5
103 Świadczeniem odbioru 1928

Pana Cecylia Kiełbasinśkiego
Kursz Łoch

1. 24/5
2. 24/5
3. 24/5

Według tut. zapisków w 1936 r. piastował Pan godność prezesa, sekretarza, członka Zarządu Stowarzyszenia p.n. Prez. i. Rogate. Gen. i. Gubelny. Statut tego stowarzyszenia zatwierdziło Namiestnictwo Gali- cyjskie, Urząd Wojewódzki Krakowski decyzją z dnia 17/4 1930 L.B. 1111. 1/371/30 Na zasadzie art. 22 i 108 Rozp. Prezydenta R.P. z dnia 12.III. 1928 r. o postępowaniu administracyjnym poz. 341 Dz. Ust. proz. Pana, aby celem udzielenia wyjaśnień w sprawie tego stow. stawili się osobiście w dniach od 10/5 1938. do 10/5 1938. o godz. 10 - 12 w Sta- rostwie Grodzkim w Krakowie, Rynek Gł. L. 35 I piętro drzwi Nr. 10 lub za- miast stawienia się nadeszła najpóźniej do dnia 10/5 1938. wy- jaśnienie na piśmie :

- 1/ czy stowarzyszenie to jest nadal czynne, a jeśli tak, to kto stanowi jego Zarząd i jaki jest obecny adres tego stowarzyszenia,
- 2/ ilu członków należących wkładki należy do stowarzyszenia,
- 3/ kiedy odbyło się ostatnie Walne Zgromadzenie,
- 4/ jeżeli stowarzyszenie to przestało istnieć, podać od kiedy i w jakich powodów oraz co się stało z majątkiem jeżeli stowarzyszenie majątek posiadało,
- 5/ o ile stowarzyszenie rozwiązało się w drodze własnej uchwały należy przedłożyć odpis uchwały tego Walnego Zgromadzenia, które uchwały tę powzięło.

Nie uczynienie zadość niniejszemu wezwaniu w terminie za- kreślonym bez usprawiedliwionej przyczyny, zagrożona jest grzywną do 50 zł. w celu przymuszenia wykonania czynności.-

Za Starostę Grodzkiego:
Za
Mgr. KRÓLIKOWSKI
Wicestarosta

Jarosław Tomaszewicz

MYŚL POLITYCZNA RUCHU MIECZA I PŁUGA A IDEOLOGIA ZADRUGA

Political thought of the Sword and Plough and Zadruga's ideology

Abstract: The purpose of this article is to analyze the political thought of the Movement Sword and Plough, and finding sources in the concepts Zadruga – pre-war neo-pagan groups. The Sword and the Plow was not the only Polish nationalist underground organization, however, was one of the few that nationalism separated from Catholicism.

key words: nationalism, political thought, neo-pagan group

Zjednoczone Organizacje Ruchu Miecza i Pługa są ugrupowaniem stosunkowo słabo znanym, wartym jednak uwagi nie tylko z powodu kontrowersyjnej roli, jaką odgrywały w podziemiu, ale również ze względu na swą oryginalną ideologię „nacjonalizmu dynamicznego”. Miecz i Pług nie był jedyną organizacją nacjonalistyczną Polski podziemnej, należał jednak do nielicznych, które nacjonalizm oddzielały od katolicyzmu. Celem niniejszego artykułu jest analiza myśli politycznej Ruchu Miecza i Pługa oraz próba odnalezienia ich źródeł w koncepcjach Zadrugi – przedwojennej grupy neopogańskiej skupionej wokół Jana Stachniuka¹.

¹ O ideologii Zadrugi zob.: J. Tomaszewicz, *Rewolucja narodowa. Nacjonalistyczne koncepcje rewolucji społecznej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012, s. 109–125; idem, *Religia, naród i państwo w neopogańskiej filozofii Jana Stachniuka*, „Nomos” 1999, nr 24–25.

Pozycja Miecza i Pługa w podziemiu

Miecz i Pług (dalej MiP) założony został w październiku 1939 r. z inicjatywy jezuita o. Leona Poeplau i początkowo, zdaniem socjalisty Jana Mulaka, pozostał pod wpływem „radykałnego nurtu francuskiego katolicyzmu społecznego”². Po aresztowaniu Poeplaua w sierpniu 1940 r., ster Ruchu trafił w ręce Anatola Słowikowskiego („Andrzej Nieznany”) i Zbigniewa Grada („Doktor Zbyszek”), którzy pchnęli MiP na nowe tory³. Nowe kierownictwo pod koniec 1941 r. podjęło rozmowy ze Związkiem Walki Zbrojnej, gdy jednak na skutek wygórowanych żądań mieczowców zakończyły się one fiaskiem, zainicjowało własną, konkurencyjną wobec ZWZ, akcję scaleniową⁴. Utworzona została Armia Podziemna, której Komendantem Głównym został Franciszek Oppenhowski. W 1942 r. zaczęto tworzyć autonomiczną Organizację Młodzieży Polskiej „Młody Nurt”, której kierownictwo stanowili Jerzy Płużewski, Witold Zalewski i Roman Bratny (właśc. Mularczyk)⁵. Liczebność organizacji oceniana była na 30–50 tysięcy członków, wydawać miała 14 pism drukowanych i 28 powielanych⁶.

Jest to apogeum rozwoju Ruchu. Próbował on prowadzić nawet własną „politykę zagraniczną”, nawiązując kontakty z organizacjami czeskimi, słowackimi i węgierskimi, a także z komunistycznym (!) podziemiem w Grecji i Jugosławii, co miało być wstępnym stadium tworzenia konfederacji środkowoeuropejskiej⁷. Latem 1942 r. Z. Grad i A. Słowikowski nawiązali (bez wiedzy reszty kierownictwa) kontakty z Gestapo⁸. 18 września 1943 r. grupa zamachowa działająca w porozumieniu z wywiadem Delegatury dokonała egzekucji Grada, Słowikowskiego i Czesława Kłobuta. Likwidacja kierownictwa zapoczątkowała zmierzch MiP,

² J. Mulak, *Polska lewica socjalistyczna 1939–1944*, Warszawa 1990, s. 92.

³ Z. Witrowy, *Organizacja tzw. „Obozu Narodowego” Miecz i Pług. Referaty, recenzje, opracowania*, Wojskowe Biuro Badań Historycznych Wojskowe Biuro Badań Historycznych, zespół Korpus Bezpieczeństwa [dalej WBBH, KB], sygn. III-76-1, s. 3–4. Kierownictwo tworzyli też Antoni Szatkowski (Szalkowski), Albin Białobrzęski, Aleksander Kowalik, Władysław Byszek.

⁴ A. Tokarz, „Miecz i Pług” w *pertraktacjach i porozumieniach międzyorganizacyjnych*, „Dzieje Najnowsze” 1969, nr 3. W skład MiP weszły Zbrojne Pogotowie Narodu, Chłopski Bój, Gryf Pomorski, Zakon Odrodzenia Narodu, Narodowa Konspiracja Niepodległościowa, Organizacja Wojskowa i część Komendy Obrońców Polski. *Cztery lata*, „Miecz i Pług” [dalej MiP] 1943, nr 29; Z. Witrowy, *op. cit.*, s. 73–77.

⁵ W marcu 1944 r. powstało Zjednoczenie Młodych, w skład którego weszły: Młody Nurt, Dźwigary, Kuźnica Słowiańska, Szturm Młodych. *Kim jesteśmy*, „Młody Nurt” 1943, nr 15; *Anons*, „Kuźnia” 1943, nr 3; Młody Nurt, *Informator Wewnętrzny*, MiP 1943, nr 6; „Droga”, 17 kwietnia 1944; J. Witrowy, *op. cit.*, s. 14, 83–92.

⁶ *Przez prasę do społeczeństwa*, MiP 1943, nr 29; J. Witrowy, *op. cit.*, s. 135; B. Chrzanowski, „Miecz i Pług” (*Zjednoczone Organizacje Ruchu „Miecz i Pług”*) na Pomorzu w latach okupacji niemieckiej 1939–1945, Toruń 1997, s. 10. Dane te trudno zweryfikować. Według kontrwywiadu Delegatury w Warszawie, MiP miał liczyć 1500 członków. *Działalność Miecza i Pługa w oświeceniu materiałów kontrwywiadu Delegatury R.P. na Kraj (21 VIII 1943)*, WBBH, KB, sygn. III/76/3, k. 1.

⁷ *Ibidem*, k. 1; J. Witrowy, *op. cit.*, s. 137–139. W tym miejscu wspomnieć należy o istnieniu komunistycznej agentyury (Bogusław Hryniewicz) w kierownictwie MiP. B. Chrzanowski, *op. cit.*, s. 65–67.

⁸ A. Tokarz, *op. cit.*

którego struktury poszły w rozsypkę. Resztki Ruchu 10 lipca 1944 r. weszły w skład Narodowych Sił Zbrojnych⁹.

Pozycję polityczną Miecza i Pługa charakteryzowało przede wszystkim opozycyjne stanowisko wobec rządu londyńskiego, Delegatury i ZWZ-AK oraz wszystkich pozostałych partii politycznych¹⁰. Według MiP, rząd londyński to „pionek i narzędzie interesów bankrutującego imperium brytyjskiego”, ZWZ – skompromitowani karierowicze; „zgrzybiałych przywódców dawnych partii” krytykowano za „starczą politykę”, a polskie państwo podziemne za „chaos, [...] nieudolność [...], lekkomyślność, [...] protekcję, [...] biurokrację”¹¹. Dopiero 25 września 1943 r. organ Ruchu zadeklarował lojalność wobec rządu londyńskiego – w tym samym numerze „Miecza i Pługa” ukazał się komunikat o wykonaniu wyroku na A. Słowikowskim i Z. Gradzie¹². Ulotka MiP ze schyłkowego okresu okupacji głosiła: „Nie ma innego rządu niż rząd polski w Londynie i jego reprezentant w kraju”¹³. Do końca jednak mieczowcy zachowywali krytyczny stosunek do „czynników miarodajnych”, którym zarzucali „akcję dywersji i sabotażów, [...] przynoszącą [...] korzyści tylko Armii Czerwonej, [...] metody niewychowania politycznego żołnierza [...], sanacyjne systemy protekcji i posad [...], faworyzowanie mniejszości żydowskiej w prasie i propagandzie”¹⁴.

Przyczyn owej opozycyjności doszukiwać można się w różnych czynnikach. Jednym z nich były zapewne ogromne ambicje osobiste przywódców Ruchu i ich agenturalne powiązania. Innym był fakt, że Miecz i Pług był organizacją nową, niebędącą kontynuacją żadnego przedwojennego ugrupowania. Anatol Słowikowski miał być wprawdzie przed wojną członkiem Stronnictwa Narodowego, a Zbigniew Grad działaczem pacyfistycznego Akademickiego Stowarzyszenia Przyjaciół Ligi Narodów, jednak nie przekładało się to na ich okupacyjne koneksje polityczne¹⁵. Mieczowcy podkreślali, że Ruch wyrósł ze wstrząsu wywołanego katastrofą wrześniową 1939 r. i reprezentuje bierne doświadczenia „warstwy «niehistorycznej»”¹⁶. Pozwalało im to na surową krytykę zarówno

⁹ A. Chrzanowski, *op. cit.*, s. 44, 67–69.

¹⁰ *Działalność Miecza i Pługa w oświeceniu materiałów kontrwywiadu...* k. 1; J. Witrowy, *op. cit.*, s. 37–38.

¹¹ List Zbigniewa Grada (lipiec 1942 r.), Archiwum Akt Nowych, zespół Miecz i Pług (dalej: AAN, MiP) sygn. 208/3, k. 2; Polacy, AAN, MiP, sygn. 208/4, k. 5; „*Próbka*” *wolności*, MiP 1944, nr 47; St., *Na marginesie „Deklaracji Porozumienia Politycznego”*, „*Młody Nurt*”, 25 listopada 1943; *Na gruzach*, MiP 1943, nr 24; *Nieszcześnie trzy listy*, MiP 1943, nr 25.

¹² *Deklaracja*, MiP 1943, nr 31; *Komunikat*, MiP 1943, nr 31.

¹³ *Polacy*, AAN, MiP, sygn. 208/4, k. 8; *Pięć przed dwunastą*, MiP 1943, nr 37.

¹⁴ *Czekamy na jedność*, „*Droga*” 1944, nr 9.

¹⁵ *Działalność Miecza i Pługa w oświeceniu materiałów kontrwywiadu ...* k. 3; J. Witrowy, *op. cit.*, s. 4. Co więcej, w MiP dostrzec można też komunistów (dawnych lub aktualnych), jak Bogusław Hrynkiwicz czy Stefan Majchrzak. *Życie na krawędzi. Wspomnienia żołnierzy antyhitlerowskiego wywiadu*, Warszawa 1984, s. 79–94.

¹⁶ *Synteza działalności politycznej Ruchu Miecz i Pług*, MiP 1943, nr 29; *Refleksje o wojsku*, MiP 1943, nr 28.

Dmowskiego, jak i Piłsudskiego oraz całego pokolenia „tzw. niepodległościowców” za stworzenie „Polski ułomkowej i słabej, Polski małej”¹⁷. Głosili: „muszą paść i padną wszystkie dotychczasowe idee, doktryny i autorytety, a na ich miejsce muszą powstać nowe, przystosowane do nadchodzących dziejów. Innymi słowy, wolna ojczyzna budowana będzie według nowych idei i kierowana przez nowych ludzi”¹⁸. Dodawali, że „Nowe rzeczy stworzą tylko nowi ludzie”¹⁹.

Nacjonalizm dynamiczny

Próbując stworzyć nową ideologię, mieczowcy kierowali się w stronę nacjonalizmu. Ideologia MiP opierała się na założeniach: „a) Polska Wielka i niezależna, b) Państwo w zwartym bloku Słowian, c) Naród dynamiczny i sprężysty”²⁰. Miał to być jednak nacjonalizm nowy, odmienny od endeckiego. Endecji zarzucano, że pod jej wpływem „Zawsze zamiary i cele przykrawaliśmy do ciasnych ram niemocy – nigdy nie zadawaliśmy sobie trudu rozbudzenia potęgi, która by torowała nam drogę do wielkich celów”. Krytykowano jej obskurantyzm i anarchiczny indywidualizm („Żeby Polska była nareszcie wielka musi w niej być ciemno, głupio i bezpaństwowo”). „Staremu [...] dekadenskiemu nacjonalizmowi endecji” przeciwstawiano „młody, spontaniczny nacjonalizm włoski”. Krytykowano hasło „Polska dla Polaków”.

Dystansowanie się od szowinizmu nie zmieniało jednak antysemitckiego stanowiska Miecza i Pługa. Ruch należał do najbardziej wrogich Żydom organizacji podziemia. „Miecz i Pług” pisał, że „Żyd jest członkiem narodu żydowskiego, który [...] pracuje [...] nad zdobyciem władzy w kraju, który go uznał swoim obywatelem” a „Interes żydostwa [...] prawie zawsze kłóci się z interesem kraju, w którym ono mieszka”²¹. Przestrzegał, że grozi Polsce „obciążenie nas żydami w przyszłości”, „udział żydów w rządzie i niewola gospodarcza”. Posuwał się do stwierdzenia, że „gdyby demokracja polegała tylko na chronieniu interesów żydowskich to [...] do diabła z demokracją”. Ruch podkreślał, że „Jednym z zasadniczych punktów naszego programu [...] jest usunięcie żydów z Polski” i zapowiadał, iż „[...] z problemem żydowskim, jeśli nas Hitler (w inny wprowadzie sposób, którego wcale nie aprobujemy) nie uprzedzi, [...] raz na zawsze w Polsce zrobimy porządek”. Jakimi metodami? Odrzucano eksterminację („nie pochwalamy masowych mordów hitlerowskich dokonywanych [...] na żydach”), przewidywano natomiast zmuszenie Żydów do emigracji poprzez bojkot towarzyski, unarodowienie gospodarki i admini-

¹⁷ *Polowiczność odbudowy państwa*, „Polityka” 1942, nr 1; też ***, MiP 1941, nr 4; *Data trzecia*, „Młody Nurt” 1944, nr 12.

¹⁸ *Polacy*, AAN, MiP, sygn. 208/4, k. 5.

¹⁹ Hasło z: MiP 1943, nr 25.

²⁰ *Konkurs*, „Kuźnia” 1943, nr 2.

²¹ *Czy rzeczywiście rozbrat z demokracją?*, MiP 1942, nr 16.

stracji, utrzymanie getta (ogrodzonego!) i pozbawienie obywatelstwa. Ze środków doraźnych postulowano walkę z „bandami bolszewickimi i żydowskimi” oraz żądano „wyrzucenia z organizacji wojskowych żydów, choćby zajmowali czołowe stanowiska”²².

Cechą najbardziej wyraziście odróżniającą „nowy” nacjonalizm od tradycyjnego był dynamizm. Publicyści MiP wychodzili od krytyki polskiego charakteru narodowego, wybitnie zbieżnej z zadrużną. Pisali, że „Kulturę polską cechował przed wojną głęboko zakorzeniony hedonizm, kontemplacyjny stosunek do raz osiągniętego poziomu, pewna nawet nieruchomość”²³. Odrzucali „kulturę łatwego życia i umierania”, wiary w Opatrzność, uchylania się od wysiłku, całą polską „cierpiętniczą ideologię mesjanistyczną, która każdego człowieka z odrobiną energii musi po prostu zawstydzać”. Słabość Polski obnażyła katastrofa 1939 r., co skłaniało mieczowców do stwierdzenia: „albo Polacy zdobędą się na maksymalny wysiłek [...], albo dwaj nasi odwieczni wrogowie [...] zmiażdżą nas i zniszczą raz na zawsze”. Wojna okazywała się szansą na odrodzenie narodu. „Ta wojna winna obedrzeć nas z gnuśności i bezruchu. Trzeba skończyć nareszcie z biernym, konsumpcyjnym jedynie charakterem naszego życia i trwania. Ten wielki kataklizm winien zbudzić nas do dynamicznej prężności, ekspansji i Wielkości”²⁴.

Ale ta idea wytężonego wysiłku, „idea Walki i Pracy, idea Miecza i Pługa” nie była tylko wymuszona okolicznościami momentu dziejowego – okazywała się ekspresją witalistycznej filozofii. „My chcemy żyć!”, wołał „Młody Nurt”, „Życie jak je pojmujemy, to nieustanny proces spalania się na wielkim ołtarzu Ojczyzny. [...] nie żyje ten, kto nie działa i nie walczy”. „Dźwigary” szły jeszcze dalej: „moment apokaliptycznej miłości życia, tak mocno obejmującego śmierć, [...] jest [...] miłością groźnego, pełnego niebezpieczeństw i śmierci UŻYCIA”. Życie wyrażało się czynem. „Czynów potrzeba”, wołał „Młody Nurt” dodając: „Bierność jest zdradą Narodu. Kto stoi na uboczu, ten jakoby stał w grobie”. R. Bratny zapowiadał, że po wojnie „Przyjdzie walka inna. Pokojowi – 4 ścianom polskiego bezruchu – wydamy wojnę. Wojnę, w której [...] na stałe kształtować się będzie nasz charakter”. Motorem czynu miał być – tu kolejna zbieżność ze Stachniukiem – mit.

Aktywizm kojarzony był jednoznacznie z ofensywnością, gdyż „Bierność rodzi ducha obrony [...] żadna obrona zwycięstwa nie daje”²⁵. Idea czynu kon-

²² MiP 1943, nr 30. Zob. też: *List otwarty*, MiP 1942, nr 17; *Kompleks Sruła Rubingartera*, „Młody Nurt”, 25 listopada 1943; „*Wiadomości Literackie*” i żydy w „*camera obscura*”... narodu, „Młody Nurt” 1944, nr 14. Mieczowcy w swym antysemityzmie posuwali się nawet do krytykowania Żydów walczących w getcie za wywieszenie flagi polskiej, pisząc o tym, że to „śmieszne, jeżeli nie cyniczne”. *Wojna” niemiecko-żydowska...* J. Witrowy, *op. cit.*, s. 67–68.

²³ Ł., *Przebudowa polskiej świadomości kulturalnej*, „Kuźnia” 1943, nr 2.

²⁴ *Znów polski bagnet rozstrzygnie*, MiP 1941, nr 15; Ł., *Przebudowa polskiej świadomości kulturalnej...*

²⁵ *Ibidem*; *Początki organizowania koła...*; *Antagonizm pokoleniowy walką o potężną ideę Polski*, „Młody Nurt” 1942, nr 13.

kretyzowała się jako walka. „Walczę więc jestem”, pisał Bratny, „Cnoty miecza warunkują istnienie świadomości”. Wojna przedstawiała być złem (choćby złem koniecznym), przedstawiano ją w kategorii „wspaniałych zmagających naszego narodu z wrogami”, pisano, że „Walka narodu polskiego z okupantem jest gwarancją budzenia się świadomości heroicznej”. Głoszono kult poświęcenia, „korektywy bytu ludzkiego w kierunku jego heroicznych wymiarów”. Bratny nazywał taką postawę „heroicznym hedonizmem”, który przyjemność czerpie z walki. Walka przedstawiała mieć cel, bo stawała się celem samym w sobie: „walka kazała nam wierzyć, walka nam dała twardość i męstwo, które szuka wiary”. W poetyckiej formie próbował ująć to „Hymn”:

Idą świty dni Mocarnych,
krwi płomieniem bucha czas!
Nam – Pług ująć w ręce twarde –
Dziejów Wielką pełnić straż!
Niech krew Ojców zemstą wstanie
wznosząc Bohaterstwa Mit –
Słowian Wielkie Zmartwychwstanie
wzywa nas w Jedności szczyt!
Polsko, Narodzie Mocarny –
w Nieśmiertelność musisz biec –
Bóg – Wielkości dał na strażę
a jej hasłem – Pług i Miecz²⁶.

Siła – młodość – nowoczesność

Woluntaryzm i aktywizm mieczowców prowadził w sferze etycznej do amoralizmu, kultu siły i agresji. Dobitnie wyrażała *Deklaracja ideowa Ruchu Miecz i Pług* z 1942 r. Przeczytać w niej można:

IV. Naród polski zerwie z obcymi duchowi słowiańskiemu, a wmówionymi mu przez wrogów: pacyfizmem, walką obronną [...], łagodnością usposobienia narodowego, t.zw. szlachetnością wobec wrogów itd. Na ich miejsce zaszczerpi: imperializm, zdobywczość, bezwzględność wobec wroga. V. Naczelnym hasłem [...] będzie odtąd: „Nie ma czynu, którego nie wykonalibyśmy dla dobra i wielkości Narodu”. Musimy skończyć ze słabością, płynącą z pobudek religijno-etycznych, a wyrobić w sobie moc w myśl hasła: „Lepiej bić, niż być bitym”. Jeśli nie chcemy być wyniszczeni, musimy sami niszczyć [...] musimy stworzyć nową etykę zdobywczości słowiańskiej i nową moralność siły słowiańskiej. [...] VI. Tę bezwzględną i okrutną, jak się wyda słabym, zasadę, [...] będziemy stosować i wewnątrz kraju. Wszyscy i wszystko bez wyjątku, co stanie przeszkodą na drodze do Wielkości Narodu – zginie²⁷.

²⁶ *Hymn*, „Kuźnia” 1943, nr 3.

²⁷ *Deklaracja ideowa Ruchu Miecz i Pług*, [bmw, bdw], s. 3. Za: MiP 1943, nr 26. Późniejsza o rok wersja deklaracji łagodziła te sformułowania. J. Witrowy, *op. cit.*, s. 35.

Etykę siły wyrażała nie tylko publicystyka MiP (np. „Nie będziemy się oglądali na jakieś międzynarodowe trybunały”), ale też tworzona w kręgu Miecza i Pługa poezja. „Młody Nurt” zamieścił wiersz *To My*, zawierający następującą autocharakterystykę mieczowców:

TO MY – żelaźni, hardzi, nieugięci, / w twarz bogów śmiało patrzący – / (Jak mali są wobec nas święci / w pustelniach tkwiący) / [...] usta nasze nie pacierzy szept poniosą / tylko ryk: / krwi... zemsty... krwi²⁸.

Modlitwa brzmiała jeszcze bardziej brutalnie:

Pozwól nam zmienić Zakon Polski / Gdy brnąć będziemy do Warszawy / Przez Tatry martwych ciał germańskich, / Przez Bałtyk wrażej krwi szubrawej²⁹.

Dynamiczny nacjonalizm Miecza i Pługa miał – podobnie jak zadrużny – charakter na wskroś modernizatorski. Ubolewał, że „Polska pozostała krajem starych pojęć, starych ideałów, starych metod gospodarki i wojowania”, postulował nadążanie za postępem. Na planie wewnętrznym głosił konieczność przeprowadzenia „rewolucji kulturalnej”, której celem byłaby „przemiana biernej psychiki polskiej na dynamizm i produktywność”, wychowanie Nowego Człowieka, „ludzi w typie zdobywców, rzutkich i śmiałych”. W ten sposób Polska miała stać się „krajem pracy, Norwidowską Polską «przemienionych kołodziejów» wbrew «bzdurom [...] o ślamazarowości i lenistwie Słowian»”³⁰.

Szturmową kolumnę przyszłej Polski widziano w młodzieży, gdyż „My, młodzi Polacy, jesteśmy pokoleniem, którego nie zna nasza historia”. Wprawdzie odrzucano „walkę pokoleń”, ale podkreślano generacyjną odrębność („Mamy własny światopogląd i własny język”). Podkreślano, że „młodzież [...] jest najczynniejszym elementem nowego ładu”, że „Psychika młoda jest potencjalnie najwartościowsza, najzdrowsza. Młodych cechuje idealizm, bezinteresowność, [...] chłonność na wszystkie prawdziwe, pozytywne wartości”. Przeświadczenie o szczególnych wartościach cechujących młodzież prowadziło do hasła „wyzwolenia [młodych – J.T.] spod wpływów psychicznych starego pokolenia”³¹. „Młody Nurt” rzucał hasło: „Wielka Polska to POLSKA MŁODYCH”. Ten *ageism* uległ złagodzeniu dopiero w 1943 r.: pojawiły się akcenty krytyczne wobec młodzieży, łagodniej zaczęto mówić o konflikcie pokoleń, deklarowano: „Walczymy ramie przy ramieniu ze starszymi”.

²⁸ *TO MY*, „Młody Nurt” 1942, nr 10.

²⁹ *Modlitwa*, MiP 1942, nr 12. W tym kontekście twierdzenie B. Chrzanowskiego, że MiP głosił „hasła miłości chrześcijańskiej, której nosicielem mieli być Słowianie”, wydaje się brzmieć surrealistycznie. B. Chrzanowski, *op. cit.*, s. 58.

³⁰ B., *Polska „przemienionych kołodziejów”*, „Kolumna” 1943, nr 3.

³¹ *Z pokolenia kłęski – pokoleniem zwycięstwa!*, „Młody Nurt” 1942, nr 10.

Wobec chrześcijaństwa

Amoralny dynamizm Miecza i Pługa rodził konflikt z zasadami chrześcijańskimi – konflikt niewątpliwie niewygodny dla organizacji założonej przez jezuitę. W rezultacie Ruch siedział „okrakiem na barykadzie” głosząc hasła wzajemnie sprzeczne. Cytowana wcześniej „Deklaracja ideowa” zapowiadała oparcie prawa na „zasadach etyki i moralności chrześcijańskiej”. W publicystyce MiP spotkać się można z odwołaniami do chrześcijaństwa, takimi jak „idea Polski narodowej na zdrowych zasadach katolickich”; potrafiła ona stawać w obronie Piusa XII przed zarzutami o bierność w sprawie polskiej. Bliżej nieznane pismo „Światowid” miało nawet krytykować MiP za chrześcijańskie pierwiastki jego ideologii.

Hasła chrześcijańskie sprawiały jednak wrażenie ornamentyki na zasadniczo niechrześcijańskim korpusie ideologii. Deklaracja Miecza i Pługa już na wstępie krytykowała ideały „przedmurza chrześcijaństwa” i „Chrystusa narodów”, aby na następnej stronie uderzyć – acz w sposób zawołowany – w fundamenty chrześcijańskiej tożsamości Polaków: „I. Naród polski ma już dość dominowania obcych wpływów kulturalnych nad jego rodzimą słowiańską kulturą. [...] II. Naród polski, wspólny z innymi szczepami słowiańskimi, odtworzy i pogłębi swą własną kulturę [...]. III. Naród polski odrodzi swą duszę z wad i ułomności nie z lęku przed grzechem lub piekłem, [...] nie z pobudek religijnych, lecz z dumy plemiennej”. Państwo polskie według Miecza i Pługa nie miało być katolickim państwem wyznaniowym – to religia miała być podporządkowana państwu!” Zapowiadano, że Państwo Polskie „opiekować się będzie na zasadzie równorzędności wszystkimi związkami religijnymi, działającymi lojalnie i z pożytkiem dla Państwa, przy czym interes Narodu i Państwa jest nadrzędny nad interesami związków religijnych”³².

Takie same tony brzmiały w publicystyce Miecza i Pługa. W podpisanej przez Andrzeja Nieznanego ulotce wykazywano rozbieżność interesów politycznych Polski i Watykanu: „Naród polski pozostał sam. [...] Nawet Rzym, którego przez szereg wieków broniliśmy puklerzem własnych piersi, nie zdobył się na żaden protest”. Inna publikacja Ruchu wiązała upadek Rzeczypospolitej z kontrreformacją: „Naród nasz [...] od około 300 lat wszedł na równię pochyłą”, gdyż „Przez kilkaset lat wmawiane w naród pojęcia, że Polska sama się stanie, bo Bóg tak chce [...], wywołały szalone spustoszenie w psychice narodu”. Głoszono, że cała „Rzymsko-zachodnia kultura zbankrutowała, okazała się zgnilizną, fałszem i zakłamaniem. Ostała się jedynie nasza rodzima kultura słowiańska”. Krytykowano hasło „Polak-katolik”. Mieczowi poeci wołali: „Boże polski! [...] Boże Słowiański!”. Nic dziwnego, że chadecki „Naród” w listopadzie 1943 r. zarzucał MiP hołdowanie „neopogańskiej ideologii”.

Mieczowcy próbowali wybrnąć z tych sprzeczności na dwa sposoby. Początkowo głosili rozdział chrześcijańskiej moralności wewnętrznej (obowią-

³² *Deklaracja...*, s. 2–3, 6.

zującej w stosunkach między członkami narodu) od darwinowskiej moralności zewnętrznej (obowiązującej między narodami). W 1944 r. pojawiła się koncepcja „ubojowienia wiary”, zdynamizowania katolicyzmu. Zgodziwszy się, że „Jesteśmy narodem katolickim” a „Katolicyzm może być czynnikiem ładu i organizacji osobowościowej”, oznajmiono, że chrześcijaństwo musi się unowocześnić i dostosować do świata. „Sprawą chrześcijaństwa dziś jest [...] podjąć dynamizm i żywiołowość upierwotniającą [...]. Drugi [...] chrzest świata nastąpić jednak może tylko przez dotrzymanie jego dynamicznego rytmu [...]”, napisał Andrzej Osnowa³³. Jak to ujął „Młody Nurt”: „musi ustąpić «skatoliczenie», ale musi odrodzić się świadome, uniwersalistyczne, dynamiczne chrześcijaństwo”. Warto zwrócić uwagę, że w tym samym kierunku szła w tym czasie publicystyka neozadrużnego „Zrywu”.

Imperium słowiańskie

Trzecią – po modernizacji i amoralizmie – konsekwencją mieczowego dynamizmu, była idea ekspansji. „Polska w przyszłości może się jedynie ostać jako Imperium”, stwierdzali autorytatywnie mieczowcy. Miecz i Pług jako aksjomat przyjął twierdzenie, że „naszym przeznaczeniem jest potęga albo zagłada”, gdyż „Polska, w swej kluczowej pozycji między Wschodem a Zachodem, musi być Polską Wielką. Na małą [...] Polskę nie ma miejsca”. W związku z tym odrzucono *status quo ante*, gdyż „Ta Polska, którą wojna ostatnio zastała – to Polska mała [...]. Granice tego państwa [...] są granicami, w których naród polski ledwie oddycha”. Krytykowano też „absurdalny [...] przerost zasady etnograficzno-językowej nad prawami historii, nad wskazaniem strategii”. Prawo do samostanowienia narodów nie było drogowskazem dla Ruchu. „Dzisiaj [...] program odbudowy Rzeczypospolitej w poszerzonych nawet granicach zasięgu narodowego polskiego, jest bezwzględnie anachronizmem”, oznajmiała „Polityka”³⁴. Zasięg imperium zakreślano szeroko. Na zachodzie granicami miały być Bałtyk, Odra i „Nissa Łużycka” – ale zarazem obejmowano nimi również Łużyce. Na południu Polska opierać się miała o Sudety i Karpaty. Na wschodzie unia z Litwą, Łotwą, Białorusią i Ukrainą pozwalała sięgać po Smoleńsk i Morze Czarne. Przyszła Polska miała być zarazem mocarstwem kolonialnym. MiP poświęcał zagadnieniu kolonialnemu wiele uwagi, wydając m.in. broszurę „Polska kolonialna”. Domagał się dla Polski przynajmniej Kamerunu, Tanganiki i Madagaskaru, gdyż „Kolonie to honor Narodu i tężno Państwa Polskiego”.

Ideologicznym spoiwem imperium byłby panslawizm. Mieczowcy podkreślali, że „integralny słowianizm” MiP nie ogranicza się do kulturowych

³³ A. Osnowa, *O dynamiczne chrześcijaństwo*, „Dźwigary” 1944, nr 2.

³⁴ *Zagadnienia podstawowe*, „Polityka” 1942, nr 1.

sentymentów czy doraźnej współpracy, ale dąży do „narodowego i państwowego zjednoczenia Słowian”. W „Dźwigarach” można przeczytać:

Przez ideologię słowiańska rozumieć należy dążność do zachowania świadomości słowiańskiej i skoncentrowania sił świata słowiańskiego przeciw naporowi z zewnątrz, a wreszcie wolę narzucenia światu treści i form naszego życia³⁵.

Określano to jako „nacionalizm plemienny” i „nowy patriotyzm słowiański”. Według Miecza i Pługa tylko „zjednoczeni we wspólnym związku wszyscy Słowianie” mogą przeciwstawić się „nowoczesnemu potopowi germańskiemu”, a zarazem zagrozić „wszystkie drogi imperializmowi sowieckiemu na zachód”. Nie chodziło tu tylko o przejściowy sojusz, ale było wyrazem historiozoficznej wizji Miecza i Pługa. Pisano, że trwa „przesuwanie się ludzkości do nowych form bytowania”, polegające na „łączeniu się pokrewnych plemion i szczepów w wielkie bloki (np. germanie, anglosasi itp.)”. „Epoka, która się rozpoczęła jest [...] epoką wielkich organizmów szczepowych”³⁶. Mieczowcy z pogardą wyrażali się o „bagienku małych państw”, twierdząc, że „nie ma miejsca dla słabych, odgradzonych wysokimi barierami państw”³⁷. W swym pokoleniu zauważali: „Przy najgłębszym patriotyzmie – „wychodzenie w poszukiwaniu uniwersalnych rozwiązań poza partykularyzm państwa narodowego”³⁸. Dostrzec można w tym przejaw powszechnego kryzysu nacionalizmu, spowodowanego klęską wrześniową, a maskowanego ucieczką w imperializm lub federalizm. W tym samym kierunku podążała m.in. Zadruga z koncepcją „nadnarodu sławskiego”.

Miecz i Pług uzasadniał oparcie ponadnarodowego organizmu politycznego na słowiańskiej więzi „szczepowej” (rasowej) przeświadczeniem o wyższości kulturowej Słowian. „Młode te [słowiańskie – J.T.] ludy pozbawione są starczej zachłanności krajów Zachodu i zdeprawowanego nihilizmu współczesnych totalizmów” – pisał „Młody Nurt” „Cywilizacja zachodu, dzieło ludów celtycko-germańskich i romańskich schodzi nieodwołalnie do grobu”. Akcentowanie wartości słowiańskich przejawiało się nawet w lansowaniu terminu „Sławianie”, wywodzącego nazwę szczepową od „sławy”.

Imperium słowiańskie obejmować miało „ziemie historycznie i etnograficznie słowiańskie, na których kiedykolwiek stanęła stopa Słowianina”, co konkretyzowano jako obszar obejmujący między morze bałtycko-czarnomorskie i Bałkany. Zamieszkujące te tereny narody słowiańskie miały stworzyć „państwo związkowe, w ramach którego każda grupa słowiańska będzie miała swobodny rozwój kulturalny i społeczny narodowy”. Mieczowcy dobitnie podkreślali, że

³⁵ Liczne akcenty panslawistyczne znajdują się w poezji z kręgu MiP – oto próbka: „Idziemy, wpatrzeni w słowiański nasz mit / Do walki o wspólny ideał i byt [...] Idziemy, aż w blaski zamieni się mrok / Idziemy – przed nami SŁOWIAŃSKI jest BŁOK”. *Idziemy...*, „Droga” 1943, nr 3.

³⁶ *Polacy*, AAN, MiP, sygn. 208/4, k. 5.

³⁷ *O nowy ład*, „Polska Żyje!”, 27 listopada 1942.

³⁸ *Studium młodego pokolenia*, „Młody Nurt” 1944, nr 13.

„Państwo szczepowe Słowian [...] może i powinno powstać [...] pod przewodnictwem Polski, ale nigdy przenigdy, jako państwo jednolite, centralistycznie rządzone, jako państwo narodu polskiego”. Nie oznaczało to jednak zupełnego równouprawnienia narodów Europy Środkowej. Zaznaczano, że „Napływowe [...] ludy niesławiańskie będą ujęte w kleszcze i zmuszone do posłuszeństwa”.

Miecz i Pług podejmował działania mające na celu realizację idei Wspólnoty Słowiańskiej. Twierdził, że nawiązał kontakty z Węgrami, Grekami, Serbami, Słowakami, Ukraińcami i Białorusinami. Najlepiej udokumentowane są związki MiP z... komunistycznym podziemiem greckim. Sami mieczowcy najsilniej podnosili jednak konieczność nawiązania współpracy z Ukraińcami na zasadzie „równości praw i obowiązków wobec wspólnoty państwowej”. W 1943 r. miało to doprowadzić do zawarcia umowy przedwstępnej z Organizacją Ukraińskich Nacjonalistów (rewolucjonistów) Stepana Bandery, zerwanej jednak na skutek „niezręcznego stanowiska sfer polskich”.

Stosunek do sprzymierzonych

Idea imperium konfrontowała Miecz i Pług przede wszystkim z Rosją. Jak pisał „Przełom”: „Nasza racja stanu wymaga takiego osłabienia Rosji Sow., a równoczesnego wzmocnienia Polski, aby doprowadzić co najmniej do zrównoważenia sił”³⁹. Stanowisko Ruchu było w tym zakresie bezkompromisowo antykomunistyczne i antysowieckie. Wrogość ta miała podwójny wymiar: ideologiczny i cywilizacyjny. Z jednej strony pisano, że „Komunizm [...] jest elementem destrukcyjnym, burzycielskim, niszczyielskim”, że „komunizm to straszna zaraza, niosąca z sobą niewolę [...], to kataklizm dziejowy, obalający odwieczną cywilizację [...] i wprowadzający [...] barbarzyństwo z jego nieokiełznanymi dzikimi i niskimi instynktami”; z drugiej zauważano, iż „polityki państwa rosyjskiego od charakteru [...] narodu rosyjskiego oddzielić się nie da”. Wychodząc z tych założeń uważano rozbicie ZSRR przez Hitlera korzystne dla Polski: „Będziemy oto mieli bratnie kraje słowiańskie wyzwolone z pod knuta rosyjskiego i [...] gotowe połączyć się z nami w jeden nierozzerwalny monolit słowiański”. Zdecydowanie odrzucano natomiast wszelkie kompromisy ze Związkiem Radzieckim, poczynszy od układu Sikorski-Majski („Nie ma porozumienia i nie ma kompromisu z zaborczyimi sowietami i ich agendą w Kraju – komuną!”). ZSRR uważany był za wroga groźniejszego niż Niemcy.

O ile antykomunizm w ideologii Ruchu wydaje się zrozumiały, o tyle zdziwienie budzi wyraźna niechęć do zachodnich aliantów Polski. Dostrzec można tu rozgoryczenie postawą Zachodu w początkowym okresie wojny – jeden z opublikowanych przez MiP wierszy przypominał: „Bezczynnie patrzył Zachód

³⁹ *W narodowej skórce*, „Przełom” 1943, nr 12.

/ Zdradziecko uderzył Wschód”. Równie krytycznie oceniano jednak aktualną politykę aliantów:

Naród polski pozostał sam. [...] Słyszeliśmy za to głośną troskę o żydów i wiemy, że granice nasze już dzisiaj stały się przedmiotem wyrównywania zobowiązań np. w stosunku do Sowietów. [...] pokazano nam wizję przyszłości w [...] roli posłusznego wasala Anglosasów lub Rosji⁴⁰.

Podkreślano też, że Polska przedwojenna była „krajem kolonialnym dla kapitału koalicyjnego”, dlatego odrzucano „niepodległość w narzuconych [...] granicach i z narzuconym [...] ustrojem” – także gdyby miały być to propagowane przez Anglosasów „wzory zagraniczne czy żydowskie”. Co więcej, Miecz i Pług zapowiadał, że w wyniku wojny upadną nie tylko Niemcy, Rosja, Włochy i Japonia ale też „zbudowane na niesprawiedliwości” imperium brytyjskie. Z jeszcze większą pogardą wypowiadano się o „szakalach włoskich” i „zdegenerowanych francuzach”.

Znaczący wyjątek czyniony był dla Stanów Zjednoczonych, zaliczanych wraz z Polską do kategorii „młodych narodów”. Miecz i Pług podkreślał, że „nie liczy na sprzymierzonych, stara się jednak wykorzystać stanowisko zwyciężającej Ameryki”. Proamerykańskie akcenty nasiliły się po zmianie kierownictwa, znajdując swój wyraz w stałym cyklu „Ameryka mówi” na łamach „Miecza i Pługa”.

„Państwo dynamiczne”

Imperialistyczny program polityki zewnętrznej musiał znaleźć odzwierciedlenie w sferze stosunków wewnętrznych. Oficjalnie programem Miecza i Pługa w dziedzinie ustroju była „przystosowana do jego [państwa polskiego – J.T.] warunków demokracja, której naczelną zasadą będzie konstytucyjnie zagwarantowany istotny udział wszystkich obywateli w decydowaniu o losach państwa”⁴¹. W publicystyce MiP niejednokrotnie spotykamy się z krytyką totalitaryzmu, który „prowadzi do zaprzeczenia wartości jednostki i milionów jednostek tworzących narody”. Podkreślano, że „Czas dyktatorów przemija i zaczynają dochodzić do głosu nowe wartości”. Szczególnie dotyczyć miało to Polski ze względu na charakter narodowy Polaków cechujący się umiłowaniem swobody i dobrowolną ofiarnością. „Ustrój narodowy nie może [...] zwalczać instynktów tkwiących od wieków w narodzie, przeciwnie musi je uwzględnić, a nawet oprzeć się na nich”, postulował publicysta „Drogi”. W ustroju narodowym prawa obywatela miały być „szczupłe [...] ale naprawdę święte i nietykalne”.

⁴⁰ *Polacy!*, AAN, MiP, sygn. 208/4, k. 9.

⁴¹ *Deklaracja...*, s. 5.

Demokracja była jednak rozumiana w sposób szczególny: „musi zniknąć wszelka arystokracja. [...] Wyłoni się nowy podział [...] na uczciwych i nieuczciwych. Do pierwszych musi należeć [...]: władza, szacunek [...] dla drugich są obozy pracy”. Rzecz w tym, że Ruch deklarując się jako demokratyczny, zarazem uważał za anachroniczne ideały równości i wolności. Głosił, że „nierówność we właściwym sensie pojęta – jest zasadą dynamizmu wszechświata”. Ostro atakował indywidualizm uznając, że jest „zwyczajną niechęcią uwiadu starczego do poświęcenia spokoju własnej osoby”. Mieczowcy podporządkowywali jednostkę zbiorowości: „najwyższym dobrem jest dobro grupy [...], szczęście jednostki jest utożsamiane ze szczęściem grupy”. Ich zdaniem „Jest się członkiem Wspólnoty, albo się poza jej ramami ginie!”

Wrogość wobec rozdzierającego wspólnotę partykularyzmu wyrażała się w krytyce wielopartyjności. „Bardzo ostro [...] oceniając rozbijanie narodu na partie [...], występujemy przeciw partyjnictwu”, głosiła publicystyka MiP. Według niej partie służą „sztucznie przez siebie stworzonym klasom, a nierzadko [...] międzynarodówkom. Nigdy Narodowi!”. Być może rolę partii politycznych jako ciał pośredniczących między obywatelem a państwem zastąpić miały samorządy terytorialne i gospodarcze jako „praktyczne szkoły wychowania społeczeństwa”. Oczywiście sam Miecz i Pług we własnej ocenie nie był partią, co mogło oznaczać aspirowanie do roli monopartii. Krytyka partykularyzmu klasowego i politycznego sugerowała, że istnieć miał tylko jeden ruch odwołujący się wprost do Narodu. Łączył się z tym postulat militaryzacji społeczeństwa, „powszechnej mobilizacji do wojny totalnej”.

„Dźwigary” jeszcze w 1944 r. – mimo werbalnie symetrycznej krytyki „słabości demokracji i zdziczenia totalizmu” – głosiły program *de facto* totalitarny. Bratny pisał, że „ortodoksalna demokracja parlamentarna należy już do przeszłości”, przeciwstawiając też „demokrację heroiczną”. Jej istotą miało być scalenie zasad „zdrowej demokracji” i „silnego rządu” uzupełnione o „zorganizowany renesans wiary”. To ostatnie pojęcie oznaczało w praktyce budzenie entuzjazmu opartego na emocjach przez aparat propagandowy państwa.

Zdezorientowany wewnętrznie człowiek współczesny wierzyć musi, wiary chce. [...] Państwo zasadniczo korzysta tylko z wiary potencjalnie istniejącej, organizuje jej formy kultu, eksploatuje siły wyzwolone w człowieku przez wiarę⁴².

Podobieństwa z programem Zadruży znów są uderzające. Odmienna była natomiast wizja życia ekonomicznego. O ile Zadruża (a później Stronnictwo Zrywu Narodowego) postulowały prymat sektora państwowego, o tyle Miecz i Pług chciał oprzeć gospodarkę na własności prywatnej⁴³. W obu jednak przy-

⁴² R. Bratny, *Epoka wiary*, „Dźwigary” 1944, nr 2. Przy tej okazji „Dźwigary” autorytatywnie negowały autonomię sztuki, sprowadzając ją do roli narzędzia indoktrynacji. *Sztuka odpowiedzialna*, „Dźwigary” 1944, nr 2.

⁴³ *Deklaracja...*, s. 7–8.

padkach przewidywano zatarcie różnic między klasami („radikalny społeczny solidaryzm”) oraz istnienie jednolitego państwowego planu gospodarczego. Głoszono, że „państwa nie będą sobie mogły pozwolić na luksus liberalizmu gospodarczego w imię zachowania praw [...] jednostek”. Mieczowcy uważali planowość za konieczną w polskich warunkach, gdyż

[...] człowiek i jego praca jest jedynym elementem, który może wyrównać grożące nam zagładą dysproporcje. [...] Tylko przez nasilenie pracy, przez rozpętanie sił twórczych człowieka obalimy wegetacyjną statystykę [!] polskiego życia zbiorowego.

Z kolei brak niezbędnych środków wymuszać miał – znów w zgodzie ze Stachniukiem – funkcjonowanie „gospodarstwa [...] pędzonego emocjami mas, bodźcami [...] pozagospodarczymi”⁴⁴.

Miecz i Pług wobec faszyzmu i III Rzeszy

Program Miecza i Pługa oceniany był przez współczesnych jako faszystowski⁴⁵. Stosunek Ruchu do faszyzmu był jednak bardziej złożony. Nietrudno dostrzec tu fascynację faszyzmem („imponujące konstrukcje państwowe wzniesione przez ustroje totalne”). Zastrzegając się, że „dalecy jesteśmy tu od gloryfikowania ustroju faszystowskiego”, mieczowcy zwracali uwagę, że Mussolini „zerwał z ciasnymi religijno-narodowymi przesadami. Stworzył szeroki, nowy [...] imperialny nacjonalizm. Związał interes narodu włoskiego z innymi narodami”. Nigdy jednak w pełni nie utożsamiano się z faszyzmem czy nazizmem, krytykując te ruchy, że „W miejsce wybujałych wolności jednostki i wolności [walki] klasowej wprowadziły dyktaturę państwa nad jednostką”. Inną kwestią jest, na ile ideologia warunkowała polityczną praktykę Ruchu. Najwięcej kontrowersji budzi problem kolaboracji Miecza i Pługa – była to największa polska organizacja, która wystąpiła z ofertą wobec III Rzeszy. Rozpatrywać to można na dwóch płaszczyznach: działań politycznych (na ogół niejawnych) i sfery ideologiczno-propagandowej.

Pierwszy aspekt jest opisany dość dokładnie, uwagę należy więc skoncentrować na drugim. Zauważyć można, że propaganda MiP pozostawała w stosunku do Niemiec niejednoznaczna. Z jednej strony publikowano wiele materiałów nieodbiegających wrogością wobec Niemiec od głównego nurtu podziemia. Zapowiadano krwawy odwet na niemiecki terror (i to przy zastosowaniu zbiorowej odpowiedzialności Niemców), potępiano zdrajców pokroju Feliksa

⁴⁴ R. Bratny, *op. cit.*

⁴⁵ *Działalność Miecza i Pługa w oświeceniu materiałów kontrwywiadu ... k. 1; Mowa i jej skutki*, MiP 1943, nr 27. Choć można było spotkać się też z odmiennymi ocenami – ponoć Grupa Szańca uznawała MiP za „komunistów”. B. Suchta, *Akcja Miecza i Pługa na „Bauzug” w Borkach Siedleckich*, Sokołów Podlaski 1994, s. 75.

Burdeckiego, nawet po Katyniu pisano: „Fakt wykrycia zbrodni bolszewickiej nie wybiela [...] zbrodniarzy hitlerowskich”. Z drugiej wszakże strony systematycznie krytykowano antyniemieckie akcje dywersyjne uważając, że sprowadzają represje na Polaków i służą ZSRR. Żądano, by polskie podziemie ograniczało się samoobrony (przez co rozumiano głównie walkę z „bandami rabunkowymi i komunistycznymi”). „Miecz i Pług” wzywał: „Żądamy przerwania akcji sabotażowej i dywersyjnej przez czynniki polskie! [...] Żądamy czynnego zwalczania komuny i jej oddziałów dywersyjnych!”⁴⁶. W maju 1943 r. przywódcy MiP mieli wystosować list do Delegatury Rządu pisząc w nim:

My Polacy nie możemy zrażać się faktem, że na czele walki Europy przeciwko judeo-bolszewizmowi stoją Niemcy Hitlera. Taka jest widać konieczność dziejowa. W narodowym socjalizmie właśnie została zamknięta ideologia tych czasów⁴⁷.

Stanowisko takie próbuje się wytłumaczyć faktem, że przywódcy Ruchu byli agentami gestapo. Nie podejmując się rozstrzygnięcia tej kwestii, można zasugerować odmienne wyjaśnienie: koncepcja współpracy z Niemcami mogła być logiczną konsekwencją ideologii Miecza i Pługa. Członek Zarządu Głównego MiP o pseudonimie „Marian”, tak tłumaczył postępowanie kierownictwa: po ujawnieniu zbrodni katyńskiej A. Słowikowski wystąpił z koncepcją

[...] polegającą na uzyskaniu broni od Niemców do walki z komuną i bolszewikami, którą to broń w odpowiednim momencie można by użyć przeciw Niemcom [...] walka z bolszewizmem jest ważniejsza od walki z Niemcami, ponieważ Niemcy wojnę i tak przegrają⁴⁸.

Wskazywałyby na to list skierowany do ambasady japońskiej, w którym zwracano się o „łaskawą współpracę i pomoc wojskowo-polityczną przeciw Sowietom”. Jak pisali przywódcy Ruchu

Imperium Słowiańskie, tj. monolitłączonych wszystkich narodów słowiańskich w jedno państwo [...], będzie wraz z Wielką Japonią leżąc na obu krańcach niebezpiecznego kolosu rosyjskiego znakomitą tamą dla jego zbrodni⁴⁹.

Trudno sobie wyobrazić, by kierownictwo Rzeszy zgodziło się na odgrywanie przez Polskę takiej – degradującej wszak Niemcy – roli w Nowym Ładzie. Nie miałyby również sensu nawiązywanie przez agentów gestapo samodzielnych kontaktów z sojusznikiem Niemiec. Zrozumiałe byłoby to natomiast w kontek-

⁴⁶ *Zbrodnia!*, MiP 1943, nr 30.

⁴⁷ J. Witrowy, *op. cit.*, s. 38.

⁴⁸ List „Mariana”, 6 września 1943, AAN, MiP, sygn. 208/3, k. 9.

⁴⁹ Do Jego Ekscelencji ambasadora Cesarstwa Japonii w Berlinie (15 kwietnia i 2 maja 1943), AAN, MiP, sygn. 208/3, k. 24–25. Por. z wizją Stachniuka: „Kipiący zbiornik energii potężnie rozbudowanej Polski zadrużnej będzie nam kazał podzielić się wpływami w Europie Środkowej, i być gotowymi do tytanicznego rzutu wzdłuż linii Ukraina – Kubań – Kaukaz – zlewisko kaspijskie – Taszkient – Turkiestan do spotkania się z ramieniem japońskim w głębinach centralnej Azji”. J. Stachniuk, *Heroiczna wspólnota narodu*, Poznań 1935, s. 295–296.

ście prowadzenia własnej gry (jakkolwiek naiwna by się dziś wydawała) przez kierowników Miecza i Pługa⁵⁰.

Ideologia Miecza i Pługa skomponowana była z wielu elementów nieraz wzajemnie sprzecznych. Sprzeczność haseł pozwala domniemywać, że przywódcy MiP to polityczni kondotierzy podpierający się dla realizacji swych osobistych celów różnymi ideami. Niemniej w tym konglomeracie koncepcji można dostrzec wyraźne zbieżności z ideologią Zadrugi. Czy były one przypadkowe?

Zadruga a Miecz i Pług

Zbieżności ideologiczne między MiP a Zadrugą mogły mieć charakter przypadkowy, wynikający z sytuacji, gdy różne ośrodki niezależnie od siebie formułują podobne koncepcje. Mogły też polegać na świadomym lub nieświadomym imitowaniu przez mieczowców haseł i koncepcji zadrużnych. Stwierdzić jednak można bezpośrednie przenikanie w szeregi Miecza i Pługa ideologii Zadrugi, wnoszonej tam przez młodych zadrużan.

W początkach 1941 r. warszawska grupa młodych sympatyków Zadrugi, kierowana przez Roberta (?) Grabowskiego, postanowiła stworzyć organizację „o nastawieniu czynno-bojowym”. Organizacja przyjęła nazwę Pokoleniowy Ruch Młodych (choć spotkać można się też z nazwą Wola) i podjęła działalność wojskowo-sabotażową. Szczyt aktywności tej kilkusetosobowej podobno grupy przypadł na lato 1941 r. Z PRM związane było pismo „Młody Nurt”, wydawane w Warszawie od października 1941 r. Już pod koniec tego roku PRM znalazł się pod wpływem Ruchu Miecza i Pługa.

Na początku 1942 r. doszło do rozłamu – wyodrębniła się grupa wydająca „Front Młodych” zwana też SS (runiczne!) Zadruga lub SS Front. W lutym tego roku działacze FM udali się do Bielska Podlaskiego, gdzie nawiązali kontakt z lokalną placówką MiP i zaczęli wydawać „Głos Podlasia”. W rezultacie, jak w sierpniu 1942 r. raportował informator „Sosna”, PRM podupadł i „ledwie wegetuje”. Środowisko młodozadrużne uległo rozpadowi. Już wiosną 1942 r. „Młody Nurt” został przekształcony w organ Ruchu Miecza i Pługa. Zbiegło się to w czasie z wypracowaniem przez MiP swej specyficznej ideologii. W świetle powyższych faktów wpływ koncepcji zadrużnych na myśl polityczną Miecza i Pługa uznać można za wysoce prawdopodobny.

⁵⁰ Aby znowu odnaleźć analogię z Zadrugą – gra ta byłaby podobną do tej, którą Jan Stachniuk próbował prowadzić w latach 1944–1947 z komunistami. B. Grott, *Między realizmem a utopią, czyli Jana Stachniuka i Zadrugi sny o prawdziwej potędze*, Konserwatyzm.pl – portal myśli konserwatywnej, www.konserwatyzm.pl/artukul/4502/miedzy-realizmem-a-utopia-czyli-jana-stachniuka-i-zadrugi-sn [20.05.2012].

Tomasz Szczepański

**BOLESŁAW WESZCZAK I GRUPA „LEŚNI”.
PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW ANTYKOMUNISTYCZNEGO
OPORU SPOŁECZNEGO W ŁODZI**

Bolesław Weszczak and the “Leśni” (“Woodsmen”) group.

A contribution to the history of the anticommunist civic resistance in Łódź

Abstract: The article discusses the life and work of Bolesław Weszczak (1910–1977), a labourer, a prisoner of the German concentration camp in Dachau (1940–1945) and an associate of the nationalistic and neopagan “Zadruga”. It also presents the activities of the conspiratorial group he was leading. The article defends the thesis that the arrest of Weszczak was what started the series of arrests of members of the “Zadruga” in 1949.

Key words: anticommunist resistance in Poland after 1945, non-Christian nationalism, neopagan groups

Założyciel grupy

Bolesław Weszczak, s. Józefa i Józefy z d. Szymczak, urodził się 23 marca 1910 r. w Łodzi, w rodzinie robotniczej. Ukończył 3 klasy szkoły podstawowej. Pracował w Łodzi jako robotnik – malarz pokojowy, malował też szyldy i transparenty, próbował także amatorskiej twórczości artystycznej.

Przed wojną sympatyzował z komunistami, w 1927 r. wstąpił do Komunistycznego Związku Młodzieży, a od 1930 r. był członkiem Komunistycznej

Partii Polski. Został zawieszony w prawach członka po uderzeniu na łódzkiej ulicy innego KPP-owca, któremu wówczas wypadły nielegalne druki, co groziło dekonspiracją. Zajście (bez dalszych skutków) miało tło osobiste. Choć w toku powojennego śledztwa funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa podejrzewali prowokację, jednak nie przedstawili innego dowodu, niż powyższy fakt, zatem (wobec istnienia też zeznania świadka o osobistym charakterze incydentu), wersję o prowokacji należy odrzucić.

W marcu 1932 r. powołany do służby wojskowej i przydzielony do 10. Pułku Artylerii Lekkiej w Łodzi. W trakcie służby otrzymywał od KPP literaturę komunistyczną, a w 1933 r. został na 3 miesiące aresztowany jako podejrzany o wywieszenie czerwonego sztandaru (stacjonującym obok) 28. Pułku Strzelców Konnych. W rzeczywistości pomagał przy jego sporządzeniu. Po wyjściu z aresztu został zwolniony z wojska. Nadal działał w KPP równocześnie pracując jako malarz. Incydentalnie dyskutował z łódzkimi trockistami, choć nie należał do ich organizacji.

Został zmobilizowany pod koniec lipca 1939 r. i wraz ze swoją jednostką skierowany na front w okolicach Wielunia i Sieradza. 4 września został ranny i ewakuowany do szpitala w Łodzi, w szpitalu przebywał do końca listopada 1939 r.

22 maja 1940 r. został aresztowany przez Niemców i po krótkim pobycie w obozie w Radogoszczy (obecnie dzielnica Łodzi) wysłany do obozu w Dachau, gdzie pracował jako więzień w ramach „Mallerkomando” (zespół malarzy)¹. Nie są znane przyczyny aresztowania – być może wystarczył fakt bycia Polakiem i byłym żołnierzem. W obozie w 1941 r. (możliwe, że nieco później, w protokołach przesłuchań jest też data 1942) poznał Bogusława Stepińskiego² i wstąpił do kierowanej przez niego grupy sympatyków Zadrugi, tworzonej z więźniów obozu. Należeli do niej ponadto: Tadeusz Bartosik³, Kazimierz Bieniecki⁴ i Zenon Marciniak⁵, a także kilka innych osób, których Weszczak nie zapamiętał lub nie podał do protokołu. Ze Stepińskim współpracował aż do odesłania go z Dachau do obozu w Sachsenhausen w 1944 r.⁶

¹ Informacje biograficzne na podstawie: IPN BU 0259/478, t. 1–2. Kwestionariusz osobowy, t. 2, k. 5.

² Zob. hasło: *Stepiński Bogusław* [w:] M. Dymek, T. Szczepański, *Słownik biograficzny uczestników ruchu zadrużnego* [w druku].

³ Tadeusz Bartosik, ur. 2 kwietnia 1915 r. w Łodzi, s. Antoniego i Anny z d. Goszczyńska. Po 1945 r. mieszkał w Łodzi. *Streszczenie posiadanych materiałów na czołowych działaczy Zadrugi, którzy wstąpili do PPR a obecnie są w PZPR*, IPN BU 00231/153, t. 1.

⁴ Kazimierz Bieniecki, ur. 19 XII 1919, s. Józefa i Agnieszki z d. Banasiak, po 1945 r. mieszkał we Włocławku. Działacz PPS i PZPR. Zob. także: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 2, Włocławek 2005.

⁵ Zenon Marciniak, ur. 6 marca 1922 w Łodzi, s. Jana i Sabiny z d. Wojrowska. W 1939 r. uczęszczał do gimnazjum w Łodzi. W 1940 r. aresztowany przez Niemców i osadzony w Dachau. W 1946 r. powrócił do kraju, mieszkał w Łodzi.

⁶ O grupie Stepińskiego w Dachau i jej składzie: IPN BU 0259/478, t. 1, k. 55–57 (*Protokół przesłuchania świadka z 13 I 1951*), t. 2, k. 142 (*Protokół przesłuchania podejrzanego 10 VIII 1949*).

Bogusław Stepiński w obozach pracował m.in. jako fryzjer (zawodu tego nauczył się u swojego ojca, prowadzącego zakład fryzjerski⁷), co ułatwiało mu kontakty z innymi więźniami bez budzenia podejrzeń. Działalność jego grupy w obozie miała charakter pracy samokształceniowej, formacyjnej⁸. Zapewne też grupa pomagała swoim członkom w trudnych chwilach, wprowadzie Weszczak zeznawał na jej temat niewiele, ale można posłużyć się analogią, jaką jest opis działań grupy Stepińskiego w Sachsenhausen (1944–1945) pozostawiony przez Czesława Rychlika⁹.

W 1943 r. Weszczak został poddany eksperymentom pseudomedycznym prowadzonym w Dachau przez niemieckiego lekarza dr K. Schilinga¹⁰.

W obozie zetknął się także z komunistami niemieckimi i obserwacja ich zachowania (współwięźniowi w areszcie UB zwierzył się, że nie różnili się od hitlerowców) mogła przyczynić się do porzucenia przezeń internacjonalizmu i skłonienia się ku poglądom narodowym¹¹.

29 kwietnia 1945 r. został wyzwolony przez wojska amerykańskie. Do kraju wrócił w sierpniu, początkowo z transportem obywateli sowieckich przez Linz, Melk, Wiedeń i Wienerneustadt, a następnie na własną rękę z grupą Polaków, przez Budapeszt i CSRS do Krakowa. W trakcie podróży został obrabowany przez żołnierzy sowieckich, niewykluczone, że obserwacja zachowania tym razem „ludzi radzieckich” pogłębiła w nim dystans do internacjonalizmu¹².

Warto zaznaczyć, że w kwestionariuszu personalnym podał śledczym wyznanie rzymskokatolickie, co wobec jego przeszłości (był nie tylko w KPP i „Zadrudze”, ale także, według własnego zeznania, w 1933 r. zapisał się do Związku Bezwyznaniowców¹³) ma swoją wymowę.

⁷ O młodości B. Stepińskiego zob. także: L. Kieszczyński, *Pamiętnik z lat dzieciennych i wczesno młodzieńczych. Sosnowiec, Łódź*, Warszawa 1996–1997. O działalności Stepińskiego w Sachsenhausen (przeniesiono go tam z Dachau w 1944) zob.: C. Rychlik, *Człowieczy egzamin*, mszps w zbiorach autora.

⁸ „W 1941 wstąpiłem do organizacji na terenie obozu pod nazwą «Słowian». [...] Stepiński w wolnych chwilach urządał dla nas pewnego rodzaju odczyty, w których wykladał swoje poglądy i założenia organizacji «Słowian». W wypowiedziach Stepińskiego widać było jego wrogi stosunek do Związku Radzieckiego, a jednocześnie do kleru i masonerii. Mówił o wychowaniu w duchu prastarych Słowian. Członkowie tej organizacji tytułowali się «kniazio», a pozdrawiali wyrazem «Sława», które zastępowało słowo «dzień dobry»”. IPN BU 0259/478, t. 2, k. 142. Słowo „kniazio” to zniekształcony „Kneź”, którego to tytułu zadrużanie rzeczywiście używali.

⁹ C. Rychlik, *op. cit.*, cz. 3.

¹⁰ Oświadczenie Feliksa Sobczaka przed notariuszem państwowym w Łodzi, 14 kwietnia 1946 (kopia w posiadaniu autora). Tam też fragment relacji B. Weszczaka o pobycie w Dachau, pochodzący z pisma, w którym zabiegał o odszkodowanie, bez daty i str. 1, mszps, kopia w zbiorach autora.

¹¹ „Z jego słów wynika, że pobyt w Dachau wpłynął na niego w tym sensie, że stracił on przekonanie do niemieckich komunistów przebywających w obozie. Niemieczy komuniści wykazywali złe nastawienie wobec Polaków i Weszczak nazywa ich tak samo hitlerowcami, jak innych Niemców”. IPN BU 0259/478, t. 2, k. 168.

¹² „Weszczak Bolesław utrzymuje, że działalność jego nastąpiła wskutek krzywd doznanych przed wojną ze strony niektórych towarzyszy z KPP i żołnierzy Armii Czerwonej, którzy po wyzwoleniu go z obozu, z którymi siedział w Niemczech, nietaktownie odnosili się do jego osoby”. IPN BU 0259/478, t. 1, k. 75. Nie podano szczegółów tej „nietaktowności”, co zrozumiałe w kontekście ówczesnych warunków.

¹³ J. Chańko, Z. Onufrzak, *Z dziejów konspiracji młodzieżowej w Łodzi 1948–1953*, Łódź 2005, t. 2, k. 184. Wspominał tam też, że brał udział w dyskusjach trockistów, choć do nich nie należał.

Po powrocie do domu 4 miesiące leczył się, utrzymując w tym czasie z zarobków żony Heleny (konduktorki w tramwajach łódzkich), a następnie powrócił do zawodu malarza.

W styczniu 1946 r. wstąpił do Polskiej Partii Robotniczej, prawdopodobnie kierując się oportunistycznym. Nie pełnił w niej żadnych funkcji, był szeregowym członkiem. Liczył, że zdobędzie pracę w Państwowym Monopolu Spirytusowym „ze względu na upodobania osobiste”¹⁴. Pracy tej wprawdzie nie otrzymał, ale w 1949 r. zatrudniono go w charakterze kolportera druków PPR/PZPR w Komitecie Dzielnicowym Górna Lewa w Łodzi (obejmował jego koło terenowe). Pozwalało to na swobodne wejście, bez budzenia podejrzeń, do lokalu KD przy ul. Żwirki i Wigury.

W 1947 r. odnalazł go Bogusław Stępiński i zaprosił na zebranie sympatyków Zadrugi w Łodzi, w mieszkaniu prywatnym swojego ojca. Stępiński, podobnie jak i większość środowiska zadrużnego, był przekonany o możliwości legalizacji grupy¹⁵. Pod tym kątem prowadził nieformalną akcję werbunkową, akceptowaną przez ideologa grupy Jana Stachniuka¹⁶. Weszczak wziął udział w 2 zebraniach, w których uczestniczyli też jego znajomi z obozu, m.in. T. Bartosik. Jak zeznał, Weszczak nie przyszedł na kolejne zebranie „ponieważ biorący udział w tych zebraniach wyrażali się górnolotnie i niezrozumiale dla mnie. Byli to sami inteligenci”¹⁷. Wypowiedź ta pochodzi ze śledztwa, zatem należy traktować ją z ostrożnością, zwłaszcza, jeśli się pamięta, że Weszczak nie załamał się w śledztwie i początkowo zamierzał przyznawać się tylko do tego, o czym śledczy i tak wiedzieli od współpracującego z UB S. Staniszewskiego¹⁸. Podczas innego przesłuchania, pytany o Stachniuka, Weszczak odpowiadał, że jest to ideolog Zadrugi oraz pisarz i że próbował przeczytać jego książkę *Spółczesność i kultura* (pomylił tytuł – zapewne chodziło o *Człowieczeństwo i kulturę*), ale nie mógł zrozumieć¹⁹.

¹⁴ *Ibidem*, t. 2, k. 168, meldunek agenta celnego, inf. „Sep”.

¹⁵ O stosunku tego środowiska do rzeczywistości po 1945 zob. B. Grott, *Religia, cywilizacja, rozwój. Wokół idei Jana Stachniuka*, Kraków 2003; A. Wacyk, *Jan Stachniuk 1905–1963. Życie i dzieło*, t. 1, mszps., Wrocław 1974.

¹⁶ „Pomiędzy Stachniukiem a mną od dłuższego czasu narastały rozdziewki na tle różnicy poglądów na sprawy stosunków wewnętrznych naszym szczupłym gronie zadrużan, jak również odnośnie do ludzi werbowanych przez Stępińskiego. Był to element w najlepszym wypadku kosynierski, a więc w ówczesnym stadium rozwoju Zadrugi raczej balast. Stachniuk był innego zdania”. A. Wacyk, *op. cit.*, t. 1, s. 201. „Kosynierami” nazywano sympatyków Zadrugi mało wyrobionych ideowo-politycznie, ale pełnych zapału do działania.

¹⁷ IPN BU 0259/478, t. 1, k. 70 (obustronna), *Wyciąg z protokołu przesłuchania podejrzanego Weszczaka Bolesława z dn. 19 lipca 1949 r.*

¹⁸ O Weszczaku pisał informator „Sep”: „W ogóle chętnie on przyznaje się i nie stara się zrzucać z siebie odpowiedzialności, gdyż zasadniczo nie zależy mu na wysokości kary, obawia się tylko ewentualnie kary śmierci. Wynika to z jego kalkulacji, gdyż liczy on na wojnę w l. 1951–1952 i w związku z tym uwolnienie”. IPN BU 0259/478, t. 2, k. 156.

¹⁹ *Ibidem*, k. 194–195. Notorycznie mylił też imię Stępińskiego.

Korelują jednak te wypowiedzi z opinią agenta celnego (nierozpoznanego przezeń), zatem kogoś, wobec którego Weszczak mógł być szczery. Tak charakteryzuje on jego rozumienie myśli zadružnej:

Weszczak jako człowiek niewykształcony i myślący dość prymitywnymi kategoriami rozumiał z tego, że miał to być kierunek słowiański, komunistyczny, ale zarazem narodowy. Otrzymał nawet książkę Stachniuka do przeczytania, ale doczytał ją tylko do połowy, nie mogąc z niej wiele zrozumieć²⁰.

Zapewne dla posiadającego niepełne podstawowe wykształcenie malarza pokojowego (nawet, jeśli będącego człowiekiem – jak wynika choćby z opisu jego działań – niewątpliwie inteligentnym i odważnym) zagadnienia podejmowane przez Zadrugę mogły być zbyt trudne do przyswojenia. Zwłaszcza, że Stachniuk pisał językiem trudnym, z licznymi neologizmami, a popularnych ujęć jego myśli praktycznie wówczas nie było (wydana w 1945 r. w Szkocji *Kultura bezdziejów* Wacyka, stanowiąca takie właśnie popularne ujęcie myśli zadružnej, była wówczas w kraju praktycznie niedostępna). Prawdopodobnie przeżycia wojenne przyczyniły się do akceptacji przez Weszczaka katolicyzmu, co wobec faktu, że stałym wątkiem historiozofii zadružnej jest krytyka wpływu katolicyzmu na charakter narodowy, mogło przyczynić się do zerwania kontaktów z tym środowiskiem. Można go zatem określić jako czasowego sympatyka Zadrugi, nierozumiejącego jednak pełni jej przesłania.

Powstanie i działalność grupy „Leśni”

Biorąc pod uwagę komunistyczną przeszłość, Weszczak mógł mieć pewne złudzenia co do nowego porządku, choć jeżeli tak było, to szybko one zniknęły. W czasie referendum w 1946 r. i wyborów (styczeń 1947) był członkiem obwodowej komisji wyborczej²¹. Choć w materiałach źródłowych nie ma niczego więcej poza samą informacją o tym fakcie, to jednak dysponując współczesną wiedzą można przypuszczać, że musiał być świadkiem fałszerstw i manipulacji dokonanych przez PPR podczas tych wydarzeń. W 1947 r. był już człowiekiem rozczarowanym nowym ustrojem. Jak donosił informator „Sep”, cytowany już agent:

[...] w jego wypowiedziach na ten temat dominuje nuta wybitnie antysowiecka, oraz twierdzenie że w Polsce nie ma prawdziwego komunizmu. Jego zdaniem komunizm miał polegać na tym, „aby każdemu było dobrze”, tymczasem robotnicy narzekali na małe zarobki itp. Wobec tego Weszczak postanowił zaprotestować w podobny sposób, jak to czynił przed wojną, a więc przystąpił do hasel i propagandy. Jak określił on to: „Nie uważa takiego

²⁰ *Ibidem*, k. 155. Warto dodać, że „Sep” wspominał, co Weszczak rozumiał pod pojęciem „komunizmu”: „Jego zdaniem komunizm miał polegać na tym, «aby każdemu było dobrze», tymczasem robotnicy narzekali na małe zarobki itp.”

²¹ *Ibidem*, k. 15.

Polaka, który widząc że nie jest dobrze, nie protestuje”. Weszczak uporczywie w celi podtrzymuje, że zaczął działać nielegalnie wyłącznie z własnej inicjatywy²².

Fakt, że Weszczak był inicjatorem grupy potwierdzili inni aresztowani. „Wszyscy oni tłumaczą, że rozpoczęli działalność pod wpływem namowy Weszczaka, który był dla nich autorytetem i stale wpajał wrogość do Związku Radzieckiego”²³. UB poszukiwało inspiratorów Weszczaka, a fakt, że słuchał radia BBC w języku polskim, podkreślono w zeznaniach, redagowanych przez śledczych²⁴. Poszukiwanie ewentualnej inspiracji z zewnątrz było zrozumiałe także w świetle panującej ideologii. Władza komunistyczna miała reprezentować interes klasy robotniczej, toteż buntujący się przeciw niej robotnicy stanowili dysonans poznawczy, który należało wyjaśniać teorią obcej inspiracji. Niemniej grupa „Leśni” była samodzielnym dokonaniem Bolesława Weszczaka. Jak stwierdził w zeznaniach: „Decyzję tej działalności podjąłem sam w wyniku przemian wewnętrznych, które spowodowały że stałem się wrogiem ustroju demokratycznego w Polsce”²⁵.

Ze swoim zięciem Henrykiem Wira²⁶ już wcześniej rozmawiał o położeniu kraju, dzieląc jego krytyczne zdanie. Latem 1947 r. zaproponował mu przystąpienie do czynnej działalności niepodległościowej, ten zgodził się i razem rozpoczęli działalność polegającą na malowaniu hasel antykomunistycznych. Pierwsze hasła farbą olejną wymalowali latem 1947 r. Używali też innych farb oraz smoły mieszanej z naftą. Oprócz malowania hasel sporządzali też ręcznie wykonane ulotki, które przyklejali na ulicach Łodzi²⁷. Początkowo nie przyjęły żadnej nazwy, później jednak podpisywali swoje ulotki słowem „Leśni”²⁸.

Treść hasel i ulotek (pisanych niekiedy z błędami) wskazuje na łączenie wątków patriotycznych ze społecznymi. Były to takie hasła, jak: „Precz z komuną”, „Precz z Bierutem”, „Precz z PPR”, „Precz z mordercami Katynia”, „Precz z Żydami”, „Stalinie tyś maczał ręce w Katynie” (*sic!*), „Śmierć Rosji pacholkom i komunistom”, a także: „Niech żyje Mikołajczyk”, „Generale Andersie ratuj nas

²² *Ibidem*.

²³ IPN BU 0259/478, t. 1, k. 75.

²⁴ „W każdej wolnej chwili wysłuchiwałem audycji radia londyńskiego języku polskim (BBC) i przyjmowałem podawane tam tendencyjne i wrogie Polsce informacje za autentyczne fakty”. IPN BU 0259/478, t. 2, k. 150.

²⁵ *Ibidem*. Pamiętać należy, że rządy komunistów oni sami określali mianem „demokracji ludowej”.

²⁶ Henryk Wira, s. Stanisława i Anny z d. Kuc, ur. 1 listopada 1921 r. w Wiskitnie, z zawodu dekarz, wykształcenie podstawowe. Podczas okupacji krótko się ukrywał, a następnie rozpoczął pracę w przedsiębiorstwie budowlanym kierowanym przez Niemca. W maju 1945 r. wcielony do WP, służył w 36. Pułku Artylerii Lekkiej w Bydgoszczy. 30 kwietnia 1946 r. został ranny w starciu z oddziałem leśnym, w wyniku czego stracił rękę. Zwolniony do cywila bez odszkodowania. Wrócił do Łodzi, gdzie pracował jako inkasent Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Radzieckiej. Żonaty z Henryką z d. Weszczak, córką Bolesława Weszczaka. Skazany, więzienie opuścił warunkowo 24 września 1954 r. Zmarł w Łodzi w 1989 r. J. Chańko, Z. Onufrzak, *op. cit.*; IPN BU 0259/478, t. 1, k. 13, *Akt oskarżenia*.

²⁷ Przykład takiej ulotki: IPN BU 0259/478, t. 2, k. 90.

²⁸ IPN BU 0259/478, t. 2, k. 150–153.

od głodu i nędzy” oraz „Niech żyje naczelny wódz Jugosławii Tito”. Odwołanie się do Tity wiązało się oczywiście z jego sporem ze Stalinem. Hasło dotyczące Żydów zapewne miało związek z ich nadreprezentacją w organach bezpieczeństwa. Ulotki wykonywano też z pomocą maszyny do pisania należącej do siostry Henryka Wiry, Heleny Derdzikowskiej, która uczyła się na niej do zawodu maszynistki²⁹.

Grupa miała też broń palną – Henryk Wira posiadał nagan pozostały mu odkąd pełnił służbę w WP, przechowywany u ojca Stanisława³⁰; a Bolesław Weszczak nielegalnie nabył pistolet TT, który przechowywał u swojego kolegi, Bolesława Kocha. Niezależnie od tego, Koch znalazł w 1948 r. w Łodzi pistolet S.A.-C.N., który zachował dla siebie, a po kilku dniach подарował Weszczakowi³¹. Broń ta jednak nie została użyta.

W kwietniu 1949 r. udało mu się zwerbować znajomego funkcjonariusza MO Bolesława Kocha³² oraz (wg aktu oskarżenia) jego żonę Janinę³³, choć jej rola wydaje się minimalna.

Pracując jako kolporter prasy partyjnej Weszczak regularnie rano odbierał przydzieloną mu prasę w lokalu KD, gdzie zauważył nieużywany powielacz. Wykorzystując fakt, że często przychodził jako pierwszy i wówczas dostawał od dozorki klucz do lokalu, aby mógł poczekać na resztę, rankiem 28 czerwca 1949 r. wyniósł powielacz przekazując go Bolesławowi Kochowi, który przechował go w swoim mieszkaniu. Na tym powielaczu wydrukowano kilkaset ulotek „Polacy”³⁴. Część ulotek udało się rozprowadzić, reszta przepadła przy aresztowaniu.

Śledztwo i proces

Weszczaka aresztowano 9 lipca 1949 r. w wyniku donosu znajomego, Saturnina (Saturn) Staniszewskiego (w jednym z dokumentów UB – Stanisława Stankiewi-

²⁹ J. Chańko, Z. Onufrzak, *op. cit.*, s. 89–90.

³⁰ Stanisław Wira, ur. 19 marca 1894 r. w Giezmowie (pow. łódzki). Prowadził sklep w Łodzi. Skazany, zwolniony przedterminowo w marcu 1952 r. ze względu na stan zdrowia. Zmarł 31 stycznia 1963 r. IPN Łd 030/159; J. Chańko, Z. Onufrzak, *op. cit.*

³¹ IPN BU 0259/478, t. 1, k. 13–14, *Akt oskarżenia*.

³² Bolesław Koch, s. Stanisława i Marii z d. Olszowiec, ur. 21 listopada 1909 r. w Łodzi. Pracował od 1920 r. jako robotnik fabryczny, poznał w tym okresie B. Weszczaka. Zmobilizowany w sierpniu 1939 r. do 28. Pułku Piechoty. Ranny pod Sieradzem, wrócił do Łodzi. Od 1945 r. służył MO, awansowany do stopnia sierżanta, odznaczony Brązowym Krzyżem Zasługi. Członek PZPR. Weszczak był ojcem chrzestnym jednej z jego córek. Skazany, więzienie (Wronki, Jelcz) opuścił w lipcu 1955 r. Zmarł 2 maja 1971 r. IPN BU 0259/478, t. 1, *Akt oskarżenia*; IPN Łd 030/159; J. Chańko, Z. Onufrzak, *op. cit.*, s. 88–89.

³³ Janina Koch z d. Kowalik, c. Jana i Agnieszki, ur. 27 kwietnia 1919 r. we wsi Nadzieja, woj. lubelskie. W latach 1940–1944 wywieziona na roboty przymusowe do Niemiec, powróciła do Łodzi. W 1945 r. zatrudniła się w Zakładach Przemysłu Bawełnianego nr 5 w Łodzi. Skazana, osadzona w Fordonie. Po 1989 r. uzyskała unieważnienie wyroku. Była członkiem Związku Więźniów Politycznych Okresu Stalinowskiego. IPN Łd 030/159; J. Chańko, Z. Onufrzak, *op. cit.*

³⁴ IPN BU 0259/478, t. 1, k. 12–13, *Akt oskarżenia*.

cza), któremu Weszczak proponował przystąpienie do jego grupy³⁵. Staniszewski przed wojną używał nazwiska Marchwiecki – był znajomym Weszczaka z KPP, z której wystąpił, później karany za kradzieże³⁶. Po 1945 r. wstąpił do PPR (jeżeli drugie nazwisko nie jest pomyłką, może oznaczać, że powtórnie zmienił nazwisko wiedząc, że aresztowany Weszczak domyślił się jego roli; Weszczak zwierzył się z tego współosadzonemu „Sępowi”, a ten zameldował UB). W mieszkaniu Weszczaka znaleziono ulotki i broń.

Aresztowani zostali także Henryk Wira, Stanisław Wira, Janina Koch i Bolesław Koch. Zatrzymano też żonę Weszczaka Helenę oraz syna Bolesława, służącego w MO w Łodzi, ale nie zostali oni objęci aktem oskarżenia.

W toku śledztwa ustalono jego kontakty z B. Stępińskim i Zadrugą. O zainteresowaniu Weszczakiem w tym kontekście świadczą nie tylko pytania śledczych, ale też przeniesienie jego sprawy do Warszawy. Sprawą osobiście zainteresowała się dyrektor Departamentu V Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, Luna Brystygier, wysyłając do Łodzi naczelnika wydziału I Departamentu Henryka Piaseckiego (właściwie: Izrael Chaim Pesses)³⁷. W jego raporcie pada wniosek o aresztowanie Stępińskiego z sugestią, że może być on zwierzchnikiem Weszczaka w jednej organizacji³⁸. Osoba tego oficera nie jest bez znaczenia, gdyż miał on także osobiste powody interesować się działalnością nieendeckich grup narodowych (czy osób za takich uważanych). W 1926 r. Włodzimierz Stępniewski, późniejszy ideolog grupy „Demiurg”, poinformował władze państwowe o antypolskiej działalności Pessesa w komunistycznej komórce w Tomaszowie Mazowieckim, w wyniku czego został na krótko aresztowany. W maju 1949 r. Pesses (już jako Piasecki i oficer UB) rozpoznał Stępniewskiego na ulicy w Warszawie, o czym złożył meldunek, przyczyniając się do rozpracowania tej grupy, a następnie aresztowań³⁹.

Zainteresowanie akurat grupą Weszczaka przez wysoko postawionego funkcjonariusza MBP, jakim Brystygierowa niewątpliwie była, jest tym bardziej znaczące, jeśli się pamięta, że w omawianym okresie najsilniejsze organizacje podziemne były już rozbite, ale działalność takich grup jak „Leśni”, nie była niezwykła. W latach 1948–1953 tylko w samej Łodzi naliczono 37 organizacji podziemnych⁴⁰. Na to zainteresowanie niewątpliwie wpływ miały także możliwe powiązania Weszczaka z działalnością Zadrugi, a także ewentualny jego związek z działalnością polskich służb specjalnych zwalczających komunistyczną

³⁵ IPN BU 0259/478, t. 1, k. 75, Raport naczelnika Wydziału V WUBP Łódź.

³⁶ O Marchwickim *vel* Staniszewskim zob.: IPN BU 0259/478, t. 2, k. 137.

³⁷ Henryk Piasecki (właściwie: Izrael Chaim Pesses, 1905–2003). K.T. Witeczak, *Słownik biograficzny Żydów tomaszowskich*, Tomaszów Mazowiecki 2010.

³⁸ IPN BU 0259/478, t. 1, k. 77–79, *Raport z podróży służbowej w sprawie Weszczaka Bolesława i towarzyszy*.

³⁹ T. Szczepański, *Obóz Federacji Balto-Słowian – ośrodek refleksji geopolitycznej w czasach stalinizmu*, „Tryglaw” 2010, nr 12.

⁴⁰ J. Chańko, Z. Onufrzak, *op. cit.*, s. 9.

dywersję przed 1939 r., czego usiłowano się dopatrzeć. Poszukiwano też jego związków z przedstawicielami różnych „odchyleń” w partii⁴¹. W tamtym czasie stalinowskie kierownictwo PZPR zwalczało głównie odchylenie prawicowo-nacjonalistyczne, czyli grupę W. Gomułki.

Wyrokiem Wojskowego Sądu Rejonowego w Warszawie z 19 stycznia 1951 r. Bolesław Weszczak został skazany na 15 lat więzienia, 5 lat utraty praw obywatelskich i przepadek mienia. Razem z nim zostali skazani Bolesław Koch i Henryk Wira, obaj na 10 lat, dodatkowo po 5 lat utraty praw obywatelskich i przepadek mienia. Amnestia z 1952 r. zmniejszyła karę Bolesławowi Weszczakowi do 10 lat, a pozostałym do 6 lat i 8 miesięcy. W osobnym procesie wyrokiem WSR w Łodzi zostali skazani: 6 lutego 1950 r. Stanisław Wira (7 lat – przechowywał broń syna, na mocy amnestii karę zmieniono do 4 lat i 8 miesięcy) i 7 lutego 1950 r. Janina Koch (5 lat – na mocy amnestii karę zmieniono do 4 lat i 8 miesięcy)⁴².

Bolesław Weszczak odbywał karę w Warszawie (Mokotów) we Wronkach i Nowogardzie. Warunkowo zwolniony został 14 lipca 1955 r. Powrócił do Łodzi, gdzie leczył się z powodu utraty zdrowia po pobycie w obozie i więzieniach. Nadal był jednak obserwowany przez Milicję Obywatelską. W 1957 r. jako niezdolny do pracy, otrzymał rentę⁴³. Zmarł 13 sierpnia 1977 r. w Łodzi, pochowany został na cmentarzu na Żarzewiu⁴⁴.

Sprawa Weszczaka a aresztowanie liderów Zadrugi

Bolesław Weszczak wprawdzie przez krótki czas uczestniczył w życiu środowiska zadrużnego, jednak jego sprawa ma znaczenie. Stała się bowiem dla UB bezpośrednim bodźcem do aresztowania Stępińskiego (24 sierpnia 1949), po czym nastąpiło aresztowanie Jana Stachniuka i Janiny Kłopotkiej (4 września 1949)⁴⁵. Dodatkowe aresztowanie Teodora Jakubowskiego mogło już wynikać z przyjętej koncepcji śledztwa i procesu, bo nie należał on wówczas do liderów środowiska.

W literaturze dotyczącej Zadrugi, spotykana jest pochodząca od Bogusława Stępińskiego informacja, że aresztowanie Jana Stachniuka i jego współpracowników było skutkiem przekazania napisanego przez twórcę Zadrugi memoriału *Tragifarsa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, który miał przekazać w 1949 r. do władz za pośrednictwem B. Stępińskiego⁴⁶. Jest to informacja bu-

⁴¹ IPN BU 0259/478, t. 1, *Plan śledztwa*, k. 44–53.

⁴² IPN Ld 030/159, *Nielegalna organizacja pod nazwą „Leśni”*.

⁴³ Z. Onufrzak, *Bolesław Weszczak (1910–1977)*, [w:] *Konspiracja i opór społeczny w Polsce 1944–1956. Słownik biograficzny*, t. 1, Kraków–Warszawa–Wrocław 2002.

⁴⁴ Data na grobie. Zob. także Z. Onufrzak, *op. cit.*

⁴⁵ B. Grott, *op. cit.*

⁴⁶ *Ibidem*; idem, *Stachniuk Jan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 41. O „memoriale” zob. też: J. Skoczyński, *Neognoza polska*, Kraków 2004.

dząca wątpliwości. Po pierwsze, nigdzie nie znaleziono tego tekstu, a byłby on przecież dowodem w sprawie, nielogiczne jest więc przypuszczenie, że UB, do którego zapewne memoriał trafił, miało go zniszczyć. Akt oskarżenia przeciwko Stachniukowi nie wspomina memoriału⁴⁷. Zastanawiający jest zresztą sam tytuł rzekomego dokumentu, jeśli się pamięta, że PRL jako oficjalna nazwa państwa polskiego, została wprowadzona dopiero w 1952 r. Natomiast w dokumencie UB z 1950 r. pada wprost stwierdzenie, że „Sprawa Zadrugi wypłynęła operacyjnie ze sprawy Weszczaka, b. KPP-owca i członka PZPR aresztowanego w lipcu 1949”⁴⁸. Dalej jest mowa o aresztowaniu Stępińskiego i znalezieniu u niego „kartoteki” członków organizacji (zapewne chodziło o notes). Wiadomo, że Bogusław Stępiński był torturowany w trakcie śledztwie (także osobiście przez płk Lunę Brystygier⁴⁹). Informacje wydobyte od niego posłużyły do aresztowania i skazania także pozostałych oskarżonych, co zapewne mogło go gnębić. Stąd być może podanie wersji o „memoriale”.

Niezależnie od tego, czy memoriał istniał, samo aresztowanie działaczy Zadrugi były efektem polityki kierownictwa PZPR – chęci likwidacji wszystkich niekomunistycznych ośrodków ideowych, nawet takich, które starały się znaleźć *modus vivendi* z systemem po 1945 r. W tym kontekście zarówno rzekomy memoriał, jak i sprawa Weszczaka mogą być traktowane jedynie jako bezpośrednie (a zatem mniej istotne) przyczyny wydarzeń.

Bibliografia

Źródła archiwalne

IPN 00231/153 t. 1: *Informacja o „Zadrudze” z 21 IV 1950; Streszczenie posiadanych materiałów na czołowych działaczy Zadrugi, którzy wstąpili do PPR a obecnie są w PZPR.*

IPN BU 0259/478 t. 1, 2: *Weszczak Bolesław i inni.*

IPN Ld 030/159 *Nielegalna organizacja pod nazwą „Leśni”.*

Oświadczenie Feliksa Sobczaka przed notariuszem państwowym w Łodzi, 14 IV 1946 (kopia w posiadaniu autora).

Fragment relacji B. Weszczaka o pobycie w Dachau, pochodzący z pisma, w którym zabiegał o odszkodowanie, bez daty i str. 1, mszps, kopia w zbiorach autora.

Dokumenty z procesu Jana Stachniuka i towarzyszy, „Tryglaw”, wiosna 2001, nr 5.

Literatura

Boczarski J., Bieniecki Kazimierz, [w:] *Włocławski słownik biograficzny*, t. 2, Włocławek 2005.

Chańko J., Onufrzak Z., *Z dziejów konspiracji młodzieżowej w Łodzi 1948–1953*, Łódź 2005.

⁴⁷ *Dokumenty z procesu Jana Stachniuka i towarzyszy, „Tryglaw” 2001, nr 5.*

⁴⁸ IPN 00231/153, t. 1, *Informacja o „Zadrudze” z 21 IV 1950.*

⁴⁹ Notatka Józefa Brueckmana spisana ze słów B. Stępińskiego, w zbiorach autora.

- Grott B., *Religia, cywilizacja, rozwój. Wokół idei Jana Stachniuka*, Kraków 2003.
- Grott B., *Stachniuk Jan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 41.
- Kieszczyński L., *Pamiętnik z lat dzieciennych i wczesno młodzieńczych. Sosnowiec, Łódź*, cz. 1: Warszawa 1997, cz. 2: Warszawa 1996 (*sic!*).
- Onufrzak Z., *Bolesław Weszczak (1910–1977)*, [w:] *Konspiracja i opór społeczny w Polsce 1944–1956. Słownik biograficzny*, t. 1, Kraków–Warszawa–Wrocław 2002 (tam błędna informacja o 2 synach B.W.).
- Rychlik Cz., *Człowieczy egzamin*, mszps w zbiorach autora.
- Skoczyński J., *Neognoza polska*, Kraków 2004.
- Wacyk A., *Jan Stachniuk 1905–1963. Życie i dzieło*, t. 1, mszps. pow. Wrocław 1974, w zbiorach autora.

Aleksandra Kasznik-Christian

PROZELITYZM EWANGELIKAŃSKI WE WSPÓŁCZESNEJ ALGERII

Protestant proselytism in modern Algeria

Abstract: The article presents the little-known problem of contemporary Algeria – Protestant proselytism and its political repercussions. In Algeria, Islam state religion, part of the ideology and politics. Neoprotestancki raises hostility proselytism Muslims because breaks the unity of the country and fueling religious animosities. Authorities believe that Protestants are being used by the United States to the expansion in this region of the world. Protestant movement is a catalyst for ailments of the Algerian state and the aspirations of the public.

key words: Islam, Roman Catholic Church in Algeria, neoprotestantyzm, religious conversions

Status islamu w Algierii

Algieria jest państwem wyznaniowym¹ – islam miał ogromny, historyczny udział w kształtowaniu tożsamości narodowej – w okresie kolonialnym, w czasie wojny wyzwoleniczej w latach 1954–1962 i po niepodległości. Islam uzyskał zatem

¹ Doskonałym omówieniem tego problemu jest artykuł Stéphane Papi, *Islam et droit musulman au Maghreb: une référence centrale, mais d'application limitée*, „L'Année du Maghreb” 2004, no. 1, Dossier: L'espace euro-maghrebin, s. 429–454.

status religii państwa (*din ad-dawla*), stając się integralną częścią jego ideologii i polityki.

W Algierii nastąpiła swoista „konstytucjonalizacja” islamu². Oznacza to rozciągnięcie nad islamem nadzoru władz; kontrola nad religią stała się niezmienną wytyczną w polityce państwa³. Utworzono Ministerstwo Spraw Religijnych i Wakfów oraz specjalny instytut kształcący imamów. Nastąpiła etatyzacja nauczania koranicznego – personel meczetów, członkowie Rady Islamskiej i Seminarium Myśli Islamskiej otrzymali status urzędników państwowych. Państwo stało się w ten sposób jedyną instytucją, która tworzyła normy religijne, długo nie tolerując innych prądów islamskich, wyrosłych obok nurtu oficjalnego. W żadnym jednak wypadku wyznaniowość państwa nie implikowała przystosowania jego instytucji i polityki do ścisłych norm religijnych. Władza nie miała intencji stosowania *szarii*, a ludność również nie uzależniała od niej swojego zachowania.

W niepodległej Algierii aż cztery akty fundamentalne określiły stosunki państwa i islamu: konstytucja z 1963 r. – po raz pierwszy precyzując w art. 4, że „islam jest religią państwa”⁴; Karta algierska z 1964 r., Karta narodowa z 1976 r. oraz konstytucja z 1976⁵. Wszystkie teksty potwierdzały, że „Algieria jest krajem arabo-muzułmańskim”, a masy algierskie są „głęboko wierzące”⁶. W nowej konstytucji z 1989 r.⁷ – pieczętującej zmianę ustroju⁸ – status religii nadal pozostał niezachwiany, ponieważ art. 2 rozdziału I brzmiał: „Islam jest religią państwa”. Konstytucja z 1996 r.⁹ – porządkująca sytuację kraju w okresie wojny domowej z islamistami – nadal w preambule określa Algierię jako kraj islamu, niemniej zakazuje już działalności partii religijnych (art. 42). Islam na podstawie art. 2 konstytucji pozostaje zatem religią państwa i jest stałym wyznacznikiem życia społecznego¹⁰.

² A. Merad, *L’islam religion de l’Etat, comme principe constitutionnel: réflexion sur le cas algérien*, „The Maghreb Review” 1981, Vol. 6, no. 1–2, s. 3.

³ O sytuacji religijnej w niepodległej Algierii zob: L.-W. Deheuvels, *Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue Al-Asala (1971–1981)*, Paris 1991, s. 13–32.

⁴ Konstytucja z 1963 r. – zawieszona po kilku tygodniach – gwarantowała jednak pełną wolność religii, art. 4 brzmiał bowiem: „Islam jest religią państwa. Republika zapewni każdemu poszanowanie poglądów i wierzeń oraz swobodę wykonywania praktyk religijnych”; www.conseilconstitutionnel.dz/Constitution1963_2.htm#Objectifd.

⁵ Art. 2 Konstytucji 1976 r. zastrzegł, że „islam jest religią państwa”; tekst dostępny na stronie: www.conseil-constitutionnel.dz/Constitution1976.htm.

⁶ M. Mohammed Cherif, *La conversion ou l’apostasie entre le système juridique musulman et les lois constitutionnelles dans l’Algérie indépendante*, „Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires”, No special 2011.

⁷ www.conseil-constitutionnel.dz/Constitution1989.htm.

⁸ Konstytucja z 1989 r. wieńczyła transformację ustrojową, ponieważ zarzuciła wszelkie odniesienia do modelu socjalistycznego, wprowadziła pluralizm polityczny oraz pozbawiła armię jej pierwszoplanowej roli w państwie.

⁹ Uzupełniona o poprawki w 2002 r. oraz 2008 r. www.joradp.dz/HFR/Consti.htm.

¹⁰ Już w konstytucji z 1996 r. było zastrzeżenie w art. 178, że nie może ulec rewizji artykuł uznający islam jako religię państwa, www.elmouradia.dz/francais/symbole/textes/constitutions/constitution1996.htm; to samo zastrzeżenie (art. 178) znalazło się w uzupełnionej konstytucji z 2008 r.

W Algierii istnieje obowiązek szkolny, a w działalność pedagogiczną wpisana jest „edukacja islamska” na poziomie podstawowym i gimnazjalnym oraz nauka *szarii* w liceum, zakończona egzaminem na maturze¹¹. W ten sposób to szkoła publiczna wzięła na siebie obowiązek dostarczania podstaw znajomości islamu.

Prawo algierskie zabrania praktyk „sprzecznych z moralnością islamu i wartościami rewolucji listopadowej” (art. 9) oraz rozpowszechniania przekazu religijnego, który głosi nienawiść i nawołuje do użycia siły (art. 42)¹². To na nim opierają się władze, ścigając terrorystyczną Al Kaidę Maghrebu, która powstała na bazie islamistów ukrywających się od czasów wojny domowej. Jednocześnie konstytucja gwarantuje podstawowe wolności, wyszczególniając dodatkowo w art. 36, że „wolność sumienia i wyrażania opinii jest nienaruszalna”. To pozwala właśnie na praktykowanie katolicyzmu minimalnej wspólnoty, która jest w tym kraju.

Status Kościoła katolickiego w Algierii

Algieria jest krajem niemal w 100% muzułmańskim, niemniej – jako pozostałość po kolonialnej obecności Francji – funkcjonuje na jej terenie struktura Kościoła katolickiego¹³. Niegdyś kwitnący¹⁴, Kościół nadal pozostaje zorganizowany w cztery diecezje (Algieru, Konstantyny, Oranu i Laghouat na Saharze), choć obecnie liczy zaledwie garstkę księży i zakonnic.

Kościół katolicki przeszedł metamorfozę – kiedyś kolonialny, liczny, po odzyskaniu samodzielności przez Algierię w 1962 r. znalazł się w sytuacji mniejszości religijnej. Ongiś zasobny w obiekty kultu i środki działania, obecnie doświadcza kruchości swej materialnej egzystencji. A jednak, dzięki poparciu Algierczyków w czasie wojny o niepodległość przez kardynała Duvala¹⁵, wypracował nie tylko poprawne, ale wręcz bardzo dobre stosunki z władzami. Sami

¹¹ www.fr.wikipedia.org/wiki/Charia#Enseignement_de_la_charia.

¹² Konstytucja z 1996 r., rozdział 2. „Rewolucja listopadowa” oznacza w tym przypadku odwołanie się do 1 listopada 1954 r. – dnia wybuchu insurekcji powstańczej, który został uznany w Algierii za symbol rewolucji niepodległościowej.

¹³ Podobnie jak w innych krajach francuskiego niegdyś Maghrebu. O sytuacji Kościoła w Algierii: O. Saaidia, *Le cas algérien, entre continuité historique et changement*, [w:] *Les relations Eglises-Etat en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie XIX^e-XX^e siècles*, ed. P. Delisle, M. Spindler, Karthala 2003, s. 143–153; H. Sansson, *Statut de l'Eglise catholique au Maghreb*, www.aan.mmsch.univ-aix.fr/volumes/1979/1979/Statut-de-l-eglise-catholique-au-Maghreb.pdf.

¹⁴ Istnieje już od 1837 r., daty erekcji pierwszego biskupstwa w Algierze. W Algierii w chwili odzyskania niepodległości wciąż było jeszcze około tysiąca księży i zakonników, których liczba w następnych latach sukcesywnie malała. U początku lat 90. XX w. nikły już Kościół opierał się głównie na kooperantach i pracownikach zagranicznych.

¹⁵ Kierował kościołem obejmując diecezję Algieru w 1954 r. aż do śmierci w 1966 r. Przez zwolenników Algierii francuskiej był nazywany pogardliwie „Mohamed ben Duval”. K. Dirèche, *Mondialisation des espaces néo-évangéliques au Maghreb. Controverses religieuses et débats politiques*, „Méditerranée” 2011, No. 116, s. 61, przyp. 8; M.-Ch. Ray, *Le Cardinal Duval, un homme d'espérance en Algérie*, Paris 1998.

Algierczycy – już w czasach kolonialnych, od przełomu XIX/XX w. – cenili obecność i aktywność chrześcijańską w szkołach, centrach kształcenia, bibliotekach czy szpitalach. Duchowni bowiem w żadnym wypadku nie uprawiali protektoryzmu religijnego. Mimo procesu algerianizacji szkolnictwa – przy milczącej zgodzie władz – księża i zakonnicy nadal prowadzili swoje ośrodki kształcenia i biblioteki, wspierając rozwój języka i kultury arabskiej. Kościół czuje się do tego stopnia zintegrowany ze społeczeństwem, że chce się uważać za Kościół w całym tego słowa znaczeniu algierski¹⁶. Zarówno biskupi, jak i duchowni otrzymali obywatelstwo algierskie. Jeszcze w latach 70. i 80. XX w. niektórzy księża i zakonnice byli zatrudniani w ramach ministerstw (edukacja, zdrowie) i zakładów pracy – nie wspominając o działalności charytatywnej.

Duchowni czuli się i czują nadal solidarni z aspiracjami Algierczyków, niejednokrotnie doświadczając wraz z nimi tragicznych zdarzeń wojny domowej z lat 90. XX w. Wówczas to zostało zabitych dwudziestu księży i zakonników. W 1996 r. ofiarą terroryzmu islamskiego padł biskup Oranu, Pierre Clavrie, który zginął w zamachu wraz ze swoim muzułmańskim kierowcą. Jego pogrzeb, który zgromadził tysiące Algierczyków, był świadectwem szacunku ludności dla katolickiego dostojnika, przyjaciela muzułmanów i orędownika dialogu islamsko-chrześcijańskiego. Jednak w 1996 r. poważnie postawiono sobie pytanie „odejść czy zostać”, a stało się to po porwaniu i zamordowaniu siedmiu mnichów trapiistów z Tibherine, którzy od 1934 r. żyli w życzliwej symbiozie z muzułmanami¹⁷.

Kościół pozostał nadal w Algierii, w 2008 r. niejako symbolicznie rozpoczynając nowy okres w swoich dziejach. Wówczas to – po przejściu na emeryturę arcybiskupa Algieru Henri Tessiera – papież Benedykt XVI mianował jego następcą arabskiego proboszcza z Jordanii, Badera Ghaliba. Arcybiskup Ghalib był pierwszym od 1837 r. biskupem niefrancuskiego pochodzenia – tym samym ostatecznie zostało zerwane dziedzictwo kolonialne. Nowy arcybiskup wpisał się w pełni w linię współpracy z władzami algierskimi¹⁸.

Państwo algierskie uznaje prawa każdej osoby w kraju – Algierczyka czy cudzoziemca – abstrahując od jego przynależności religijnej. Konstytucja z 1976 r. gwarantowała fundamentalne wolności i prawa człowieka, zatem w gestii ministra spraw wewnętrznych leży przyzwoleń na zakładanie stowarzyszeń religijnych i zgoda na posiadanie oraz użytkowanie miejsc kultu i prowadzenie stosownej działalności. Natomiast zadaniem Ministerstwa Spraw Religijnych jest opieka nad przedmiotami i osobami Kościoła – tym sposobem duchowni katolicy otrzymują od państwa comiesięczne wynagrodzenie. Święta kościelne są oficjalnie respektowane dla ludzi wyznania katolickiego. Okazjonalnie człon-

¹⁶ H. Sansson, *Statut de l'Eglise catholique au Maghreb*, www.aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1979/1979/Statut-de-l-eglise-catholique-au-Maghreb.pdf, s. 387–388.

¹⁷ C. Balsami, *Najnowsza historia Kościoła. Katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1878–2005)*, Kraków 2006, s. 126.

¹⁸ Hamid Tahri [wywiad z arcybiskupem Ghalib Baderem], *Algérie est un pays important dans le monde arabe, le symbole du Maghreb*, „El Watan”, 07.12.2008.

kowie Kościoła mają dostęp do mediów. Arcybiskup Algieru zaliczany jest do osób godnych najwyższego szacunku, a od 1972 r. następuje wymiana ambasadorów między Republiką Algierską a Stolicą Apostolską.

Status Kościoła katolickiego w państwie jest specyficzny – uznając jego autonomię wewnętrzną, władze traktują Kościół jako „część” algierskiej rzeczywistości. Nie jest to separacja jak w czasach kolonialnych, ani podporządkowanie, lecz w całym tego słowa znaczeniu integracja. Naturalnie pełnię praw posiada islam, i tylko islam, Kościół jednak ma prawa instytucji uznawanej, choć drugoplanowej – społeczeństwo zasadza się bowiem na unikonfesjonalizmie islamskim. Gdy kiedyś zadano pytanie prezydentowi Houari Boumediène’owi czy, nie warto byłoby zawrzeć układ z Watykanem, aby sprecyzować sytuację i warunki działalności Kościoła w Algierii, prezydent odpowiedział „po cóż porozumienie? Kościół katolicki, tutaj, jest pod ochroną państwa, i to wystarczy”¹⁹.

Neoprotestantyzm w Algierii

W XX w. dwa główne nurty chrześcijaństwa – katolicyzm i wspólnoty protestanckie – wzmocniły swoją spójność, każdy w swoim obrębie, jednocześnie unifikując chrześcijaństwo na szczeblu globalnym. W połowie wieku narodziła się bowiem Światowa Rada Kościołów i rozpowszechnił się ruch ekumeniczny. Przez wiele stuleci katolicyzm był światem bardziej przyciągającym aniżeli protestantyzm, lecz XX wiek zmienił ten obraz na korzyść wspólnot protestanckich. Ekumeniczny dialog staje się coraz bardziej trudny, ponieważ obydwie strony – niezależnie od różnic teologicznych – aby dostosować się do nowoczesności, przyjęły odmienne sposoby działania.

Choć oficjalny protestantyzm jest dotknięty kryzysem, to jednak ruch zielonoświątkowy czy neoprotestantyzm – inaczej ruchy ewangelikańskie²⁰ – rozkwitają w niezwykłym tempie. Ruchy te są silnie zaangażowane w działalność misyjną, którą w większości koncentrują w Stanach Zjednoczonych i na południowej półkuli²¹. W przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, który dąży do ekumenizmu, ewangelikanie i zielonoświątkowcy podążają w kierunku zróżnicowanych wspólnot chrześcijańskich, nie komunikują się między sobą, a nawet pozostają w opozycji²².

¹⁹ H. Sanson, *Statut de l'Eglise catholique au Maghreb*, www.aan.mms.h.univ-aix.fr/volumes/1979/1979/Statut-de-l-eglise-catholique-au-Maghreb.pdf, s. 388.

²⁰ Terminem tym obejmuje – w sposób bardzo upraszczający – nowe wspólnoty kościelne, powstałe w wyniku rozbieżności w głównym nurcie protestanckim, szczególnie anglosaskim. Bardzo zróżnicowany świat ewangelikański dzieli praktyki religijne oraz interpretacje dogmatyczne. Mieszczą się w nim tak różne wspólnoty, jak kwakrzy, zielonoświątkowcy, metodyści, adwentyści, anabaptyści, mormoni, świadkowie Jehowy.

²¹ C. Balsami, *Najnowsza historia Kościoła...* s. 7, 21–22.

²² *Ibidem*, s. 26.

W ostatnich latach ich zapał misyjny rozlewa się po krajach arabskich, zatem i po Maghrebie, a w nim szczególnie dotyka Algierię. W ten sposób neowangelicy wkraczają na teren, gdzie Kościół katolicki jest już uznanym nurtem chrześcijańskim, w dodatku niebudzącym zastrzeżeń państwa. Natomiast oni, ze swym prozelityzmem, początkowo byli niemile widzianymi intruzami, a w końcu stali się kartą rozgrywaną politycznie wewnątrz Algierii i w stosunkach z zagranicą.

Sam protestantyzm nie był odłamek religijnym nieznanym w Algierii. W okresie kolonialnym pojawił się w tym samym czasie, co Kościół katolicki²³, lecz nigdy nie osiągnął znacznego rozwoju²⁴. Po separacji państwa i Kościołów we Francji w 1905 r., przez pewien czas istniał w formie dwu, niezależnych Kościołów – luterńskiego, związanego z synodem w Paryżu i Ewangelickiego Kościoła Reformowanego. Zjednoczenie nastąpiło w 1938 r. i odtąd Kościół protestancki w Algierii stał się 16 okręgiem Francuskiego Kościoła Reformowanego. W okresie rozkwitu (lata 60.) zrzeszał zaledwie kilka tysięcy wyznawców – Francuzów i Szwajcarów z pochodzenia, urodzonych w większości w kolonii. Ten europejski *par excellence* Kościół koncentrował się głównie w Algierze i Oranie, nie podejmując prawie pracy misyjnej²⁵.

Misje protestanckie stały się domeną cudzoziemców – Anglików²⁶. W 1909 r. rozpoczął działalność Kościół metodystów – zarówno wśród Europejczyków, jak i muzułmanów. Metodyści byli bardzo aktywni na polu szkolnym, wychowawczym i pomocy medycznej, angażując niemałe środki finansowe przeznaczane na działalność społeczną. W żadnym jednak wypadku nie można jej przyrównać do fenomenu ostatniego dziesięciolecia, w którym ruchy ewangelikańskie uczyniły z Maghrebu ziemię misyjną. Mnożą się konwersje, rosną siatki kaznodziejów, tworzą się lokalni liderzy religijni i pojawiają nowe miejsca kultu. W samej Algierii, porównując ją z sąsiednim Marokiem, publicznie odzywają się rewindykacje wolnościowe – żądanie swobody praktyk religijnych i przestrzegania wolności sumienia. Ich prozelityzm zaskakuje w porównaniu z pasywną obecnością historycznych Kościołów w środowisku muzułmańskim – katolickiego i francuskiego protestanckiego – wymuszoną na nich jeszcze przez Paryż w czasach kolonialnych. Gorączka misyjna i konwersje doprowadziły w końcu w Algierii do publicznych debat (2004 i 2008) na temat istoty obywatelstwa

²³ Kościół ten został oficjalnie został uznany w kolonii ordonansem królewskim z 1839 r. G. Tartar, *L'Eglise protestante en Algérie Française (1830–1832)*, PNH 1992, 28 septembre, www.alger-roi.fr/Alger/religion/pages_liees/eglise_protestante_pn28.htm.

²⁴ Z. Ait Abdemalek, *Protestants en Algérie. Le protestantisme et son action missionnaire en Algérie aux XIX^e et XX^e siècles*, Editions Olivétan 2004.

²⁵ G. Tartar, *op. cit.*

²⁶ *Ibidem*.

i różnorodności religijnej. W ferworze polemik po raz pierwszy postawiono pytanie o niemuzułmańską, algierską tożsamość obywatelską²⁷.

W ruchu misyjnym nadal celują cudzoziemcy. Zawitali już w latach 70. i 80. ubiegłego wieku. W ramach współpracy Algierii z krajami frankofońskimi, wśród techników, inżynierów i lekarzy pojawiali się niekiedy protestanccy misjonarze. Działali bardzo dyskretnie, a nieliczni konwertyci otrzymali dobre przygotowanie teologiczne, pozostając w związku z francuskimi Kościołami protestanckimi. Przypuszczalnie – już jako pastory – dali początek płynnym, mikroskopijnym wspólnotom lokalnym²⁸. W ostatnich latach są to przede wszystkim amerykańscy misjonarze, wspierani przez Stany Zjednoczone, którzy wyróżniają się gorliwą działalnością²⁹. Waszyngton podejmuje z Algierią rozmowy na temat wolności religijnych w kontekście swojej polityki globalnej i promocji praw człowieka. I ten właśnie fakt – niezależnie od samej irytacji, jaką wzbudza w kraju muzułmańskim prozelityzm chrześcijański – przenosi problem na arenę międzynarodową. Urzędnicy ambasady i Departamentu Stanu dają do zrozumienia, jak bardzo są zainteresowani rejestracją chrześcijańskich stowarzyszeń religijnych i jak niepokoją ich przeszkody w otrzymaniu wizy przez misjonarzy. Rząd Stanów Zjednoczonych nawet porusza kwestie wolności wyznania z przedstawicielami algierskich partii religijnych i członkami społeczeństwa³⁰.

Tak naprawdę liczba chrześcijan w Algierii trudna jest do określenia ze względu na znaczne różnice w podawanych informacjach. W kraju niemal w 100% muzułmańskim, nie ma oficjalnych statystyk, które dotyczyłyby konwersji religijnych. Nieoficjalnie podaje się liczbę od 12 tys. do 50 tys. chrześcijan i Żydów. W okresie wojny domowej w latach 90. XX w., chrześcijanie koncentrowali się ze względów bezpieczeństwa głównie w wielkich miastach, takich jak Algier, Annaba i Oran. Z poufnych informacji wynika, że wśród wspólnot chrześcijańskich najliczniejsi są ewangelikanie – a wśród nich adwentyści dnia siódmego. Większość przebywa w Kabylii – i jak utrzymują media, stowarzyszenia pozarządowe (ONG) oraz zainteresowane Kościoły, są to obywatele algierscy, a nie cudzoziemcy. Następni w kolejności sytuują się metodyści oraz inne, luźne grupy protestanckie. Katolicy stanowią najmniej liczną grupę. Znaczną liczbę stanowią chrześcijanie pochodzenia zagranicznego – studenci i nielegalni

²⁷ K. Dirèche, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte*, „L'Année du Maghreb” 2009, No. V, s. 275–284; eadem, *Mondialisation des espaces néo-évangéliques au Maghreb. Controverses religieuses et débats politiques*, „Méditerranée” 2011, No. 116, s. 59.

²⁸ Eadem, *Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 2009, No. 5, s. 1152.

²⁹ Y. Lacoste, *Les évangéliques à l'assaut du monde*, „Herodote” 2005, No. 119, s. 5–8.

³⁰ ALGERIE. *La constitution prévoit la liberté de croyance*, www.state.gov/documents/organization/132781.pdf.

imigranci z Afryki subsaharyjskiej, którzy marzą o wydostaniu się do Europy. Mówi się także o obecności 1 tys. do 1.500 chrześcijan z Egiptu³¹.

Problemem dla Algierii – jej establishmentu świeckiego i religijnego – stają się przede wszystkim konwersje w Kabylii. Budzą niepokój ze względu na specyficzną sytuację regionu. Kabylia – berberofoński, górzysty obszar na północy Algierii – w mediach i odczuciach społecznych jest uznawana za teren szczególnie podatny na chrześcijańską pracę misyjną. Zrozumienie zjawiska wymaga sięgnięcia do czynników wykraczających poza potrzebę li tylko osobistego przeżywania wiary. Chodzi o demonstrowanie i obronę tożsamości berberyjskiej, narosłe i nierozwiązane kwestie ekonomiczne, brak pomysłu na miejsce i rolę Kabylii w państwie – słowem, intensywnie przeżywane frustracje i nawyk ideologicznego wykorzystywania historii, nawet bardzo odległej³².

W ten sposób problem konwersji stał się sprawą polityczną³³. Przesadnie rozdmuchane szacunki *à propos* chrześcijan w regionie Tizi-Ouzu, stolicy Kabylii, wywołały w 2004 r. poruszenie opinii publicznej i bezprecedensowe polemiki w prasie oraz reakcję władz. Minister spraw religijnych właśnie prasę winił o przesadzone wiadomości³⁴, a przewodniczący Stowarzyszenia Ulemów Algierskich, Abderahmane Chiban, stawiał sprawę jasno: „Nowi krzyżowcy próbują wszelkimi środkami chrystianizować Algierię. Meczet, media i instytucje państwa muszą się temu przeciwstawić”³⁵.

U podstaw niepokoju leżały wystąpienia na sesji naukowej zorganizowanej w Uniwersytecie Islamskim w Konstantynie. Jeden z badaczy przedstawił dane, nieznanego pochodzenia, wedle których w Tizi-Ouzou istnieje 15 Kościołów chrześcijańskich i prawie 31% mieszkańców ponad milionowego regionu uczestniczy w sprawowaniu kultu, a spośród nich aż 74% robi to w nadziei na pomoc finansową³⁶. Inny stwierdzał, że „to, co dzieje się Kabylii, nie jest niczym innym jak punktem wyjścia do kampanii, która mierzy w cały kraj”. Jeszcze inny powoływał się na „globalizację religijną w mass mediach [...] znanych powszechnie z forsownej ewangelizacji”, które „przyczyniają się do jej mesjanistycznego pochodzenia przez nasz kraj”³⁷.

³¹ *Ibidem*. W 2009 r. Mustafa Krim, przewodniczący algierskiego Kościoła protestanckiego, ocenił liczbę chrześcijan na ponad czterdzieści tysięcy: 30 tys. protestantów i około 11 tys. katolików – obecnych w Kabylii, Algierze, Oranie, departamencie konstantyńskim i okolicach Djelfy, na przedpolu Sahary. N. Boussaha, *Les chrétiens d'Algérie réclament l'abrogation de la loi de 2006*, „El Watan”, 25.12.2009.

³² K. Dirèche, *Dolorisme religieux...*, s. 1137–1162.

³³ Bez trudu można było do niedawna śledzić przegląd informacji na temat chrześcijan w Algierii na portalu www.collectifalgerie.free.fr/fr. Archiwa sięgały 2006 r., a portal zamieszczał – prócz bieżących omówień – szeroki przegląd prasy, algierskiej i zagranicznej. Niestety, od grudnia 2012 r. jest niedostępny.

³⁴ A. Benchabane, *Polémique autour de l'évangélisation*, „El Watan”, 13.12.2004.

³⁵ *Les nouveaux chrétiens de Kabylie*, „Le Figaro”, 24.05.2006, [za:] K. Dirèche, *Dolorisme religieux...*, s. 1138, przyp. 6.

³⁶ *Ibidem*, s. 1138.

³⁷ S. Lounès, *Evangélisation en Kabylie*, „El Watan”, 26.07.2004.

Kabylia znalazła się na celowniku, pomimo że w innych departamentach także można było znaleźć protestantów. Jest niejako podwójnie obciążona – nieodległą przeszłością kolonialną i chrześcijańską starożytnością imperium rzymskiego. Każda z nich jest wykorzystywana we własnych celach przez inne środowiska – przez muzułmańskich arabofonów niechętnych Berberom i przez ewangelikańskich Algierczyków. W czasach francuskich pod koniec XIX w., w wyniku kontaktu z placówkami misyjnymi *Pères Blancs* kardynała Lavigérie'ego, powstało nieznaczne chrześcijaństwo „tubylcze”. Było to zaledwie kilka tysięcy berberyjskich katolików, ludzi ubogich, pozyskanych działalnością charytatywną, którzy żyli w wyobcowaniu, rozdarci między świadomością kabylską a przynależnością do francuskiego Kościoła kolonialnego³⁸. Jednak obecnie, w sytuacji zaostrzonych rewindykacji berberyjskich, ożywa zarzut nieszczerości wyznawanego islamu przez mieszkańców regionu w ogóle. W środowiskach religijnych następuje stygmatyzacja Kabyliei, która muzułmanów kłuje w oczy³⁹. Same polemiki wokół konwersji są odbierane jako fakt żenujący i obciążający, dlatego minister spraw religijnych i jego wydział w wilajii Tizi-Ouzou tłumaczyli się ze stanu kabylskiego islamu, przytaczając imponujące cyfry – 500 meczetów, 400 stowarzyszeń religijnych, 18 zawiji⁴⁰. Wszystko po to, aby wykazać przywiązanie Kabylów do islamu.

Tymczasem ewangelikanie są dumni z chrześcijańskiej Numidii, rzymskiej prowincji, która pokrywała się z dzisiejszą, śródziemnomorską Algierią. I odwołują się do tego starożytnego, berberyjskiego Kościoła afrykańskiego świętych męczenników, Cypriana i Tertuliana, oraz Ojca Kościoła św. Augustyna. Łączą swoją berberyjską i chrześcijańską tożsamość, upolityczniając tym samym prozelityzm religijny – „Berberzy i chrześcijanie, oto kim byliśmy przed nadejściem arabów i islamu”; „Wszyscy byliśmy chrześcijanami, to była religia naszych przodków. Nasza konwersja oznacza, że powracamy do tego, kim byliśmy”; „Jesteśmy byliśmy chrześcijanami i to, co czynimy, to odzyskujemy naszą pierwotną religię”⁴¹.

Ewangelikanie robią te same odwołania, które robił niegdyś kolonialny Kościół, marzący o rechrystianizacji Kabyliei. We władzach wzbudza to silne resentmenty, ponieważ w chrześcijaństwie widzą nie tylko odmienną religię niechętną islamowi, ale i czynnik rozbijający spójność narodową.

Kiedy w 2008 r. z Algerii został wydalony pastor Hugh Johnson, amerykański metodysta i długoletni przewodniczący Algierskiego Kościoła Protestantckiego (do 2007 r.), wówczas minister spraw religijnych, Bouabdellah Ghlamallah, oświadczył, że to minister spraw wewnętrznych zdecydował o tym fakcie i że „to

³⁸ K. Dirèche-Slimani, *Chrétiens de Kabylie. 1873–1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Saint Denis 2004.

³⁹ M. Fayçal, *Évangélisation en Kabylie*, „El Watan”, 20.11.2004.

⁴⁰ K. Dirèche, *Dolorisme religieux...*, s. 1149, przyp. 50.

⁴¹ *Ibidem*, s. 1147–1148.

wydalenie wiąże się z bezpieczeństwem państwa”. Dodał wprawdzie, że „islam nie jest w niebezpieczeństwie w Kabylia”, ale jednocześnie dorzucił kilka uwag wiele mówiących o lęku władz przed konwersją. Kabylia jest regionem, gdzie ewangelizatorzy działają publicznie, gdy tymczasem w innych częściach kraju robią to w ukryciu. Ewangelizacja w większości jest prowadzona przez samych Algierczyków, w przeciwieństwie do wcześniejszego okresu, kiedy była domeną Amerykanów, Szwajcarów, Francuzów. Ewangelizatorami są teraz obywatele algierscy, to znaczy, że cudzoziemcom udało się już wykształcić rodzimych kaznodziejów. Minister, nie podejmując problemu przyczyn konwersji – „nie można przeszkadzać ludziom zmieniać religii” – przestrzegał niedwuznacznie przed tym faktem: „Państwo gwarantuje wolność kultu, lecz ludzie, którzy zmieniają religię, powinni wiedzieć dlaczego to robią”. „Mówimy konwertytom, że Algieria jest na celowniku ewangelizatorów. Przede wszystkim interes narodowy musi brać górę. Najważniejsze to chronić naszą ojczyznę”⁴².

Groźba konwersji jest analizowana nie przez pryzmat wojny religijnej, lecz doświadczeń kolonializmu, rozwijanego wówczas „mitu kabylijskiego”, który miał dowodzić różnic między berberyjskimi i arabskimi Algierczykami⁴³. Zostało to *expressis verbis* sformułowane podczas konferencji Wysokiego Komitetu Islamskiego w marcu 2009 r., kiedy za jedynych, którzy korzystają na prozelityzmie ewangelizacyjnym uznano „autonomistów”, czyli zwolenników wydzielania Kabylia w odrębny region⁴⁴.

W istocie, kontekst konwersji – historyczny, geograficzny, kulturowy, polityczny – czyni z Kabylia uprzywilejowany region misyjny. Na antyczne korzenie chrześcijańskie – za fantasmagorie uznawane w innych regionach – nakładają się odwieczne tradycje autonomii, duszone skutecznie, i bardzo silne ruchy kontestacji społecznej z ostatnich lat, które zaowocowały samorządowym ruchem *arch*⁴⁵. Na dodatek sam islam wzbudza wśród konwertytów złe skojarzenia. Średniowieczna islamizacja Maghrebu jawi im się jako inwazja i okupacja. Opisy najazdu arabskich plemion Banu Hilal w XI w. roją się od gwałtów i barbarzyństwa, które miały na celu wytepienie starożytnego chrześcijaństwa. Na tamte okrucieństwa, przypisywane islamowi, nakładają się doświadczenia krwawego terroru islamistów z okresu wojny domowej w latach 90. Temu towarzyszą wiadomości o prześladowaniach chrześcijan w krajach muzułmańskich – w Pakistanie, Iranie, Nigerii – które znaleźć można w internecie, na portalach ewangelikańskich. Islam kojarzy się z fanatyzmem religijnym i opresjami politycznymi – „Różnica

⁴² *Expulsion de l'ancien président de l'église protestante d'Algérie Ghlamallah évoque 'la sécurité de l'Etat'*, „Quotidien d'Oran”, 31.03.2008, www.collectifalgerie.free.fr/fr/?p=161#more-161.

⁴³ L. Babes, *La force d'un mythe*, „El Watan”, 17.10.2004.

⁴⁴ Az. M., *Conférence au HCI de Mohamed Arezki Ferrad, L'évangélisation de la Kabylie profite aux autonomistes*, „El Watan”, 02.03.2009.

⁴⁵ K. Dirèche-Slimani, *Le mouvement des arch en Algérie: pour une alternative démocratique autonome?*, „Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée” 2006, No. 11, s. 183–196.

między islamem i chrześcijaństwem jest taka, że to drugie akceptuje mnie w mojej wolności berberyjskiej i rozumie i kocha mój język⁴⁶. W imaginacji niektórych wytworzył się niebezpieczny syndrom przygniatającego imperializmu arabo-muzułmańskiego, kojarzonego z poczynaniami algierskich władz⁴⁷.

Głos konwertytów łączył się zatem z głosami innych muzułmańskich obywateli, którzy dają upust swojej dezaprobatie i rewindykacjom społeczno-politycznym. Mieszają się w nich oskarżenia pod adresem autorytaryzmu władz, zinstytucjonalizowanego, państwowego islamu, ostry sprzeciw wobec represji policyjnych, gwałtów terrorystów wciąż obecnych, zarzuty braku elementarnej wolności i demokracji w Algierii⁴⁸. Rozdarcia społeczne, niepewność i lęk przed przyszłością – w przypadku Kabylii własna, zraniona tożsamość – są dobrym gruntem dla prozelityzmu. We wspólnotach ewangelikańskich można odnaleźć pociechę i oparcie, tolerancję i jedność, wiarę w zbawienie i osiągnięcie spokoju. „Gdzie jest Mesjasz, tam znajduje się pokój” – tak w prosty sposób ujęła to starsza gospodyni domowa⁴⁹. Konwersje dlatego powodują tyle emocji w Algierii – wśród polityków, teologów, legislatorów i w prasie – ponieważ odwołują się do zawiedzionych nadziei. Można je potraktować jako widomy objaw rozdzwisku – wciąż narastającego – pomiędzy oczekiwaniami społecznymi a polityką władz⁵⁰. W dodatku w Kabylii zostały zaszczerpione na politycznym i etnicznym zaangażowaniu, które mają swoją długą historię. Jednocześnie Kabylia to ciekawy region z pewną tradycją laicyzmu, odziedziczoną po kolonialnej Francji, którą po niepodległości przyjęli „berberyści”. Od pewnego czasu wydaje się wygasać i krytyka religii pozostaje domeną prywatnych dyskusji, a nie debat publicznych. Krwawe represje wymierzone w ruch kabylski z lat 2001–2002⁵¹ przyczyniły się do chwilowej demobilizacji i depolityzacji młodzieży. W zamian, rozczarowanie pchnęło ją ku praktykom religijnym.

⁴⁶ Wypowiedź na forum www.elkechfa.com, cytowana przez S. Lounès, *Évangélisation en Kabylie*, „El Watan”, 26.07.2004.

⁴⁷ A. Nat Zikki, *Évangélisation en Kabylie. Une prétendu menace*, „El Watan”, 04.08.2004.

⁴⁸ K. Dirèche, *Dolorisme religieux...*, s. 1159. Równolegle występuje ciekawe zjawisko aktywności misjonarskiej muzułmanów w postaci ruchów tablighi, salafitów i wahabitów, krytycznych wobec rzeczywistości algierskiej. Ten sam rygoryzm moralny, to samo zaangażowanie indywidualne i stawianie Boga w centrum wszelkich odniesień – jako alternatywa w skutecznej walce przeciwko zepsutemu światu. Z tą różnicą, że chodzi o kwestionowanie oficjalnego islamu państwowego i reislamizację społeczeństwa, czyli powrót do prawdziwych wartości purytańskiej kultury przodków. Podobna jest walka z ateizmem i korupcją zdegenerowanego ustroju.

⁴⁹ K. Dirèche, *Dolorisme religieux...*, s. 1161.

⁵⁰ Oto analiza dokonana w 2004 r.: „De nombreux témoignages de conversion tournent autour de cette quête de paix, de tolérance, d'identité, de retour aux sources. Mais aussi une façon de s'opposer au pouvoir, de se rapprocher des Européens, d'émigrer vers l'Occident judéo-chrétien, d'épouser un(e) chrétien(ne), de réussir sa vie... et surtout cette volonté de rompre avec la communauté arabo-islamique dans laquelle le Kabyle en crise existentielle permanente ne se reconnaît plus”. S. Lounès, *Évangélisation en Kabylie*, „El Watan”, 26.07.2004.

⁵¹ Była to tzw. Czarna wiosna – w wyniku gwałtownych rozruchów i starć z wojskiem w Kabylii między kwietniem 2001 a kwietniem 2002 r. zginęło 126 osób, a rannych zostało ponad 5 tys.

Konwersje protestanckie wpisują się w nie, choć to tylko marginalne zjawisko, ponieważ większość zwróciła się ku islamowi⁵².

Wśród establishmentu mnożą się lęki, ponieważ konwersje – „zgubne zjawisko” – są silnie zakotwiczone w globalnym protestantyzmie i, jak się sądzi, pożytkowane przez niego do celów politycznych⁵³. Dzieje się to w momencie, gdy Algieria jest pogrążona w kryzysie – „ruch ewangeliczny przyspieszył gwałtownie, osiągnął zadziwiającą ekspansję z powodów, które można uważać za endogenne, związane z hipokryzją tych, którzy rządzą w imię islamu, z całym złem życia, z przemocą, nędzą, a nawet z tym ogromem tragedii, która okryła kraj żałobą podczas wydarzeń czerwonego dziesięciolecia”⁵⁴. Nade wszystko dzienniki arabofońskie, takie jak „Echourouk”, „El Khabar”, uczyniły z ewangelizacji nośny temat. Przez wiele miesięcy ich artykuły, oparte na wątpliwych źródłach i wyrafinowanych „reportażach”, przesadzały rozmiary chrystianizacji, tworząc obraz zagrożenia Algierii⁵⁵.

Jedność i niepodzielność państwa stały się dominującym argumentem wyśuwany w dyskusjach o konwersjach. Według oponentów, misjonarze marzą o uczynieniu z Kabylii nowego, wielowyznaniowego Libanu, z otwartą perspektywą na konflikt. Prozelityzm ewangelikański jest równolegle rozwijany wśród Berberów z południa, Tuaregów z Sahary algierskiej, malijskiej i nigeryjskiej. Jednym się marzy autonomiczna Kabylia, a innym powstanie Tuaregów, aby renegocjować układy z Evian i wyrwać przebogatą Saharę z rąk algierskich.

Algieria jest krajem zbyt pięknym, zbyt bogatym, zbyt dobrze położonym. Ma wszystkie środki, aby nie tylko stać się, lecz być regionalnym mocarstwem w basenie Morza Śródziemnego, w Afryce saharyjskiej i Sahelu.

Za ewangelizacją stoją Stany Zjednoczone i manipulując uczuciami religijnymi, budują „nową amerykańską politykę kolonialną”⁵⁶. W Kabylii ewangelikanie stworzyli strukturę, którą zwieńcza islamo- i arabofobiczny dyskurs o rzadkiej zjadliwości. Przyciągnęli nim do siebie część młodzieży berberofońskiej, odbierającej politykę arabizacji jako agresję wymierzoną w ich tożsamość. Portale internetowe, pod przykrywką rewindykacji kulturowych, otwarcie atakują islam, z intencją zasiania niezgody wśród Algierczyków. Chodzi o wykopanie przepaści między berbero i arabofonami, a być może o popchniecie muzułmań-

⁵² Y. Plantade, *Laïcité et atheisme en Kabylie: mythes et ambiguïté*, „Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient” 2007, Vol. 2, No. 1.

⁵³ *La poussée évangélique. De notre envoyée special*, „La vie”, No. 3282, www.lavie.fr/archives/2008/07/24/algérie-la-poussee-evangelique,9430703.php.

⁵⁴ „Czerwonym dziesięcioleciem” określa się potocznie lata wojny domowej 1990–2000. D. Benchenouf, *La face cache du prosélytisme évangélique en Algérie*, 02.09.2007, www.esperal2003.blogspot.com [przedruk z:] www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/proselytisme_evangelique.htm.

⁵⁵ L. Benchiba, *L'Algérie et la diversion évangéliste*, „Afkar/Idées”, automne 2008, www.afkar-ideas.com/wp-content/uploads/files/3-19-24-fr.pdf.

⁵⁶ S. Lounès, *Evangélisation en Kabylie*, „El Watan”, 26.07.2004.

skich ekstremistów do najgorszego – w domyśle czai się więc ponowna groźba islamskiego terroru. Przy okazji przypominano, że mowa nienawiści wobec świata arabskiego i muzułmańskiego jest częścią amerykańskiej ideologii ewangelicznej i chrześcijańskiego syjonizmu, które pospołu wspierają Izrael. Właśnie w Kabylii, i w mniejszym stopniu na Saharze, obydwa te ruchy religijne inwestują najwięcej środków i wysiłku⁵⁷.

Widać w tym dyskursie i kompleks młodego państwa, i obawę przed niestabilnością polityczną – kiedyś kolonializm francuski, teraz kolonialna strategia amerykańska, a przy tym wszystkim własne ambicje mocarstwowe na okalną skalę. Niemniej jest faktem, że ruch ewangelikański był wspierany przez Waszyngton w czasie kadencji G.W. Busha, który po zamachu terrorystycznym z 11 września 2001 r. diabolizował świat islamu i zaangażował Stany Zjednoczone w przemodelowanie Środkowego Wschodu. Działały stacje radiowe i telewizyjne przez satelitę Eutelsat Hotbird 3, wspierane przez Kongres i CIA. Emitowały programy na kraje arabskie radio El Mahabba, CNN-Channel North Africa, Arabvision, Life-TV, Miracle Channel, nie licząc amerykańskiej propagandy w arabskojęzycznej Al Hurra. Ewangelikańskiej agitacji służyły przy okazji programy rozwoju internetu, w które był zaangażowany także amerykański Departament Stanu⁵⁸.

W Algierii szeroko były nagłaśniane niegodne i godzące w honor metody ewangelizacji. W zamian za chrzest – obietnica wizy do Europy, Kanady, Australii czy Stanów Zjednoczonych, pomoc w znalezieniu pracy i mieszkania, wreszcie dla zainteresowanych utrzymanie podczas studiów za granicą. Metodyści mieli zwyczaj krążenia – i wyławiania przychylnie nastawionych do nich osób – w terenie uznanym za sprzyjający misyjnej ofensywie. W Oranie na przykład od świtu ustawiali się w kolejkach do konsulatów Francji i Hiszpanii. Tutaj zjawiali się przybysze z całej zachodniej Algierii, z terenów najbardziej dotkniętych bezrobociem. Misjonarze pojawiali się też w środowisku kobiet odrzuconych przez lokalną społeczność ze względów obyczajowych, wśród samotnych matek, które – nad czym ubolewano – dzięki ich pomocy opuszczały kraj, aby zacząć nowe życie. Jedną z metod przyciągnięcia do siebie miała być pomoc w nauce słabszym licealistom, których czekało podejście do matury. Wahania związane z podjęciem decyzji chrztu były rozpraszane propozycjami spędzenia wakacji w Europie, szczególnie we Francji. Tutaj, w specjalnych zgrupowaniach biblijnych, w klimacie serdeczności, były podejmowane decyzje przystąpienia do wspólnoty chrześcijańskiej⁵⁹.

Wiele obaw i nieskrywanej irytacji wzbudzała dobrze rozwinięta dystrybucja materiałów religijnych. Rzadka jeszcze w latach 90., w ostatniej dekadzie

⁵⁷ D. Benchenouf, *op. cit.*

⁵⁸ Ch. Saint-Prost, *La secte évangéliste et le jeu des Etats-Unis dans le monde arabe (octobre 2005)*, www.etude-geopolitiques.com/article7.asp.

⁵⁹ D. Benchenouf, *op. cit.*

– jak uważano – zalewa Algierię w milionach egzemplarzy. Są to teksty Biblii w języku francuskim, w tłumaczeniach na arabski i berberyjski, różnego rodzaju pisma, bogato ilustrowane, na temat życia Jezusa i apostołów oraz tematycznie podobne płyty CD i DVD. Drobną część tej literatury pochodzi nawet z algierskich zakładów rzemieślniczych, pomimo obowiązujących obostrzeń. Ale pozostała dokumentacja – szczególnie Biblie w wersji arabskiej i berberyjskiej – jest dostarczana do portów algierskich z Europy i to całymi kontenerami. Podobnie rzecz ma się na lotniskach, skąd również towar rozchodzi się po kraju. W tym wypadku podejrzenia padały na ambasadę amerykańską, posądzaną o posługiwanie się „walizką dyplomatyczną”, aby przemyścić zabronione materiały⁶⁰.

Konwersje są faktem, lecz nie jest to specyfika algierska⁶¹. Zdarzają się w Maroku czy Tunezji, jednak tam nie są publicznie znane, ponieważ państwa poczynają sobie w sposób bardziej represyjny aniżeli w Algierii. Prozelityzm chrześcijański wpisuje się w globalną ofensywę misyjną, którą prowadzą dwa odłamy neoprotestantów amerykańskich. Ewangelikański, zwany *revivaliste*, który pojawił się już wiek temu w ramach Kościoła metodystów i odłam zielonoświątkowców, którzy siebie nazywają *born again Christians*. Algierscy konwertyci niechętnie rozmawiają o swojej przynależności do takiego lub innego Kościoła. Mówią o sobie, że są po prostu chrześcijanami, wiernymi przesłaniu pierwotnego Kościoła, w Biblii tylko upatrując źródła swojej wiary. Podkreślają indywidualny charakter własnych konwersji, które są wynikiem nagłego, duchowego oświecenia⁶². To efekt „kuli śniegowej” czyni z ich wspólnot widoczne zjawisko społeczne, tworząc – w drodze zjednoczenia w 1972 r. – Algierski Kościół Protestancki (EPA). Ostatnie lata poszerzyły wydatnie szeregi Kościoła, tworząc z EPA federację trzydziestu paru wspólnot. I co najważniejsze – na jego czele stoi Mustafa Krim, algierski pastor ewangelikański z Beżaj⁶³. To „unarodowienie” Kościoła wzbudza największe obawy, bowiem odmiennność religijna przestała być domeną obcych i przez to akceptowaną, a stała się udziałem swoich, obywateli algierskich. A to już nie jest łatwe do przyjęcia. Dopóki Kościoły skupiały cudzoziemców żyjących w Algierii – przypadek Kościoła katolickiego – nie prowokowały żadnej reakcji. Pastora metodystów Hugh Jonsona – rezydenta od 1963 r. – można było zawsze odesłać z kraju, nie odnawiając wizy albo usuwając go wręcz bez umotywowania. Tymczasem EPA jest Kościołem, który skupia algierskich wyznawców, w dodatku kierowanym przez jednego z nich. Nie można zatem rozwiązać problemu przez wyrzucenie z kraju własnych obywateli – stąd temat „wilka w owczarni”, wprowadzonego za cudze pieniądze.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ S. Guemriche, *Le Christ s'est arrêté à Tizi-Ouzou. Enquête sur les conversion en terre d'islam*, Paris 2011.

⁶² K. Dirèche, *Dolorisme religieux...*, s. 1151, 1153.

⁶³ A. Guion, *Enquête. Algérie: la poussée évangélique*, 24.07.2008, www.lavie.fr/actualite/monde/algerie-la-poussee-evangelique-24-07-2008-24963_5.php.

Nawet kilkadziesiąt tysięcy chrześcijan – jeśli przyjąć najbardziej przesadzone wyliczenia – nie zmieni faktu, że w trzydziestosześcioletnim kraju muzułmańskim stanowią oni zjawisko marginalne. A jednak władze algierskie, które na ogół dbały o swój wizerunek za granicą, dopuszczały do kampanii anty-chrześcijańskiej, sprzecznej z wolnością sumienia – deklarowaną w konstytucji na równi z uznaniem islamu religią państwa. Tradycyjny establishment religijny postawił się na czele obrońców państwowego islamu i zaciekle zwalczał prozelityzm, szukając nawet sojusznika w mistycznym marabutyzmie, do niedawna zwalczanym⁶⁴. Na czas nasilonych polemik przypadła promulgacja ustawy z 2006 r., która regulowała sprawowanie kultu niemuzułmańskiego – w istocie okazując się dla niego największym utrudnieniem.

Zachowanie władz pozostaje w związku z realiami algierskimi po wojnie domowej lat 90. XX w.⁶⁵ Obnaża napięcia w społeczeństwie i niepokoje, które nawiedzają reżim. Wojna domowa z islamistami kładzie się do dziś traumą, a ogrom cierpień doprowadził do głębokiej transformacji indywidualnych zachowań. Muzułmanie algierscy byli wstrząśnięci latami gwałtów dokonywanych w imię islamu. To przewartościowało ich świat, prowadząc do nowych poszukiwań w sferze religijnej. Przede wszystkim odrzucono tak bolesny dla społeczeństwa dryf w kierunku radykalnego islamizmu, który pchnął część wiernych na drogę terroru, niczego nie rozwiązując. Nastąpił okres odrodzenia zawiji marabuckich – swojskiego i tradycyjnego mistycyzmu – oraz wpływów wahabickich salafistów. W ten kontekst można także wpisać odkrywanie chrześcijaństwa jako nowej, zbawiennej propozycji. Religijność znajdowała ujście w indywidualnych poszukiwaniach, które miały zrównoważyć głęboką zapaść psychologiczną. Towarzyszyła jej beznadzieja i objawienie w społeczeństwie skłonności samobójczych, które trapiły ludzi młodych. Ta generacja szukała sensu życia, przyniesiona nędzą, bezrobociem, brakiem perspektyw – jeżeli pominąć nadzieję na udaną, nielegalną emigrację. Reformy, przez które przeszła Algieria – liberalizacja gospodarcza, prywatyzacja, zrównoważenie w skali makroekonomicznej – doprowadziły do pauperyzacji społeczeństwa. Wprawdzie od 2003 r., dzięki wyższym cenom ropy i gazu, państwo dysponowało niebywałymi rezerwami dewiz, lecz wyniki ekonomiczne nie przełożyły się na rozwój Algierii. Nastąpił tylko zawrotny wzrost bogactwa establishmentu politycznego i wojskowego.

Pojednanie narodowe z 2001 r., zamykające okres wojny, symbolicznie otwierało społeczeństwo na nowe perspektywy pluralizmu politycznego. Prezydent Abdelaziz Bouteflika niejednokrotnie podkreślał, że tożsamość państwa musi wyjść poza znany tryptyk z czasów socjalizmu – islam, arabskość i jednolity naród, zcementowany niegdyś przez monopartię FLN, zwyciężczynię w wojnie o niepodległość. I rzeczywiście, choć dzisiejsza Algieria nie jest wzorem

⁶⁴ A.S., *Ghlamallah à Bouira: Les zaouias pour contrer l'évangélisation*, „El Watan”, 12.02.2009.

⁶⁵ L. Martinez, *Pluralisme religieux et pluralism politique en Algérie après la guerre civile*, www.cerium.ca/IMG/pdf/Le_pluralisme_religieux_en_Algerie.pdf.

demokracji, to jednak parlament odzwierciedla główne prądy polityczne, które trawia społeczeństwo. Ten pluralizm polityczny nie przynosił jednak satysfakcji. W marazmie depolityzacji społeczeństwa coraz śmielej było słyszeć niezadowolonych, którzy domagali się rzeczowych dyskusji, realnej demokracji i respektowania praw obywatelskich.

W sferze życia religijnego o pluralizmie nie może być mowy, ponieważ nadal jest w mocy dewiza historycznego reformisty, szajcha Ben Badisa, który głosił, że „lud algierski jest muzułmański i przynależy do świata arabskiego”. Państwo zaś, czując się strażnikiem oficjalnego islamu – i w jego imię – ogranicza wszystkie inne formy muzułmańskiej ekspresji religijnej. Na tym tle chęć kontroli kultów protestanckich nie jest niczym nadzwyczajnym, ponieważ wpisuje się w tę samą perspektywę państwowej kontroli nad całym społeczeństwem algierskim. Czystości „islam oficjalnego” strzeże Ministerstwo Spraw Religijnych i Wakfów (fundacji religijnych) oraz Stowarzyszenie Ulemów. Islam państwowy jest kontestowany przez mistycyzm, niektóre prądy salafickie oraz islamizm, którego najbardziej radykalną postać przedstawia Al Kaida Maghrebu. Dla władz kontrola różnorodności religijnej jest imperatywem, ponieważ każda swobodna interpretacja przekazu koranicznego jest zdolna sprowokować nieprzewidziane reakcje. Podobną miarę przykładu do innych religii, z tym większym rygorem podchodząc do sprawowanego kultu, że widzi w nim zarzewie kontestacji o charakterze politycznym – tak, jak w przypadku Kabylii.

Ustawa konfesyjna z 28 lutego 2006 r.⁶⁶, podpisana przez prezydenta Bouteffikę, pozornie wydaje się rozwiązywać sprawy kultów – pozornie, wymaga bowiem wyjątkowo dobrej woli ze strony rządowej. Tej zaś długo nie było. Mimo istnienia uregulowań, nadal pozostaje nierozwiązany brak spójności prawnej pomiędzy stosowaniem konstytucji – o wydzwiku świeckim – a konsekwencjami wynikłymi z muzułmańskiego orzecznictwa sądowego⁶⁷. W Algierii islam jest religią państwa i przez to samo wpisany w jego ideologię oraz politykę. Ustawy zasadnicze stały się ramami dla praktyk religijnych, a samo społeczeństwo jest bardzo oddane islamowi. Przy tym wszystkim konwersje także stały się już częścią krajobrazu konfesyjnego. Przez sam ten fakt spostrzegane są jako zamach wymierzony w konsensus narodowy i spójność państwa. Tym bardziej dolegliwy, że w prawodawstwie algierskim istnieje luka dotycząca wyznań nie muzułmańskich. Powstało pytanie, jak daleko można iść, aby tę lukę wypełnić i bezkolizyjnie połączyć skutki prawa o różnym charakterze. W przypadku apostazji są w użyciu dwie normy. Apostazja w prawie karnym muzułmańskim jest definiowana jako

⁶⁶ Tekst *Ordonance n° 06-03 du 29 Moharram 1427 correspondant au 28 février 2006 fixant les conditions et règles d'exercice des cultes autres que musulman*, „Journal Officiel de la République Algérienne” 2006, No. 12, www.joradp.dz/FTP/jo-francais/2006/F2006012.pdf.

⁶⁷ M. Mohammed Cherif, *La conversion ou l'apostasie entre le système juridique musulman et les lois constitutionnelles dans l'Algérie indépendante*, „Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires” 2011, Numéro special, s. 1–46, www.cerri.revues.org/809.

dobrowolne odejście od religii, uczynione oficjalnie i publicznie przez osobę dorosłą. Jako taka, jest traktowana jak przestępstwo podlegające karze najwyższej – śmierci, co do której były i są zgodne różne szkoły prawne. Niemniej w Algierii – jak w wielu innych, postkolonialnych krajach arabskich – nie jest ona stosowana. W Algierii ma się do czynienia z amalgamatem prawa o inspiracji boskiej i prawa świeckiego, które jest spadkiem po francuskim. Przy apostazji zresztą problemem jest nie tylko stosowanie odmiennych norm prawnych. Wchodzi się w materię delikatną, tę w jaki sposób samo społeczeństwo odnosi się do religii. A w Algierii społeczeństwo identyfikuje się z islamem, przeżywanym „na algierski sposób”, z akceptowaną świadomością swoistego „patchworku prawnego”. Przyjmuje się, że w obliczu dwu porządków publicznych – konstytucyjnego i islamskiego – to do sędziego należy odniesienie się do jednego lub drugiego, aby zinterpretować prawo i wyciągnąć z niego konsekwencje. Zresztą apostata nim zostanie osądzony i tak będzie dotknięty śmiercią cywilną, ponieważ w społeczeństwie religijnym trudno ściśle rozdzielić system prawny i mentalność. Choć konstytucja gwarantuje równość wobec prawa, niemuzułmanin i tak nie może być prezydentem, bowiem wymogiem prawnym jest wyznawanie islamu. Interpretacje kodeksu rodzinnego i cywilnego także wykluczają apostatę z dziedziczenia i sprawowania opieki nad dziećmi. Natomiast regulacje prawne odnośnie do handlu czy obywatelstwa w ogóle nie mają w użyciu terminu apostazji.

Aby choć w części zapobiec prawnemu dualizmowi, prezydent podpisał ustawę z 28 lutego 2006 r., „określająca warunki i reguły sprawowania kultów innych niż muzułmański”⁶⁸. Znamienne, że ustawa nie podejmowała bezpośrednio problemu apostazji – pomijając go, zajęła się tylko organizacją kultów i formalnym zakazem ewangelizacji. Przewiduje praktykowanie religii przez niemuzułmanów pod warunkiem, że sprawowanie kultu pozostaje w zgodzie z samą ustawą, konstytucją oraz innymi zarządzeniami, nie narusza reguł porządku publicznego, moralności oraz praw i wolności innych obywateli. W Algierii z uwagi na to, że islam jest religią państwa, zabronione jest zachowanie niezgodne z moralnością islamską, która nakazuje przestrzeganie religijnych zwyczajów – choćby postu i innych zakazów podczas ramadanu⁶⁹.

Praktykowanie kultu podlega odpowiednim, szczegółowym przepisom, które w istocie go ograniczają. Publiczne zgromadzenia wiernych wymagają bowiem uprzedniej rejestracji niemuzułmańskich grup religijnych. Jej brak czyni z nich grupę nieoficjalną i w takim przypadku – w myśl ustawy z 2006 r. i kodeksu karnego – zakazuje się sprawowania kultu w domach prywatnych czy innych miejscach⁷⁰.

⁶⁸ *Conseil des ministres, La Charte pour la paix, l'exercice des cultes et le statut militaire*, „Le Quotidien d'Oran”, 28.02.2006, http://www.algeriawatch.org/fr/article/pol/amnistie/conseil_ministres.htm, http://www.algeriawatch.org/fr/article/pol/amnistie/conseil_ministres.htm.

⁶⁹ N. Hammadi, *La salafia veut avoir un pied dans l'État*, „Liberté”, 13.12.2008.

⁷⁰ www.joradp.dz/FTP/jo-francais/2006/F2006012.pdf.

W świetle prawa cywilnego konwersja nie jest nielegalna i apostazja nie jest zbrodnią, niemniej rząd zabrania uprawiania prozelityzmu. Próby konwersji podlegają karom grzywny, zależnym od wagi wykroczenia – sprzedaż Biblii jest czynem mniej szkodliwym aniżeli namawianie do zmiany wyznania. Wysokość kar jest zależna od tego, czy ma się do czynienia z osobą świecką czy duchowną. Prozelityzm świeckich podlega karze od roku do trzech lat więzienia oraz grzywnie o zróżnicowanej wysokości, maksimum do 500 tys. dinarów (6.800 dolarów). Duchownych dotyka kara od trzech do pięciu lat więzienia i grzywna w wysokości do miliona dinarów (13.600 dolarów). Ustawa daje jednak wiele możliwości dostosowania restrykcyjnych wyroków do każdego. Pod najwyższą karę można podciągnąć każdą osobę, która „nakłania, przymusza lub używa sposobów zmierzających do nawrócenia muzułmanina na inną religię; albo w tym celu wykorzystuje placówki oświatowe, zdrowia, o charakterze socjalnym lub kulturalnym... lub jakikolwiek środek finansowy”. Do kategorii osób podlegających najwyższej karze może zostać także zaliczany każdy, kto produkuje, przechowuje i dystrybuje druki lub środki audiowizualne albo w jakikolwiek inny sposób przyczynia się do „zachwiania wiary” – muzułmańskiej oczywiście⁷¹.

Ustawa stawiała wymóg powołania komisji narodowej, w której gestii miała być rejestracja niemuzułmańskich grup religijnych. Obowiązywała tu długa procedura administracyjna, która wcale nie musiała gwarantować sukcesu. Specjalnym rozporządzeniem wykonawczym uzgodniono skład i sposób funkcjonowania komisji. O jej randze świadczyła osoba przewodniczącego – minister spraw religijnych i wakfów – oraz ośmiu członków, przedstawiciele wysokich rangą urzędników Ministerstw Obrony Narodowej, Spraw Wewnętrznych, Spraw Zagranicznych i Dyrekcji Generalnej Bezpieczeństwa Narodowego, policji, żandarmerii oraz rządowej, doradczej Komisji Narodowej do spraw Promocji i Ochrony Praw Człowieka (CNCPPDH). Zgodnie z założeniami, osoby i grupy, które uważały, że nie są sprawiedliwie traktowane przez Ministerstwo Spraw Religijnych, mogły się zwracać do rządowego organu w postaci CNCPPDH⁷².

Ustawa z 2006 r. stawiała również wymóg rejestracji wszelkich budynków o charakterze kultowym. Także każda modyfikacja takiego budynku wymagała uprzedniej zgody rządowej. Rozporządzenie wykonawcze doprecyzowało sposób i rozliczne warunki, w jakich mogły się odbywać ceremonie religijne, po uzyskaniu pozwolenia na najwyższym szczeblu departamentu⁷³.

Ustawa z 2006 r., wraz z rozporządzeniami wykonawczymi, weszła w życie w lutym 2008 r. Jej dyspozycje nie były wymierzone w samą osobę apostaty, ponieważ tylko regulowała sposoby praktykowania religii. Od razu jednak wy-

⁷¹ ALGERIE. *La constitution prévoit la liberté de croyance*, s. 3–5, www.state.gov/documents/organization/132781.pdf; ustawa z 2006 r., Chapitre III. Dispositions penales, art. 10–15, www.joradp.dz/FTP/jo-francais/2006/F2006012.pdf.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, s. 8, www.state.gov/documents/organization/132781.pdf.

wołała zastrzeżenia demokratycznie nastawionych Algierczyków, którzy podnieśli głos z pozycji obrony praw człowieka. Zarzucili ustawie, że zamiast uregulować w sposób bezdyskusyjny problem konwertytów – likwidując sprzeczności w prawach algierskich – stała się paralelnym dekretem, w istocie ograniczającym ich konstytucyjne prawa do wolności sumienia i stowarzyszeń⁷⁴.

Zarzuty były uzasadnione, ponieważ właśnie z ustawą w ręku możliwe stało się legalne ograniczanie wspólnot chrześcijańskich. W 2008 r. nastąpiła seria głośnych procesów wytoczonych cudzoziemcom i Algierczykom za „prozelityzm religijny i praktykowanie kultu niemuzułmańskiego bez upoważnienia”. Towarzyszyło temu zamknięcie 16 kościołów afiliowanych do Algierskiego Kościoła Protestanckiego (EPA) i 9 innych, niezależnych kościołów chrześcijańskich. Wszystkie te fakty usankcjonowały proces stygmatyzacji konwertytów w społeczeństwie. Rozpoczęło go wydalenie pastora Hugh Johnsona z początkiem 2008 r. Władze odmawiały nawet wizy wjazdowej dla członków kongregacji katolickich, nie mówiąc o duchownych innych wyznań. Później nastąpiła rzecz dotychczas niebywała – aresztowanie i wyrok dwóch lat więzienia dla katolickiego księdza, który w miejscu nieuznawanym przez rząd za teren kultu, zorganizował wspólną modlitwę z okazji Bożego Narodzenia w 2007 r. dla chrześcijańskich imigrantów z Czarnej Afryki⁷⁵. Tego rodzaju działania zaalarmowały arcybiskupa Algieru. Poczęła się także mobilizować algierska opinia publiczna, sfrustrowana życiem politycznym w kraju. Media algierskie i międzynarodowe nagłaśniały wszystkie te sprawy. Stała się powszechnie znana tzw. afera Habyby, która ciągnęła się od 2006 r., kiedy to w autobusie niedaleko Tiaret, została zatrzymana Habiba Kouider za posiadanie kilkunastu egzemplarzy Biblii. Została oskarżona o „praktykowanie religii niemuzułmańskiej bez pozwolenia” oraz „działalność dążącą do zachwiania wiary u muzułmanów”⁷⁶. Od 2008 r. mnożyły się wyroki przeciwko wielu konwertytom, u których znajdowano materiały religijne i oskarżano o ewangelizację lub zarzucano „błuźnierstwa przeciwko prorokowi oraz islamowi”. Niektórym obwiniano o nieprzestrzeganie postu w ramadanie, co równie było penalizowane⁷⁷. W każdym wypadku chodziło o obywateli algierskich wyznania ewangelikańskiego, rozsianych w różnych miejscach kraju. Wszyscy oni doznawali prześladowań właśnie na mocy ustawy z 2006 r., ponieważ była interpretowana w sposób jak najbardziej ograniczający możliwość rejestracji stowarzyszeń religijnych i uznawania przez rząd ich miejsc kultu.

Jawnie objawił się w tym czasie dyskomfort społeczeństwa – obawa przed utworzeniem algierskiej mniejszości chrześcijańskiej w postaci wspólnoty, działającej zgodnie z prawem. Większość, a nade wszystko władze, czuły się w obo-

⁷⁴ M. Mohammed Cherif, *La conversion ou l'apostasie...*, s. 30.

⁷⁵ K. Dirèche, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte...*, s. 2, przyp. 3.

⁷⁶ Liczne przedruki z opiniotwórczej prasy algierskiej i francuskiej oraz wypowiedzi osoby ze świata polityki i organizacji pozarządowych zebrane są na portalu www.soslibertes.unblog.fr.

⁷⁷ *ALGERIE La constitution...*

wiązku reagować obroną i ochroną tożsamości muzułmańskiej – jednoznacznej z tożsamością narodową. Konwertyci odwoływali się bowiem do innej kultury, do innego, uniwersalnego braterstwa religijnego, w którym brak było odniesień do historii narodowej, nie mówiąc o tradycji wspólnej wiary. Przez swoje zachowanie uderzali w pozostałości szariatu, obecnego w Kodeksie rodzinnym, a nade wszystko w konserwatyzm społeczeństwa algierskiego. Konwersja była powszechnie interpretowana jako zamach na porządek społeczny i religijny, zakwestionowanie tradycyjnej legitymizacji władzy.

Widzialność chrześcijan na scenie publicznej – czemu sprzyjały procesy, ich nagłośnienie przez media i sama ustawa z 2006 r. – doprowadziła do kontrowersyjnych i polemicznych debat w społeczeństwie. Co ciekawe, nie były to dyskusje natury teologicznej na temat apostazji czy bluźnierstwa w islamie, albo dialogu chrześcijańsko-islamskiego. Po raz pierwszy w Algierii na porządku dziennym stały pytania o wolność sumienia i praktyk religijnych, oraz wolności obywatelskich w ogóle. Jednocześnie państwo było zmuszone określić ideologiczną i polityczną pozycję wobec tych pytań, wynikłych z potykania się o dyspozycje prawne i założenia konstytucyjne. Establishment religijny i partie bliskie władzy zabrały głos. Wysoka Rada Islamska, Ministerstwo Spraw Religijnych i Wakfów, Stowarzyszenie Ulemów, liderzy partii islamskich – MSP⁷⁸ i En-Nahda – wypowiadali się o wspólnotach ewangelikańskich w tonie oskarżycielskim, sprowadzając je do „agentów zagranicy”. Bouabdallah Ghlamallah – minister spraw religijnych – kwalifikował wspólnoty jako „znajdujące się poza prawem”, a samą ewangelizację równał z terroryzmem islamskim i oskarżał o ingerencję w wewnętrzne sprawy kraju⁷⁹. Aboudjerra Soltani – przewodniczący MSP – dobitnie wyraził się, że każdy, który szuka nowego pomysłu na społeczeństwo, nie przyjmując do wiadomości, że Algieria jest ziemią islamu, „musi szukać innego kraju i innej religii”⁸⁰. Lider MSP straszył nade wszystko obcą ingerencją, którą implikuje chrystianizacja poprzez swój wydzźwięk polityczny⁸¹. Partia En-Nahda – umiarkowanych islamistów – zwróciła się nawet do przewodniczącego Zgromadzenia Narodowego z propozycją, aby zwołać rząd i rozpocząć debatę parlamentarną na temat ewangelizacji. Zarzucała B. Ghlamallahowi, że minimalizuje zjawisko konwersji i nie stosuje prawa w sposób bardziej rygorystyczny⁸². Wyszczegółowiona komórka służby bezpieczeństwa przygotowała plan przeciwdziałania się „krucjacie”, powołując „komisję do walki z ewangelizacją”. Szczegółowy raport określał tereny zagrożeń – powszechnie znaną Kabylię, również

⁷⁸ Mouvement de la société pour la paix – partia islamska bliska Braciom Muzułmanom.

⁷⁹ H.M., Bouabdallah Ghlamallah. *Ministre des Affaires religieuses et des Wakfs*, „El Watan”, 21.02.2008.

⁸⁰ K. Dirèche, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte...*, s. 10.

⁸¹ „Le soir d’Algérie”, 14.06.2008, [za:] K. Dirèche, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte...*, przyp. 19.

⁸² „El Khabar”, 24.01.2008, [za:] K. Dirèche, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte...*, przyp. 20.

zachodnią Algierię (okolice Maskary i Sidi Bel-Abbès), a nawet południe kraju (Tamansasset, Djanet i Illizi)⁸³.

W użyciu były znane już argumenty o zarzucaniu tożsamości narodowej, odwożeniu młodych od wyznawanej religii, ingerencji mocarstw – a wszystko po to, aby usprawiedliwić bezwzględność sankcji karnych i legitymizować prawo z 2006 r. W mniemaniu establishmentu miało ono przede wszystkim lepiej bronić integralności muzułmańskiej kraju.

W sferze publicznej rozpoczęła się licytacja „islamskości” i przesadnej religijności. W maju 2008 r. premier Abdelaziz Belkhadem inaugurował oficjalne manifestacje⁸⁴ – były to „Karawany rycerzy świętego Koranu”, którym towarzyszyły w każdym wilajacie uroczyste recytacje sur, nadawane w telewizji w czasie największej oglądalności. Narodził się projekt specjalnego kanału religijnego, nadającego programy przez 24 godziny. Pozostałe 5 kanałów w telewizji i programy radiowe były przerywane, aby nadawać na żywo wezwania do modlitwy⁸⁵. Zapadła decyzja o budowie Wielkiego Meczetu w Algierze, trzeciego co do wielkości w świecie muzułmańskim, o wycenionych zawrotnych kosztach na ponad miliarda euro – co *nota bene* wznieciło krytyczne polemiki. W całej Algierii rozpoczęły się prace renowacyjne zawiji i budowa tysięcy pomniejszych meczetów. Przystąpiono również do procesów rehabilitacyjnych byłych terrorystów islamskich, którzy wyrazili skruchę. Państwo dobitnie pokazywało, że jest gwarantem islamu i religijności swoich obywateli, a myślenie polityczne, strategia i praktyka rządu zbiegały się z linią islamskich konserwatystów. Sam prezydent Bouteflika oddawał się tej żarliwości religijnej, czego przykładem było przemówienie podczas otwarcia „9. narodowego tygodnia świętego Koranu”, w marcu 2008 r. Zostało jednoznacznie ocenione jako wpisanie się już w radykalny islam⁸⁶.

W opozycji zawrzało – partia RCD⁸⁷ uderzyła na alarm w obronie wolności sumienia i kultu – zapisanej w konstytucji i umowach międzynarodowych podpisanych przez Algierię. „Kampania inkwizycyjna” – jak określił represje wobec chrześcijan Saïd Sadi, przewodniczący partii – stała się katalizatorem procesu dojrzewania opinii publicznej. Saïd Sadi był przekonany, że kampania – bezpośrednio prowadząc do obrony islamu – tak naprawdę miała na celu odwrócenie uwagi społeczeństwa od palących spraw. Z jednej strony, niepodjęta debata publiczna na temat rewizji konstytucji, dopuszczającej w 2009 r. trzeci mandat prezydencki dla Boutefliki – z nadzieją na dożywotnią prezydenturę. Z drugiej – sytuacja społeczna bliska eksplozji, silny ruch kontestacyjny, podsycany przez

⁸³ Unu commission pour luttet contre l'évangélisation prochainement devant le president, „El Khabar”, 15.01.2008, Algeria-Watch, www.Algeria-watch.org/fr/article/div/lutter-evangelisation.htm [niedostępny od stycznia 2008 r.].

⁸⁴ K. Dirèche, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte...*, przyp. 22.

⁸⁵ eadem, *Mondialisation des espaces néo-évangéliques au Maghreb...*, s. 64.

⁸⁶ eadem, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte...*, s. 10.

⁸⁷ Rassemblement pour la Culture et Démocratie – partia „berberyjska”, świecka, centrolewicowa, o charakterze socjaldemokratycznym.

autonomiczne związki zawodowe. Zdaniem Saïd Saida, epatowanie „islamskością” w skali kraju pieczętuje alians prezydenta z religijnymi radykałami w perspektywie przyszłej elekcji. Wróży zacementowanie sceny politycznej, zagrażając pluralizmowi. Dlatego partia RCD za sprawy „pilne” – jak to pokreślono – uznała potwierdzenie wolności kultu i sumienia jako „jednego z fundamentów politycznych i filozoficznych już wniesionych przez ruch narodowy i, w pierwszym rządzie, pracę nad polepszeniem warunków społecznych, ekonomicznych i kulturalnych ludu algierskiego”⁸⁸.

W tej napiętej atmosferze – omnipotencja islamu, represje ruchu związkowego, niezależnych dziennikarzy, chrześcijan – opozycja demokratyczna powołała w marcu 2008 r. „Kolektyw SOS wolność” i wystosowała petycję w obronie wolności szeroko pojętych, skierowaną do mediów i portali internetowych⁸⁹. Wśród pierwszych kilkuset podpisów była elita algierskiego świata opozycyjnego, naukowego, literackiego, dziennikarskiego i z wyrazami solidarności dołączali cudzoziemscy czytelnicy.

Problem konwersji wywołał kwestię demokratyzacji kraju i postawił ją w centrum debat⁹⁰. A to już było szokiem dla aparatu państwowego. Konwertyci, miast dyskrecji, publicznie zabierali głos jako chrześcijanie i obywatele algierscy – „Jestem Algierczykiem i jestem z tego dumny. I chrześcijaninem, – dumnym z tego, że się nim stałem”⁹¹. Przed sądem dochodzili swoich konstytucyjnych praw do swobodnych praktyk religijnych, odrzucając zarzuty prozelityzmu – „te oskarżenia nie mają żadnego uzasadnienia. Nie dla zideologizowanej sprawiedliwości! Tak dla fundamentalnych wolności osobistych w zgodzie z 36 artykułem Konstytucji”⁹². Mustafa Krim – przewodniczący EPA – nie mógł pojąć, w jaki sposób „32 małe wspólnoty chrześcijańskie mogą zatrzeć 32 tys. meczetów”⁹³. Oświadczył zirytowany: „Jeżeli celem władz jest przeszkadzanie nam w praktykowaniu naszej religii, to jest to błędem z ich strony. Będziemy gromadzić się i modlić w naszych domach. W miejsce 32 uznawanych kościołów, będzie 3.200 podziemnych miejsc kultu”⁹⁴.

⁸⁸ M.A.O., *Dénonçant «une campagne inquisitoriale» contre l'«évangélisation du pays»*, „El Watan”, 28.02.2008. W tym samym czasie zabrał głos Ferhat M'henni, przewodniczący nielegalnego, emigracyjnego Ruchu na rzecz autonomii Kabylji (MAK); on jednak patrzył na problem przede wszystkim przez pryzmat regionu, a nie perspektywy ogólnoalgierskiej. H.M., *Ferhat M'henni. Président du Mouvement pour l'autonomie de la Kabylie (MAK)*, „El Watan”, 21.02.2008.

⁸⁹ *Appel à la tolérance et au respect des libertés, Alger, le 17 mars 2008*, „El Watan”, 18.03.2008; opublikowany 12 kwietnia 2009 r. wraz z listami podpisów na blogu „Collectif SOS LIBERTES. Contre l'abus d'obéissance”: www.soslibertes.unblog.fr/category/appele-a-la-tolerance-et-au-respect-des-libertes.

⁹⁰ Ostre wypowiedzi – wybrane spośród algierskich artykułów prasowych – przytacza „Collectif SOS LIBERTE”, www.soslibertes.unblog.fr.

⁹¹ N. Boussaha, *Chrétiens d'Algérie réclament l'abrogation de la loi de 2006*, „El Watan”, 25.12.2009.

⁹² N. Boussaha, *Procès de Karim Siaghi: verdict le 1er décembre*, „El Watan”, 18.11.2011.

⁹³ A. Akef, *Les inquiétudes de la communauté catholique d'Algérie*, „Le Monde”, 25.02.2008, www.algeria-watch.org/fr/article/div/inquietudes.htm.

⁹⁴ www.agora.dz.over-blok.com, 14.03.2008, [za:] K. Dirèche, *Evangelisation en Algérie: débats sur la liberté de culte...*, s. 6.

Rok 2009 przyniósł zaostrzenie sytuacji – pojawiały się oskarżenia o popełnianie w ramadanie przestępstwa „przyłapania *in flagranti* na spożywaniu artykułów żywnościowych”⁹⁵. Podobnie było w następnym roku, mnożyły się także procesy za posiadanie Biblii, które wiązano z uprawianiem prozelityzmu⁹⁶. Praktycznie od wejścia w życie prawa z 2006 r. konwertyci uskarżali się, że wisi ono nad ich głowami jak miecz Damoklesa, pogarszając tylko sytuację. Uważali, że jeszcze bardziej ich stygmatyzuje w oczach rodaków, którzy traktują ich jak pariasów. Otwarcie domagali się jego odwołania albo rewizji – i to przy współdziałaniu z przedstawicielami algierskich chrześcijan⁹⁷. Wręcz żądali, aby państwo uznało, że „Algierczycy mogą nie być muzułmanami”⁹⁸. Pewnym ustępstwem władz była zapowiedź Ministerstwa Spraw Wewnętrznych zniesienia przeszkód administracyjnych, które krępują kult ewangelików, w wyniku czego zostało odwołane wcześniej zarządzone zamknięcie kościołów w departamencie Beżajii⁹⁹.

W 2010 r. władze algierskie zdecydowały się poluzować politykę w sprawach kultów niemuzułmańskich. Dobrym krokiem w kierunku odprężenia była zapowiedziana przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych międzynarodowa sesja organizowana w Algierze 10 i 11 lutego. Wprawdzie „jaskółka nie czyni wiosny” – jak było to z początku komentowane – niemniej temat spotkania był obiecujący: „Sprawowanie kultu, uprawnienie gwarantowane przez religię i prawo”¹⁰⁰. Na sesję zostały zaproszone osobistości Kościołów katolickich i protestanckich z Francji i Algierii¹⁰¹. Inicjatywa była znakomita, biorąc pod uwagę narosłe napięcia z ostatnich lat. Nie bez znaczenia było objęcie w 2008 r. diecezji algierskiej przez arcybiskupa Ghaleb Badera, z pochodzenia arabskiego chrześcijanina. Episkopat algierski przyjął pozycję bardziej zdecydowaną, rzecz można ofensywną, wobec władz. W listopadzie 2009 r., po synodzie rzymskim poświęconym Afryce, opublikował przełomowy komunikat. Wyrażając niezmiennie pragnienie dialogu z islamem – nie rezygnował jednak z możliwości nawracania na chrześcijaństwo. I to zapowiadało nowy rozdział

⁹⁵ Określenie „przestępstwo” pojawiało się w prasie w związku z łamaniem postu. K. Dirèche, *Mondialisation des espaces néo-évangéliques au Maghreb...*, s. 64, przyp. 24.

⁹⁶ Niezależnie od przytaczanych artykułów prasowych, pojawiały się też protesty w „Collectif SOS LIBERTE. Contre l’abus d’obéissance”, www.soslibertes.unblog.fr.

⁹⁷ N. Boussaha *De même que nous respectons les musulmans, nous aimerions être respectés en tant que chrétiens*, „El Watan”, 11.11.2011.

⁹⁸ N. Boussaha, *Les chrétiens d’Algérie réclament l’abrogation de la loi de 2006*, „El Watan”, 25.12.2009.

⁹⁹ Ch. Lahdiri, *Le ministère de l’Intérieur s’engage à régulariser la situation*, „El Watan”, 23.06.2009.

¹⁰⁰ J. Mercier, *Vers une détente pour les chrétiens en Algérie ?*, 09.02.2010, www.lavie.fr/religion/vers-une-detente-pour-les-chretiens-en-algerie-09-02-2010-2985_10.php. Istnieje nieścisłość informacji odnośnie do organizatora konferencji – Ministerstwo Spraw Zagranicznych *versus* Ministerstwo Spraw Religijnych: Association internationale pour la défense de la liberté religieuse. News, Paris, France, 14.02.2010, FPF/BIP/BIA, http://www.liberteregliseuse.com/voir_news.php?id=321 www.liberteregliseuse.com/voir_news.php?id=321.

¹⁰¹ J. Mercier, *op. cit.*

w stosunkach Kościołów w Algierii. Dotychczas bowiem episkopat katolicki bardzo niechętnie odnosił się do ewangelizacji neoprotestantów, obwiniając ich za pogorszenie stosunków z władzami¹⁰².

Sesja w Algierze w 2010 r., którą przygotowało Ministerstwo Spraw Religijnych, była pomyślana jako zabieg medialny o doniosłym znaczeniu propagandowym. Minister Abdallah Ghoulamallah widział w niej możliwość wyjaśnienia nieporozumień narosłych wokół „rzekomych restrykcji w sprawowaniu kultu”. Miała służyć wyłożeniu podstaw muzułmańskiego respektu dla innych religii, odwołując się do historii, prawa i teologii. A co najważniejsze, miała zapoznać z tą prawdą opinię publiczną – i algierską, i międzynarodową. Sesja zgromadziła około 200 osób, przedstawicieli naukowców, polityków i duchowieństwa¹⁰³.

Pastor Claude Baty, przewodniczący Federacji protestanckiej Francji, zabierając głos oddał ukłon pod adresem władz z uznaniem wypowiadając się o zgromadzeniu, które stało się trybuną nieskrępowanej i szczerzej wymiany zdań, pełnej wzajemnego respektu. Nie omieszkął jednak odnieść się do drażliwego tematu – zmiany religii i jej otwartego wyznawania. Zastrzegając się, że ewangelikanie algierscy nie zależą od protestantów francuskich – niemniej stanowią część protestantyzmu – postawił się w sytuacji ich obrońców. Prosił, aby z racji zmiany religii automatycznie nie byli podejrzewani o niełojalność wobec własnego kraju. Odnosił się do faktu, że algierscy ewangelikanie byli wprawdzie zaproszeni na sesję, lecz już nie zostali dopuszczeni do głosu. Tak naprawdę żaden algierski chrześcijanin nie stanął na mównicy, bo przecież arcybiskup Algieru Ghaleb Bader jest wprawdzie Arabem, ale Jordańczykiem z pochodzenia. Nie padła też na sesji żadna uwaga na temat spalenia świątyni protestanckiej w Tizi-Ouzu, która w tym czasie miała miejsce¹⁰⁴. A była to sytuacja bardzo kłopotliwa dla władz, ponieważ brak reakcji na ten akt nietolerancji podważał ich dobre intencje wobec rodzimych protestantów¹⁰⁵. Czterech algierskich biskupów na wieść o podpaleniu i spłądowaniu kościoła w Tizi-Oouzou zareagowało zdecydowanie. Dało wyraz oburzeniu, podkreślając że każda profanacja symboli religijnych musi wzbudzać taką reakcję. Jednocześnie przekazali wyrazy współczucia i braterstwa wobec

¹⁰² H. Tessier, archevêque d'Alger, *L'évangélisation n'est pas le fait de l'Eglise d'Algérie*, „Le Quotidien d'Oran”, 09.10.2004; wypowiedź A. Georgera, biskupa Oranu dla dziennika: *Je dirai donc que nous, catholiques, sommes en dehors de ce débat sur l'évangélisation en Algérie*, „El Watan”, 21.02.2008.

¹⁰³ Association internationale pour la defense de la liberté religieuse. News, Paris, France, 14.02.2010, FPF/BIP/BIA, http://www.libtertereligieuse.com/voir_news.php?id=321; P.Christophe Roucou, *Un Colloque sur la liberté religieuse dans le contexte algérien, Alger, 10 & 11 février 2010*, <http://www.chretiensdelamediterranee.com/article-algerie-un-colloque-sur-la-liberte-religieuse-dans-le-contexte-algerien-50773090.html> www.chretiensdelamediterranee.com/article-algerie-un-colloque-sur-la-liberte-religieuse-dans-le-contexte-algerien-50773090.html.

¹⁰⁴ A. Tahraoui, *Tizi Ouzou. Un lieu de culte chrétien incendié*, „El Watan”, 11.01.2011.

¹⁰⁵ Wywiad Mustafy Krime, [za:] H. Azzouzi, *Que la Constitution algérienne qui garantit la liberté de culte soit appliquée sur le terrain*, „El Watan”, 15.01.2010. W przeciwieństwie do obojętnej postawy władz, z ostrym potępieniem podpalenia kościoła wystąpiła Algierska Liga Obrony Praw Człowieka (Laddh). N.B., *Tizi Ouzou: La Laddh dénonce le saccage d'un lieu de culte*, „El Watan”, 12.01.2010.

braci i sióstr, atakowanych w „swoim życiu religijnym”¹⁰⁶. Przejawy solidarności z ewangelikanami oznaczały otwarcie Kościoła katolickiego na trudności przeżywane przez konkurencyjny neoprotestantyzm – czego dotychczas zdecydowanie brakowało¹⁰⁷. Arcybiskup Bader – powołując się na Ewangelię, teksty II Soboru Watykańskiego i Synodu rzymskiego z 2009 domagał się wolności religijnej dla każdego chrześcijanina, jak również wolności wybrania wiary. Dlatego uznając pewne pozytywne aspekty ustawy z 2006 r., odniósł się do niej z rezerwą ze względu na liczne ograniczenia, które niesła w stosunku do praktyk religijnych, poddanych arbitralnym decyzjom władz. Starał się przy tym rozproszyć niepokoje polityczne decydentów¹⁰⁸ – na próżno jednak, ponieważ Moustapha Cherif, były minister, jednocześnie zaangażowany w dialog islamo-chrześcijański, przypomniał, że choć należy mieć „świadomość otwarcia, to i czujności także”¹⁰⁹.

Dwudniowe obrady kończyły się jednak optymistycznie. Wprawdzie każda ze stron argumentowała w sposób nie zawsze przekonujący innych, ale w podsumowaniach ocieplała swoje wypowiedzi, aby zgodnie dojść do konkluzji, iż sesja była „krokiem istotnego otwarcia” – tego bowiem oczekiwali wszyscy. Jednak opozycja demokratyczna nie miała złudzeń co do hipokryzji władz, która wcześniej czy później na jaw wyjść musi – „Najwyższy czas, aby naprawdę zastanowić się nad tym pojęciem «wolności sumienia» w naszym społeczeństwie”¹¹⁰.

Sytuacja Kościołów ewangelikańskich nieco się poprawiła – tym bardziej że w tle przetaczały się arabskie rewolucje w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. Rok 2011 był dla Algierii – podobnie, jak i innych krajów arabskich¹¹¹, zmiennym. Rokiem niebezpiecznych zawirowań politycznych i dozowanych reform. 24 lutego rozpoczęło je zniesienie stanu wyjątkowego. Obowiązywał w kraju od 19 lat, od 1992 r. – uzasadniany przez władze wyższą koniecznością w okresie wojny domowej, trwał jednak nadal po jej zakończeniu, niwecząc wolności osobiste i dusząc opozycję. Jego zniesienie – czego domagały się od dawna partie polityczne – miało ogromne znaczenie jako wyraz otwarcia na przemiany demokratyczne. Radio i telewizja publiczna stały się dostępne dla

¹⁰⁶ J. Mercier, *op. cit.*; *Algérie: les évêques déplorent le saccage d'un lieu de culte protestant*, „ZENIT. Le monde vu de Rome”, 28.01.2010, www.zenit.org/article-23361?l=french.

¹⁰⁷ Rok później dał temu świadectwo Mustapha Krim w wywiadzie na temat sytuacji wspólnot protestanckich, H. Lindell, *La marche vers la reconnaissance des protestants en Algérie*, 01.12.2011, www.lavie.fr/religion/protestantisme/la-marche-vers-la-reconnaissance-des-protestants-en-algerie-01-12-2011-22263_18.php.

¹⁰⁸ P. Christophe Roucou, *Un Colloque sur la liberté religieuse dans le contexte algérien*, 10–11.02.2010, <http://www.chretiensdelamediterranee.com/article-algerie-un-colloque-sur-la-liberte-religieuse-dans-le-contexte-algerien-50773090.html> www.chretiensdelamediterranee.com/article-algerie-un-colloque-sur-la-liberte-religieuse-dans-le-contexte-algerien-50773090.html.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Y. Haddar, *Les minorités religieuses en Algérie et «l'occidentophobie»*, „El Watan”, 28.04.2010.

¹¹¹ Od grudnia 2010 r. w krajach arabskich doszło do protestów społecznych i rewolucji. Punktem kulminacyjnym był rok 2011. Zajścia te potocznie są nazywane Arabską Wiosną. Do ich wybuchu doprowadziły powszechne niezadowolenie ludności z warunków życia, korupcja i nepotyzm władz oraz ograniczanie swobód obywatelskich przez reżimy.

różnych formacji i legalnych stowarzyszeń. Władze algierskie uprzedzały wybuchy – rozładowując napięcia szczodrymi podwyżkami, rozległą pomocą, która objęła wszystkie kategorie społeczne oraz zapowiedziami reform politycznych. Nie były one głębokie, o rewolucyjnym wydźwięku. Mimo to wybory parlamentarne w maju 2012 r. – nieoczekiwanie dla obserwatorów – wygrały dwie, dotychczas rządzące partie. Ludzie poszli do urn, dokonując takiego, a nie innego wyboru, ponieważ chcieli stabilności. Algieria była jedynym krajem, która przeszła okres arabskich rewolucji we względny spokój. Reżim Boutefliki ma wiele doświadczenia w skutecznym rozwiązywaniu problemów politycznych. Nade wszystko posiada środki, aby kupić pokój społeczny. Opozycja jest zbyt podzielona, brak jej tradycji i ciężaru gatunkowego. Społeczeństwo jest zatamizowane i nadal pogrążone w traumie po wojnie domowej. Algieria wybrała nie rewolucję, lecz powolną ewolucję.

W Algierii od dłuższego już czasu ma się do czynienia ze zmianą paradygmatu w sferze religijnej – nawrotowi religijności towarzyszy różnorodność oraz indywidualizacja tych przeżyć. Ewangelikanie nie boją się mówić o tym, co myślą i żądają dla siebie pełni wolności. Dla muzułmanów problemem nie jest mniejszość religijna – ta bowiem może zostać uznana – lecz sama wolność konwersji. I w tym tkwi problem protestantów. Dla nich bowiem wolność religijna i zmiana wyznania są nierozdzielne, a przede wszystkim są wyborem indywidualnym nie podlegającym dyskusji. Ten model myślenia jest chwytny, rozprzestrzenia się – i nadal boją się go władze muzułmańskie¹¹².

Mimo to rok 2011 przyniósł uporządkowanie dziwnej dosyć sytuacji protestantów. Kościół, uznany już i zarejestrowany przez władze w latach 70. ubiegłego wieku, w czasie wojny domowej został zawieszony w swojej działalności. Po dwudziestoletniej batalii, 18 lipca 2011 r., ministerstwo przywróciło zgodę na jego działanie, legalizując tym samym sytuację EPA¹¹³. Powstawały nowe wspólnoty – nie tylko w Kabylii, także na wschodzie, zachodzie i centrum kraju. Ich sytuacja znacznie się różniła – była do przyjęcia w dużych miastach, trudna zaś w małych miasteczkach i wsiach interioru. „Bez wątpienia z braku tolerancji i kultury ze strony ludności” – mówił Mustafa Krim. Na pytanie, z jakim przesłaniem chciał by się zwrócić do muzułmanów, odpowiedział: „Chcielibyśmy żyć w godności i wolności. Podobnie jak odnosimy się z szacunkiem do muzułmanów, chcielibyśmy szanowani być jako chrześcijanie. Pragniemy, aby prawa

¹¹² O. Roy, *Dans le monde arabe, les gens n'ont plus peur*, http://www.lavie.fr/actualite/monde/olivier-roy-dans-le-monde-arabe-les-gens-n-ont-plus-peur-31-12-2012-34626_5.php www.lavie.fr/actualite/monde/olivier-roy-dans-le-monde-arabe-les-gens-n-ont-plus-peur-31-12-2012-34626_5.php.

¹¹³ N. Boussaha, *De même que nous respectons les musulmans, nous aimerions être respectés en tant que chrétiens*, „El Watan”, 11.11.2011. Od 2008 r., od wejścia w życie ustawy o kultach niemuzułmańskich, ewangelikanie działali w sytuacji na wół podziemnej, ponieważ władze nakazały zamknięcie ich świątyń – z braku oficjalnego uznania. Komunikat Amnesty International z 6 sierpnia 2010 r. mówił wyraźnie o tej sytuacji, negatywnie oceniając prawo o kultach, *Ordonnance 06-03 vs droit international*, „El Watan”, 20.08.2010.

republiki oderwały się od religii i, dlaczegóż by nie, byśmy podążyli w stronę laickości”¹¹⁴.

Niewyobrażalne było to życzenie. Już w grudniu 2011 r. nastąpił bardzo niekorzystny zwrot w polityce wobec stowarzyszeń religijnych. Ustawa z 1973 r., obowiązująca dotychczas stowarzyszenia – zarówno o charakterze religijnym, jak i świeckim – uzależniała legalność ich działania od zgody Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. W tym względzie zaś stowarzyszenia zderzały się nie tyle z oficjalną odmową ministerstwa, ile z murem niemożności działania. Od 2008 r. zapowiedziano bowiem rewizję ustawy z 1973 r. i odtąd żadna, niezarejestrowana dotąd wspólnota religijna nie uzyskiwała statusu legalności¹¹⁵. Nowe prawo z grudnia 2011 r. – uzupełnione dodatkowym dekretem we wrześniu 2012 r. – poddało stowarzyszenia religijne restrykcyjnemu reżimowi. Zgoda na ich tworzenie zależała od Wydziału Spraw Religijnych. Ten zaś, rozpatrując przedłożone *dossier*, rozstrzygał w granicach swobodnego uznania, praktycznie nieograniczony przez żadne przepisy, dysponował bowiem „władzą dyskrecyjną”. Przedmiotem uwagi władz były przede wszystkim stowarzyszenia islamskie – co zrozumiałe w kontekście politycznych wyborów u sąsiadów. W niczym nie zmienia to jednak faktu, że regulacje dotyczyły wszystkie inne stowarzyszenia – w tym wspólnoty chrześcijańskie. To im właśnie prawo narzucało „respektowanie jedności narodowej i odniesień religijnych społeczeństwa”¹¹⁶.

Nadal ma si do czynienia z dyskryminacją władz¹¹⁷ i społeczną niechęcią wobec neoprotestantów¹¹⁸. Nadal ścigani są wszyscy uchybiający wymogowi postu w ramadanie – dotyczy to nie tylko chrześcijan, ale i wyrostków muzułmańskich czy turystów¹¹⁹. Nadal nowo powstałe wspólnoty nie mogą działać otwarcie, mimo oficjalnego uznania Algierskiego Kościoła Protestanckiego, ponieważ każda z nich, z osobna, musi uzyskać pozwolenie na rejestrację – a tego nie otrzymuje¹²⁰. Słowem, *nihil novi sub sole*. A właściwie jest jeszcze gorzej. W światowym indeksie prześladowań w 2013 r. – sporządzanym corocznie przez Open Doors – na liście 50 krajów, Algieria została sklasyfikowana na 29. pozycji, a tymczasem w Indeksie z roku 2012 zajmowała 23. miejsce.

¹¹⁴ N. Boussaha, *De même que nous respectons les musulmans, nous aimerions être respectés en tant que chrétiens*, „El Watan”, 11.11.2011.

¹¹⁵ ALGERIE. *La constitution...*

¹¹⁶ Nouveau tour de vis sur les associations religieuses en Algérie, 09.10.2012, www.fr.radiovaticana.va/Articolo.asp?c=619908.

¹¹⁷ T. Belgiche, *Purification religieuse*, „El Watan”, 25.05.2011; Ch. Lahdiri, *Le wali s'explique, l'Eglise dénonce*, „El Watan”, 25.05.2011.

¹¹⁸ M. Krireche, *L'Algérie toute entière sera chrétienne*, 30.11.2012, www.dieutv.com/index.php/website/news/article/263/mustapha-krireche-l-a-algn-rie-toute-entin-re-sera-chn-tienne.

¹¹⁹ A. Rouadjia, *Quand l'Etat algérien s'érige en „clergé”*, „El Watan”, 27.08.2011.

¹²⁰ Open Doors – chrześcijańska organizacja non-profit, która monitoruje dyskryminację i prześladowania chrześcijan w 45 krajach, w których są oni w jakiś sposób represjonowani. Open Doors Polska, *Charakterystyka kraju: Algieria*, www.opendoors.pl/przesladowania/opisyekrajow/algieria [06.12.2013].

Bogusław Tondera

**IRENOLOGIA – CHRZEŚCIJAŃSKA NAUKA O POKOJU.
PRÓBA OKREŚLENIA KIERUNKÓW BADAŃ
Z PERSPEKTYWY PROTESTANCKIEJ**

Irenology – the study of peace

Abstract: Protestant theology states that “Christian annunciation is essentially the message of peace, and theology, as an interpreter of Revelation, it must be peaceful in nature”. Nowadays peacekeeping doctrine in Polish Protestant theology was represented by Witold Benedyktowicz. The basis of the Christian irenology are the following statements: 1) war is a sin, 2) peace is a positive value, 3) peace for Christians is Christ; 4) peace among people is the result of the reconciliation of mankind with God, 5) peace is the normal state of things; 6) Christian peace service is a result of responsibility and represents penance, 7) commitment to the service of peace is a matter of a decision of faith; 8) the Church is the forerunner and promoter of peace; 9) there is no peace without unity of the mankind. Irenology the branch of theology can be seen as part of ecumenical theology and in Poland also as a kind of political theology.

Key words: irenology, Polish Protestant theology, peacekeeping doctrine

Rys historyczny

Dokonując krótkiego wprowadzenia historycznego w pokojową doktrynę chrześcijaństwa, należałoby rozpocząć od problemu pokoju w zwiastowaniu ewange-

licznym Jezusa z Nazaretu. Uczniowie Jezusa, ewangelisci, pierwotny Kościół, przekazują przekonanie o szczególnym darze, jaki pozostawił Chrystus – pokój ujęty w pespektywie eschatologicznej¹.

Pierwsze pokolenie chrześcijan, świadków Jezusa i ich uczniów, zaliczyć można do irenistów. Orygenes pisał, że chrześcijanie „odziani w zbroję Bożą”² lepiej służą swoją postawą, niż jako żołnierze. Pogląd ten, podzielany również przez Tertuliana i Laktancjusza, jest przykładem powszechnego wówczas przekonania, że wiara w Chrystusa wyklucza możliwość służby państwowej. Służba publiczna związana była bowiem z przysięgą na wierność cesarzowi i uczestnictwem w jego kulcie publicznym, co dla chrześcijan było tożsame z bałwochwalstwem. Sytuacja taka ma miejsce do czasów konstantyńskich.

Pogłębiona refleksja teologiczna dotycząca pokoju i wojny pojawia się w pismach Augustyna Aureliusza – postuluje zaczerpniętą z prawa rzymskiego zasadę wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*). Musi ona wypełniać warunki prowadzenia jej przez legalną władzę, posiadania sprawiedliwego powodu, a celem powinno być osiągnięcie pokoju. Autor zdawał sobie jednak sprawę, że racja może być tylko po jednej stronie konfliktu, dlatego „bardziej chwalebne byłoby uśmiercić wojny słowem, niż żelazem zadawać śmierć ludziom”³. Umieszczenie tych rozważań pomiędzy *pax dei*, jako wyrazu ładu doskonałego a *pax romana*, jako porządkiem doczesnym, każe Augustynowi dostrzegać niedoskonałość tego rozwiązania, rozumianego jako odpowiedź ludzkiej mądrości na niesprawiedliwość i zło świata⁴. Ten sposób rozstrzygnięcia problemu zostanie rozwinięty przez myśl chrześcijańską, stając się także trwałym elementem europejskiej myśli politycznej.

Za biskupem Hippony, podąża także XVI-wieczna reformacja. Marcin Luter przyznaje państwu możliwość stosowania przemocy wobec dziejącego się zła i wojnę postrzega jako zewnętrzne używanie przemocy w celu jego poskromienia, a wewnętrzne używanie siły służy realizowaniu prawa karnego. Równocześnie też widzi cel istnienia państwa w trwaniu w pokoju, budowaniu spokoju wewnętrznego i pielęgnowaniu sprawiedliwości. Należy tu zwrócić uwagę, że nie rozróżniano wówczas działań militarnych od policyjnych i żołnierze wykonywali te działania w zależności od potrzeb władzy. Żołnierz ma obowiązek we wszystkich sytuacjach kierować się biblijną zasadą pobierania ze służby żołdu, a nie grabieży. Ma także być posłuszny zwierzchności, ale w przypadku zmuszania go do czynienia bezprawia, ma zastosowanie postawa „cierpiącego nieposłuszeństwa” – kierując się własnym sumieniem, należy zaprzestać haniebnego czynu i poddać się karze za niesubordynację. Tym samym każdy jest odpowiedzialny za

¹ H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 1984, s. 130, 132.

² Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1986, s. 424.

³ W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić*, Warszawa 1993, s. 213.

⁴ św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

swoje czyny, wykonując – lub nie – rozkazy przełożonych⁵. Można tu więc mówić o swoistej postawie nieposłuszeństwa obywatelskiego opartego na zasadzie chrześcijańskiego sumienia.

Jako uzupełniające myśl Lutra można wskazać na następujące elementy: służba wojskowa jest obowiązkiem wobec zwierzchności, jest rodzajem aktywności zawodowej oraz służy obronie kraju ojczystego⁶.

Potwierdzenie tego stanowiska znajduje się w *Konfesji augsburskiej*: „O sprawach publicznych Kościoły nasze uczą, że prawnie powołane władze publiczne są dobrodziejstwem Bożym i że chrześcijanie mogą sprawować urzędy, wymierzać sprawiedliwość, rozsądzać sprawy na podstawie obowiązujących praw cesarskich i innych oraz wymierzać sprawiedliwe kary, mogą też uczestniczyć w sprawiedliwych wojnach, służyć w wojsku”⁷.

Nurt szwajcarski reformacji w osobach Ulricha Zwinglego czy Jana Kalwina akceptuje augustynowe, a co za tym idzie luterskie, zasady wojny jako funkcji służby państwowej i politycznej.

W tym czasie kształtują się w obrębie reformacji, jako nawiązanie do idei pierwotnego chrześcijaństwa, także poglądy pacyfistyczne. Ich przedstawicielami są anabaptyści, a zwłaszcza mennonici, którzy wyrzekają się wszelkiej przemocy. W nurcie pacyfistycznym mieszczą się także wspólnoty braterskie, a na gruncie polskim – Bracia Polscy. Irenistów europejskich interesowały polskie doświadczenia, takie jak ugoda sandomierska (1570) czy późniejsze toruńskie *Colloquium charitativum* (1645), a autorem mającym swój wkład w pokojową myśl europejską był Bartłomiej Bytner (*Fraterna... exhortatio*, 1618). Zjawisko to zwane irenizmem (*theologia pacifica*) było szeregiem prób pojednawczych w zakresie współżycia szeroko rozumianej wspólnoty chrześcijańskiej w XVI, XVII i XVIII w.

Myśl protestancka o wojnie i pokoju ewoluuje i w dziełach F.D.E. Schleiermachera przybiera dodatkowy aspekt walki o wolność, co znajduje wyraz w jego kazaniach patriotycznych podkreślających służbę żołnierską. Na przełomie zaś XIX i XX w. pojawia się tzw. teologia porządków, zwłaszcza u Emanuela Hirscha, późniejszego zwolennika ruchu narodowosocjalistycznego, która uznaje wojnę za jeden z naturalnych porządków stworzenia, tak jak Kościół, rodzina, gospodarka czy państwo. W rozumieniu zaś Reinholda Niebuhra przyjmuje postać aktywności militarnej, w tym przypadku amerykańskiej, jako interwencję w obronie pokoju światowego. Nurt ten zwany jest najczęściej realistycznym.

⁵ M. Luter, *Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11; *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein koennen*, WA 19, [w:] *D. Martin Luthers Werke*, Waimar 1889–2009.

⁶ M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie*, Katowice 2006, s. 136.

⁷ *Konfesja augsburska*, [w:] *Wybrane księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, tłum. W. Niemczyk, A. Wantuła, art. XVI.

Sytuację zmienia pojawienie się broni masowego rażenia. Na założycielskim posiedzeniu Światowej Rady Kościołów (Amsterdam 1948) uznano, że wojna jest grzechem i urągą ludzkiej godności.

Można wyróżnić trzy kształtujące się na tym tle postawy: profetyczna (H. Gollwitzer), mówiąca o tym, że współczesna wojna może być traktowana tylko w kategoriach atomowego samobójstwa; dialogiczna (Memorandum pokojowe EKD 1981), zakładająca, że celem etyki chrześcijańskiej jest jedynie pokój i motywowanie do takiej postawy i działań wszystkich chrześcijan; tradycyjną głoszącą budowę bezpiecznego państwa w oparciu o silną armię.

Większość autorów protestanckiej refleksji na temat wojny i pokoju odchodzi od autonomicznego postrzegania zagadnienia i przedstawia je w kontekście globalnej odpowiedzialności chrześcijan⁸ bądź chrześcijańskiego świadectwa w sferze działań politycznych⁹.

Dodać należy, że w obrębie pacyfizmu chrześcijańskiego można mówić, według Petera Broka, o takich nurtach, jak wokacyjny – dotyczy zasadniczo duchowieństwa i mnichów, zatem nie ogółu wiernych, ale wybranej grupy ze względu na jej szczególne prawa i obowiązki; soteriologiczny – udział w przelewaniu krwi czyni człowieka nieczystym, grzesznym, a zatem oddala go od osobistego zbawienia; eschatologiczny – powstrzymywanie się od przemocy jest konieczne w perspektywie ostatecznego kataklizmu i sprawiedliwego sądu chrystusowego. Najważniejszy jednak wydaje się radykalny, ogólny podział na pacyfizm separacyjny – odsunięcie się od społeczeństwa i skupienie na własnych normach i wartościach grupowych bez przekonania o tym, że pokój może zapanać poza własną społecznością; integracyjny – aktywność na rzecz pokoju w świecie, posługująca się współcześnie dostępnymi narzędziami życia społecznego i politycznego¹⁰.

Ważnym rozróżnieniem metodologicznym będzie także zwrócenie uwagi na rozumienie pacyfizmu jako odmowy udziału we wszelkich działaniach zbrojnych, a ruchów pokojowych, zwanych czasem pacyficyzmem, jako formy działalności odwołującej się do idei pokojowych czy antymilitarnych, niezakładających odmowy udziału we wszystkich walkach zbrojnych.

Irenologia – doktryna Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej

Nie sposób wyczerpać w tym schematycznym opracowaniu wszystkich nurtów pokojowej działalności, uznających za podstawę lub inspirujących się chrześcijaństwem, zatem w powyższej perspektywie za przykład pacyfizmu integracyjnego posłuży powstała w latach 50. XX w. Chrześcijańska Konferencja Pokojowa

⁸ U.H.J. Koertner, *Evangelische Sozialethik*, Goettingen 1999, [w:] M. Hintz, *op. cit.* s. 130.

⁹ H.G. Ulrich, *Wie Geschoepfe Leoben*, Muenster 2005, s. 432–438, [w:] *ibidem*.

¹⁰ P. Brok, *Pacifism in Europe to 1914*, [w:] W. Modzelewski, *Pacyfizm. Wzory i naśladowcy*, Warszawa 2000, s. 40–46.

(ChKP). Na jej bazie teoretycznej Witold Benedyktowicz opracował teorię chrześcijańskiej teologii pokojowej – irenologii.

Irenologia będzie tu rozumiana jako teologiczna doktryna o pokoju powszechnym, z wszystkimi implikacjami społecznymi, politycznymi, prawnymi, ustrojowymi, etycznymi i moralnymi, mająca za podstawę uznanie faktu, że chrześcijańskie zwiastowanie jest w swojej istocie orędem pokoju i teologia, jako interpretatorka objawienia, musi być z natury pokojowa¹¹.

Źródłem inspiracji teoretycznej dla powyższej propozycji należy szukać w socjalizmie religijnym. Hermann Kuter dostrzegając bożą działalność jako szeroko wykraczającą poza eklezjalność i co za tym idzie, traktując świeckość jako miejsce sygnalizowania kościołowi bądź to przestrogi, bądź pocieszenia, przy swoim akcentowaniu sympatii dla ruchu socjaldemokratycznego, otworzył kościół na socjalizm, pokazując go nie jako zagrożenie, a wyzwanie – swoisty znak czasów. Leonarda Ragaza zaś w swojej propozycji postrzega socjalizm jako dokonującą się sprawiedliwość społeczną – zapowiedź zbliżania się królestwa Bożego.

Jako pochodną socjalizmu religijnego chce widzieć Witold Benedyktowicz tzw. teologię praską Józefa Hromadki, który w zmieniającym się po 1945 roku świecie widzi zanikającą dominację narodów chrześcijańskich wobec tendencji rozwoju socjalizmu i państw postkolonialnych. Jediną odpowiedzią na to wyzwanie może być dla chrześcijan pokuta i ekspiacja.

Dodatkowym elementem podbudowującym założenia teoretyczne irenologii jest teologia dialektyczna Karla Bartha z jej wskazaniem na kryzysu chrześcijaństwa wobec światowych konfliktów XX w.

W tle działań ChKP dostrzec należy także postawę szacunku i zainteresowania wobec takich działań pacyfizmu chrześcijańskiego, inspirowanego przez Kościoły historycznie pokojowe – kwakrów, mennonitów i in., jak akcje bez przemocy czy bierny opór¹². Należy zaznaczyć jednak, że chrześcijański ruch pokojowy ze swoją konferencją praską nie jest pacyfistyczny.

Metodologię budowania doktryny irenologii można uwypuklić w następujących obszarach:

- egzegetyka jako narzędzie interpretacyjne substancji objawienia, zawartej w Biblii ze źródłosłowem *shalom* (hebr.) – Stary Testament oraz *eirene* (gr.) – Nowy Testament;
- historyczna interpretacja egzystencjalna z jej kluczowym pojęciem decyzji jako aktu wyboru własnej egzystencji poznającego podmiotu (R. Bultmann);
- metoda korelacji – wyjaśnianie treści wiary chrześcijańskiej przez egzystencjalne stawianie pytań i formułowanie teologicznej odpowiedzi (Paul Tillich);

¹¹ W. Benedyktowicz, *Próba irenologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 12–13.

¹² *Ibidem*, s. 16–20.

- ogólna metoda systematyczna – teologia systematyczna musi przestrzegać precyzyjności semantycznej i rozumieć zależności od logiki formalnej;
- metoda dialektyczna – tok myślenia lub rzeczywistości interpretujący objawienie poprzez swoisty paradoks „tak” i „nie” (K. Barth).

Można irenologię według powyższych założeń metodologicznych potraktować jako subdyscyplinę teologii systematycznej – teologiczne usystematyzowanie myśli i świadectwa o pokoju w dzisiejszych czasach, która czerpie materiał do refleksji z antropologii, socjologii, politologii, ekonomii, psychologii i innych nauk szczegółowych¹³.

Porządkując materiał zgodnie z powyższymi założeniami, można wyróżnić aksjomatykę irenologiczną, która uznaje wojnę wraz z powstaniem broni masowej zagłady za tożsamą z grzechem i niemożliwą do utrzymania w tym kontekście zasadą wojny sprawiedliwej. Wiąże poczucie grzechu z pojęciem pokuty a zarazem elementami ekspiacji, które stają się podłożem do czynnej postawy i działalności pokojowej chrześcijan. Czynienie pokoju jest zatem decyzją wiary każdego chrześcijanina, a ta zasadza się na przekonaniu, że pokojem jest Chrystus oraz że pokój jest normalnym stanem stosunków międzyludzkich дарowanym przez Boga, co za tym idzie, pokój w znaczeniu ogólnym jest konsekwencją pokoju z Bogiem.

Postawa i aktywność pokojowa chrześcijan jest jednoznacznym wyrazem konieczności uczestniczenia w ruchu ekumenicznym jako przesłance jedności chrześcijaństwa oraz głoszenia przez Kościoły ewangelii pokoju. Takie spojrzenie implikuje ogólne stwierdzenia, że nie ma pokoju bez jedności rodzaju ludzkiego oraz że pokój jest antynomią nieprzyjaźni między ludźmi.

Założenia powyższe pozwalają na ogólniejsze stwierdzenia określające pokój jako wartość konkretną, nie tylko jako nieobecność wojny, co z kolei nakazuje aktywną postawę w zakresie zapobiegania wojnie, czyli likwidowania wszystkich okoliczności stwarzających okazje do wojen oraz sytuują pokój jako wartość o charakterze humanistycznym¹⁴.

Posługując się egzegezyką wyróżnić można starotestamentowe określenie *shalom*, które znajduje swój wyraz na przykład w księgach Izajasza (2,4; 9,4), Zachariasza (8,12; 9,10), Ozeasza (2,12), Micheasza (5,4), czy Przypowieści Salomona (17,1). Znajdują się tam określenia będące synonimami pokoju, takie jak prawda, sprawiedliwość, ład, dobro, ufność, bezpieczeństwo i życie lub inaczej – pokój jako dar Boży dla ludzi jest określeniem wszelkiego dobra. Nowotestamentowe zaś *eirene* (Ef. 6,15; Rzym 15,33; 16,20; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; Fil 4,9; 1 Tes 5,23; 2 Tes 3,16; Hebr 7,2; 13,20) odczytać można jako przeciwstawienie *akatastasia*, czyli nieporządku. „Wszelkie naruszenie pokoju [...] oznacza negację Boga i stoi w sprzeczności względem Jego woli i Jego istoty. Każda walka przeciwko pokojowi jest w swej istocie walką z Bo-

¹³ *Ibidem*, s. 27–28

¹⁴ *Ibidem*, s. 23–26

giem, zwątpieniem w Jego egzystencję”¹⁵. Za uzupełniający element analizy egzegetycznej może posłużyć greckie pojęcie *katallage* użyte w Liście do Filemona, a oznaczające zmianę, odmianę, pojednanie, które to pojednanie odbywa się poprzez interwencję Boga w relacje człowieka z innym. Człowiek, będąc Jego dziełem, nie może działać nic poza przyjęciem lub odrzuceniem tego pojednania. Może zaakceptować lub odrzucić w akcie wolnej woli udział w Bożej rzeczywistości pojednania¹⁶.

Używając z kolei określeń z zakresu chrystologii i soteriologii mówi o Bogu jako o Bogu pokoju, który w eschatologicznej perspektywie dopełnia historii świata w akcie pojednania między człowiekiem i Bogiem. „Bóg w Jezusie Chrystusie Synu swoim uczynił pokój między sobą a wszystkimi ludźmi i przez to ustanowił związek pokoju i miłości między ludźmi”¹⁷. A poszerzając: „Jezus Chrystus jako książę pokoju jest realizatorem królestwa pokoju na nowej Ziemi pod nowym niebem; królestwo to jest przedmiotem naszej nadziei, albowiem wierzymy, że Bóg ustanawia pokój z nami”¹⁸.

Na marginesie należy dodać, że na wojnę irenologia spogląda ponadto jako na dzieło szatana, środki masowej zagłady zaliczając do diabelskich narzędzi, a doktrynę chrześcijańską, która by afirmowała tezę o nieuniknionej wojnie, określa jako szatańską¹⁹. Wypowiedzi jednak tego typu są wyrażeniem pewnego aspektu, w jakim się widzi wojnę, a nie snuciem odrębnego wątku demonologicznego.

W zakresie antropologii chrześcijaństwo uznaje, że poznanie człowieka może odbyć się jedynie poprzez Boga²⁰, a refleksja irenologiczna chce go poznać w jego rzeczywistości wobec Boga i świata. Odnosi się to do biblijnego poznania człowieka, w dialektycznej dwoistości jego bytowania – jako grzesznika i jako usprawiedliwionego łaską. Irenologia nie rozpatruje preliminarium hamartologii, lecz mówi o stanie grzechu i jego skutkach. W ten sposób patrząc, grzechem zatem jest wszelka dyspozycja w służbie wojny²¹, grzechem i winą jest słabość chrześcijaństwa wobec zagrożeń ludzkości²². Nieodłącznym elementem grzechu dla chrześcijan jest pokuta, zatem chodzi o czynne zaangażowanie w obronę pokoju, w proteście przeciwko wojnie, w dążeniu do zadośćuczynienia i pojednania między narodami i tam, gdzie szuka się biblijnych i teologicznych legitymacji takich postaw²³.

¹⁵ *Ibidem*, s. 46.

¹⁶ *Ibidem*, s. 43 i nast.

¹⁷ Orędzie I Ogólnochrześcijańskiego Zgromadzenia Pokojowego w Pradze, czerwiec 1961, s. 148.

¹⁸ H. Gollwitzer, *Krieg und Christentum*, [w:] W. Benedyktowicz, *op. cit.*, s. 69.

¹⁹ Memorandum Ekumenicznej Rady Kościołów Węgier, [w:] *ibidem*, s. 76.

²⁰ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, [w:] *ibidem*, s. 86.

²¹ H. Vogel, *Die Gemeinde Jesu Christi und die atomare Begrohung der Welt*, [w:] *ibidem*, s. 91.

²² J. L. Hromádka, *Die heutige Problematik gesehen von einem Theologen*, [w:] *ibidem*, s. 91.

²³ *Ibidem*, s. 92

Ważnym elementem myśli irenologicznej jest także eklezjologia. Swoją egzystencję, a słuszniej byłoby powiedzieć koegzystencję społeczną, chrześcijaństwo łączy z pojęciem solidarności. Jest to solidarność ze współczesnym człowiekiem, która mając swoje korzenie w ewangelii Jezusa z Nazaretu, postrzega ludzkie trudności i nadzieje. Rozumienie człowieka, a w szczególności chrześcijanina jako istoty solidarnej z całą ludzkością oraz rozumienie całego rodzaju ludzkiego jako jedności ma w irenologii charakter właśnie chrystogeniczny. Definiując zatem Kościół jako społeczność wierzącą w Jezusa Chrystusa wyznaczamy mu jedną z podstawowych funkcji, jaką jest obrona pokoju. Jest to szczególnie ważne tam, gdzie istnieje groźba uwikłania Kościoła w służbę określonych porządków politycznych, społecznych i gospodarczych, kryjących w sobie źródło konfliktów. Zaangażowanie pokojowe chrześcijaństwa czyni zeń zwolennika ekumenicznej jedności wewnętrznej Kościoła i możliwości dawania mu zewnętrznego świadectwa.

Problematyka wojny i pokoju, jakkolwiek rozważana na gruncie chrześcijańskiej teorii państwa i prawa, należy do zakresu etyki. Przyjęcie postawy pokojowej wiąże się zawsze z dokonaniem wyboru. Wybór zaś winien być wolny, ale płynący niejako z koniecznej egzystencjalnie odpowiedzialności za świat w jego soteriologicznej perspektywie. Źródłem zaś dla chrześcijanina tak rozumianej postawy etycznej będzie ewangeliczna relacja wiary, nadziei i miłości.

Wiara – pokojowa inicjatywa kościołów była i jest odpowiedzią na wezwanie Boże do świadectwa i służby na rzecz zagrożonego świata; nadzieja – że poczynania w kierunku pokoju są sensowne, znamienna jest tu ufność w dobroć Bożą i rozsądek ludzki; miłość – Boga i ludzkości będąca motorem zaangażowania i poszukiwania rozwiązań nie tylko podstawowego problemu wojny i pokoju, ale też sprawiedliwości, wolności, nadużywania chrześcijaństwa, broń masowej zagłady, nowe państwa itd.²⁴

Zadaniem etyki teologicznej jest scharakteryzowanie wojny ze stanowiska Ewangelii jako przejaw sprzeczności i musi odmówić wszelkiego usprawiedliwienia wojennej rzeczywistości, w której łamane są wszystkie przykazania Boże.

Podsumowując rozważania w kontekście przeglądu podstaw teologicznych irenologii, będzie to zinterpretowanie kluczowych prawd objawienia, czyli poznanie Boga jako Boga pokoju, zrozumienie zbawczego czynu Chrystusa jako czynu pokojowy, którego owocem i celem, jeszcze raz podkreślić trzeba, jest pokój²⁵.

Spoglądając na usiłowania szeroko rozumianego protestantyzmu w zakresie działalności pokojowej i próbą zmierzenia się z problemem przemocy należy powiedzieć, że jej najbardziej wyraźnym przejawem były próby ustanowienia pokoju międzywyznaniowego, czasami rozumianego bardzo selektywnie, w wieku XVI i XVII, zwane irenizmem. Wywodzące się z tego okresu Kościoły histo-

²⁴ *Ibidem*, s. 113.

²⁵ *Ibidem*, s. 149.

rycznie pokojowe pozostają do dziś wyrazistą grupą, określaną mianem pacyfizmu separacyjnego. Do grupy tej zaliczyć można także współczesną organizację Świadków Jehowy jako grupy wywodzącej się z protestantyzmu, ale jej specyfika wymagałaby odrębnego omówienia.

Irenologia, jako teoretyczna i instytucjonalna próba połączenia ewangelicznego przesłania miłości bliźniego z usiłowaniami stworzenia ustroju sprawiedliwości społecznej, nie powiodła się choć miała swoje znaczenie w dialogu międzynarodowym, w okresie „zimnej wojny”, jako płaszczyzna spotkań i wymiany doświadczeń ruchów chrześcijańskich z przeciwnych politycznie obozów, zwłaszcza do 1968 r. Irenologia jako propozycja pojęcia przeciwstawnego polemologii nie zaistniała w dyskursie naukowym w zakresie refleksji o pokoju i wojnie. Należy ją traktować jako próbę zdefiniowania i opisanego zjawiska organizacyjnego, mającego aspiracje stania się powszechnym soborem pokojowym chrześcijaństwa, a znajdującym swój wyraz w działalności instytucjonalnej – Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej z siedzibą w Pradze w ówczesnej Czechosłowacji w latach 1957–1994. Witold Benedyktowicz – twórca pojęcia i doktryny irenologii, znany jest bardziej ze swej działalności naukowej w dziedzinie biblistyki i etyki w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Suplement

Witold Benedyktowicz (1921–1997), ks. prof. dr hab., teolog, superintendent naczelny Kościoła ewangelicko-metodystycznego (1969–1983), wieloletni redaktor naczelny czasopisma metodystycznego „Pielgrzym Polski”. Pracownik naukowy Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, przewodniczący Polskiej Rady Ekumenicznej (1975–1983), przedstawiciel Rady w Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej w Pradze, przewodniczący Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Główne publikacje: *Co powinniśmy czynić? Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, *Próba irenologii chrześcijańskiej*, *Ekumenia*, *pokój*, *pojednanie*.

Chrześcijańska Konferencja Pokojowa – organizacja powstała w 1957 r. z inicjatywy teologów czechosłowackich w ewangelickim ośrodku teologicznym w Modrej k. Bratysławy, jako wyraz ekumenicznych dążeń pokojowych. Zorganizowana w 1958 r. w Pradze, ukonstytuowała się jako międzynarodowa organizacja ekumeniczna, służąca jako wspólne narzędzie Kościołów w walce przeciwko wojnie. Przyjęła za swój cel „mocą wszelką postawić wojnę poza prawem i uniemożliwić na przyszłość”²⁶. ChKP nie pracuje, ale oficjalnie nie zakończyła swojej działalności, jej praca wygasła i na ostatnim posiedzeniu Se-

²⁶ Sprawozdanie I Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej, Praga 1958.

ekretariatu Generalnego w Pradze w 1994 r., w związku z brakiem możliwości finansowych i organizacyjnych, podjęto decyzję o zawieszeniu działalności, a materiały i archiwa pozostały na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Karola w Pradze oraz w Berlinie w archiwum Kościoła Ewangelickiego. W Polsce gestorem archiwów pozostają organizacje zaangażowane w prace Oddziału Polskiego ChKP.

VARIA

Wojciech Witkowski

LAUDACJA KU CZCI PROF. DRA HAB. JERZEGO MALCA

Drogi, dostojny Jubilacie, drogi Jurku, Panie Rektorze, Państwo Prorektorzy, dostojni Goście. Przypadł mi w udziale zaszczyt powiedzenia paru słów o biegu życia profesora Jerzego Malca. Mam ściągawkę, bo dokonań Jubilata jest tak dużo, bo czasami będę musiał do niej zajrzeć, ale zacznę klasycznie.

Jesteśmy w szkole wyższej. *Non est viri timere sudorem* – ta myśl Seneki, jego listów moralnych, myślę, że przyświecała Jubilatowi i nadal przyświeca Jego drodze życiowej. Prawdziwy uczony. Organizator nauki i dydaktyki. Twórca, powtarzam za Seneką, nie tylko nie unika przedsięwzięć trudnych, przykrych, ale wręcz szuka ich dla siebie, gdyż dowodzi do wytrwałości duchowej i sił, wewnętrznych, duchowych sił. Taka jest droga życiowa Jerzego Malca z pewnością. Nie będę powtarzał tego, co Państwo przeczytacie szczegółowo w pięknie napisanym wstępie do książki jubileuszowej, ale podstawowe fakty z życia naszego Rektora, pozwolą Państwo, przypomnę.

Urodzony niedaleko, w Częstochowie, w roku pięćdziesiątym, krakowski uniwersytet ukończył w siedemdziesiątym drugim roku, w siedemdziesiątym ósmym doktoryzował się pod kierunkiem profesora Grodzickiego rozprawą o „Zaręczeniu wzajemnym obojga narodów. Z dziejów stosunków Polski i Litwy w drugiej połowie XVIII wieku”, habilitował się w osiemdziesiątym siódmym roku rozprawą „Polska myśl administracyjna XVIII stulecia”. W dwutysięcznym roku otrzymał tytuł profesora nauk prawnych. Znakomicie wykształcony w swojej Alma Mater, studia kontynuował za granicą, Szwajcaria – Instytut Maksa Plancka, w Niemczech. Wszechstronnie, jak powiedziałem wykształcony, aż

prosi się, żeby w królewskim grodzie przypomnieć pewną anegdotę. Państwo mi wybaczą, pewne porównanie, mianowicie kiedy Alfred Potocki jako namiestnik Galicji obchodził ośmioletnie swoje go namiestnikowania, wówczas hrabia Wojciech Dzieduszycki, człowiek o bardzo wesołym podejściu do rzeczywistości, pozwolił sobie na anegdotę, którą ja strawestuję tutaj, i odniosę do waszego Pana Rektora. Otóż, gdy dziecko się rodzi, Muza schodzi z nieba, jeśli całuje go w czoło – będzie mędrce, jeśli całuje go w oczy – będzie malarzem, a jeśli całuje go w usta – będzie złotoustym, znakomitym mówcą, a gdzież Ciebie dostojny Rektorze musiała Muza pocałować, skoro 12 lat dzierżysz stolec rektorski?

Proszę Państwa, rektor pracował i pracuje z gronem współpracowników. Dokonania szkoły wszyscy widzą, ale przypomnę: prawie 16000 studentów, 1200 pracowników, w tym 300 tak zwanych samodzielnych pracowników, 28 kierunków studiów, znakomite studia podyplomowe, a więc można powiedzieć, że szkołę tę rektor Malec w znaczący sposób ukształtował. Znowu, bo taka jest uroda przemówień laudacyjnych, odwołam się do przeszłości. Napoleon zwykł mawiać: „Obecność generała jest nieodzowna, to głowa, to całość armii”, ale to nie armia rzymska podbiła Galię, ale Cezar. To nie armia kartagińska, stojąc pod bramami Rzymu, wprawiła republikę w drżenie, ale Hannibal. To nie armia macedońska dotarła do rzeki Indus, ale Aleksander. Także w ten sposób powiedzmy – rektor, który pracuje z gronem licznych współpracowników, jednocześnie uosabia szkołę, on tę szkołę personifikuje w znacznym stopniu, nadaje piętno, prowadzi ją do sukcesów i z pewnością to, że znajdujemy się tutaj z tak pięknymi dokonaniem, jest w dużej mierze zasługą rektora Malca.

Chciałbym przejść teraz do głównego nurtu naszego dzisiejszego jubileuszu, do sylwetki naukowej, obchodzimy bowiem czterdziestolecie pracy naukowej. Dorobek Jerzego Malca, nie wchodząc w szczegóły, to przede wszystkim dwa zasadnicze kręgi badawcze, mianowicie federalizm – historia federalizmu i historia administracji. Historia administracji w czasach nowożytnych i jako trzeci, wydaje się, że nie bez przyczyny, uprawiany krąg: dzieje nauki, dzieje nauczania prawa w XVIII i XX stuleciu. Jest autorem przeszło stu publikacji, w tym trzynastu książek. Myślę, że jako historycy prawa, wszyscy znamy Jego twórczość, Jego pracę, ale zwracam uwagę, że teza, którą głosił jeszcze w swojej pracy doktorskiej i odmienna niż dotychczas przyjmowana w nauce: odrębne ujęcie w Konstytucji 3 maja związku Polski i Litwy jako dwóch odrębnych narodów – znalazła swoje miejsce w historiografii, że bogate prace dotyczące sądownictwa administracyjnego, historii sądownictwa administracyjnego, dziejów administracji, osób tworzących dawną polską administrację – to Jego znakomity dorobek, zebrany w *Studiach z dziejów administracji*, nie mówiąc już o pracy *Myśl administracyjna w XVIII stuleciu*. Nowatorska książka, której nie było na rynku. Powszechnie uważano, że w XIX stuleciu dopiero zaczynają się dzieje administracji, historia administracji, tymczasem Jerzy przesunął to prawie o 100 lat.

Jest też mistrzem drobnej formy, autorem biogramów w *Polskim słowniku biograficznym*, kto tam pisał, to wie, jak trudno jest dobrze napisać biogram do *Polskiego słownika biograficznego*. Jest wreszcie współautorem znakomitego podręcznika, *Historii administracji*, wspólnie napisanym z obecną tu Panią Dziekan, małżonką Jubilatą. Jest też wydawcą. Mam tę przyjemność, że wspólnie z ośrodkiem łódzkim we trzech wydajemy „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego”. Rektor Malec jest redaktorem naczelnym.

Niewątpliwie Jego zasługi na polu nauki są niekwestionowane. Jest też oczywiście, już była o tym mowa, dydaktykiem i wychowawcą, bo pracując w szkole wyższej, każdy winien tego typu obowiązki pełnić. Ma bardzo dobry kontakt z młodzieżą, sam przypominam to sobie jeszcze z czasów, kiedy był opiekunem koła naukowego, te pierwsze spotkania w Uniwersytecie Jagiellońskim. Ten kontakt nasz był bardzo intensywny i dokonania Rektora były tutaj też bardzo żywe. Można powiedzieć, w ten sposób konkludując, że dzięki swoim dokonaniom naukowym, Profesor Jerzy Malec znalazł swoje własne niepowtarzalne miejsce w kręgu historyków państwa i prawa, czy szczerzej – w kręgu historyków i prawników. Miejsce wysokie i zasłużone. Wyrastał w kręgu wybitnych uczonych Krakowa. Wyrastał w kręgu osób, które w znakomitym stopniu zasłużyły się dla polskiej nauki, ale być może też, że zapatrzył się na Michała Anioła, który mówił swoim uczniom „Nie chodźcie w ślad za mną, bo znajdziecie się zawsze w moim cieniu”. Jerzy Malec wyszedł z tego cienia i znalazł swoje własne i niepowtarzalne miejsce.

Proszę Państwa, nie chcę przedłużać – zawsze po tym pewnym z konieczności lapidarnym ujęciu biegu życia autora, przychodzi pora na życzenia. Tutaj tradycyjnie życzymy oczywiście dalszych lat zdrowia, dalszych lat wszelkiej pomyślności, dalszych sukcesów w pracy naukowej i życiu osobistym. Oczywiście nikt z nas od tych życzeń się nie odżegnuje, ale ja chcę jeszcze powiedzieć o jednej kwestii, takiej bardziej wiążącej się z biegiem życia. Profesor Jerzy Malec, Jerzy, był moim komilitonem w Polskiej Komisji Akredytacyjnej, Państwowej Komisji Akredytacyjnej. Spędziliśmy sporo czasu razem i Jego osobowość cechuje to, że potrafi jednocześnie korzystać z uroków życia. To, co Włosi tak pięknie nazywają *piccoli del piacere della vita*, a więc tych drobnych przyjemności życia. To jest to coś, co przychodzi z pewnym wiekiem. Proszę Państwa, Czesław Miłosz powiedział, że „to po sześćdziesiątym roku życia życie na ogół z człowiekiem wygrywa, ale niektórych wypuszcza na wolność”. Człowiek jest uszczęśliwiony. Człowiek jest wypuszczony na wolność i może sobie na wiele rzeczy jeszcze pozwolić. Życzenia moje będą wyrazem, myślę, wszystkich Państwa, pozwolę sobie przekazać w następujących wersach, mianowicie w XVIII wieku funkcjonowały tak zwane *proverbia*. Krótkie, można dzisiaj powiedzieć wiersze, wygłaszane przy tego rodzaju okazjach. Odnalazłem jedno takie *proverbium*, które myślę, że pasuje do dzisiejszej uroczystości i do przyszłości. Pozwolę sobie je przeczytać w tłumaczeniu Trembeckiego z łaciny: „Przyłóż tylko sta-

rania, a nie bądź utratą, chowaj miarę we wszystkim, a będziesz dostatnim, jadę i pienię ciepło się chowając, chcesz i dobrego zdrowia zażyć nie stękając, chroń się złego, czyni dobre, a szukaj pokoju, a tak będzie pływała w dobrach dusza twoja”. To są życzenia na przyszłość, ale ponieważ mamy dzisiaj uroczystość, to dodam jeszcze jeden wiersz na zakończenie, który powinien pasować, wzięty z kolei ze zbioru osiemnastowiecznego facecjonisty. Nie wszyscy z Państwa są historykami, więc powiem, że będzie w tym wierszu pewien fragment, który może budzić zdziwienie, ale w dawnej Polsce mawiano w ten sposób: „rozumnemu wystarczy raz pięścią w pysk dać, a głupiemu trzeba tłumaczyć dzień i noc”. Dziękuję bardzo.

Tekst laudacji został wygłoszony przez prof. dr. hab. Wojciecha Witkowskiego ku czci prof. zw. dr hab. Jerzego Malca, rektora Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego z okazji jubileuszu 40-lecia pracy naukowej. Uroczystość jubileuszową obchodzono 5 grudnia 2012 roku w sali Senackiej Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, podczas wyjątkowego spotkania, które zgromadziło liczne grono znakomitych gości. Dla upamiętnienia rocznicy wydano dwutomową publikację *Regnare, administrare, gubernare*. Oficjalną część uroczystości zakończył koncert akordeonistów „Duo Acco-sfera”.

RECENZJE

Michał Śliwa

**GRYPSY Z KONZENTRATIONSLAGER AUSCHWITZ
JÓZEFA CYRANKIEWICZA I STANISŁAWA KŁODZIŃSKIEGO¹**

Staraniem Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu ukazało się dzieło szczególne, o pierwszorzędym znaczeniu dla badań nad dziejami faszyzmu i polityką niemiecką w okupowanej Polsce – bez którego nie jest możliwe pełne i wszechstronne objaśnienie procesu barbaryzacji kultury ludzkiej i degradacji gatunku ludzkiego. Poszerza ono bowiem wiedzę o funkcjonowaniu najokrutniejszej i największej w dziejach ludzkości fabryki śmierci – niemieckiego obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu.

Nie było to oczywiście jedyne miejsce eksterminacji ludzi w czasie II wojny światowej. Według opublikowanej kilka miesięcy temu przez Amerykańskie Muzeum Pamięci Holokaustu *Encyklopedii obozów i gett*, Niemcy utworzyli w całej Europie – od Francji po europejską część Związku Radzieckiego – aż 42 500 takich ośrodków: 30 000 obozów pracy, 1 150 – gett, 1 000 – obozów jenieckich, 980 – obozów koncentracyjnych, 500 – domów publicznych, oraz tysiące innych miejsc odosobnienia i eksterminacji, wykorzystywanych do prześladowań i represji, niewolniczej pracy, uśmiercania, eutanazji, aborcji, eksperymentów pseudomedycznych itp. W samym Berlinie funkcjonowało ich 3 000, ale największe skupisko wystąpiło, oczywiście poza III Rzeszą, na terenach Polski. Tu naziści zlokalizowali największy obóz koncentracyjny, w którym zginęło – o co nadal spierają się historycy – od półtora miliona aż do pięciu milionów osób.

¹ *Grypsy z Konzentrationslager Auschwitz Józefa Cyrankiewicza i Stanisława Kłodzińskiego*, wstęp i opracowanie I. Paczyńska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, 676 s.

Pewne jest, że uśmiercono w nim 1,1 mln Żydów, dla których Auschwitz stał się symbolem Zagłady, chociaż więziono i mordowano przedstawicieli kilkudziesięciu narodów i narodowości, nawet Chińczyka, Egipcjanina i Persa. Polaków w Auschwitz zginęło 150 000.

Pomimo upływu niemal siedemdziesięciu lat od zakończenia wojny i prowadzonych intensywnie badań naukowych nad faszyzmem i hitleryzmem, naukowcy nadal nie mają pełnej wiedzy o niemieckiej polityce okupacyjnej. Dlatego każda nowa publikacja, zwłaszcza o charakterze źródłowym, dokumentująca zbrodnie przeciwko ludzkości, ma pierwszorzędne znaczenie poznawcze. Tym bardziej, że nie zachowało się również zbyt wiele źródeł bezpośrednich. Sami Niemcy starannie ukrywali przed opinią publiczną właściwy charakter oświęcimskiej fabryki śmierci i zacierali wszelkie ślady działalności. W przekazach urzędowych unikali określeń „obóz zagłady”. Wysyłane stamtąd informacje ściśle kontrolowali, odpowiednio je kodując, wytworzone zaś materiały urzędowe, w trakcie przygotowań obozu do ewakuacji, w większości zniszczyli. W tej sytuacji przydatne okazują się źródła wytworzone przez samych więźniów, choć mają różną wartość historyczną i badawczą. Przeważają wśród nich relacje, wspomnienia i pamiętniki spisane w okresie późniejszym, powojennym. Cięży jednak nad nimi stronniczość i subiektywizm, spotęgowane jeszcze upływem czasu i zmianą stosunku ludzi i władzy do dawnych wydarzeń.

Niewiele jest dokumentów sporządzonych w okresie uwięzienia w formie dzienników i notatek. Najwartościowsze są oczywiście materiały źródłowe wytworzone zaraz po wojnie, gdyż im pojawiają się w coraz bardziej odległym czasie od wojennych i okupacyjnych wydarzeń, tym mają mniejsze znaczenie poznawcze, są mniej wiarygodne i oryginalne, często ich autorzy posiłkują się innymi przekazami i starają się własny opis wpisać w dominujący nurt narracyjny. Stąd dużą wartość źródłową osiągnęła korespondencja więźniów, jednak nie ta oficjalna, cenzurowana przez służby obozowe, której treść ograniczała się do zdawkowych informacji typu: „Jestem zdrow, dobrze mi się powodzi”, ale nielegalna, tzw. grypsy, za ujawnienie której groziła utrata życia. Nie wiadomo, ile jej mogło przeniknąć poza druty obozowe i ile się zachowało, ponieważ ze względów bezpieczeństwa była niszczona po dotarciu do adresata. Być może znajduje się jeszcze zbiorach rodzinnych lub w miejscach nieznanych, niegdyś ukryta i z czasem zapomniana. Największy jej zbiór przechowywany jest w Archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu.

Wśród obozowej nielegalnej korespondencji wyróżniają się ilością i wartością niezwykle cenne grypsy dwóch krakowskich więźniów politycznych – Józefa Cyrankiewicza i Stanisława Kłodzińskiego. Zachowało się ich 214. Trafiły one do Muzeum w różnym czasie powojennym i różnymi drogami. Opracowała je i przygotowała do druku wybitna znawczyni dziejów najnowszych Polski, problematyki wojny i okupacji niemieckiej, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Irena Paczyńska. Poświęciła ich wydaniu kilka lat wyteżonej pracy naukowej,

dzięki której współcześni badacze – historycy, socjolodzy i psychologowie – otrzymują cenne i niezastąpione źródło o hitlerowskim ludobójstwie, jego naturze i mechanizmach.

Autorzy korespondencji, J. Cyrankiewicz i S. Kłodziński, wiele zaznali i mieli wiele do powiedzenia. Byli już doświadczonymi konspiratorami przed aresztowaniem i osadzeniem w Auschwitz i współtworzeniem obozowego ruchu oporu. Stanisław Kłodziński – rocznik „niepodległościowy” (ur. 4 maja 1918 r.) nie zdążył w wyniku wybuchu wojny ukończyć studiów medycznych. Zaraz po wkroczeniu Niemców do Krakowa zaangażował się w działalność pomocową więźniom politycznym w ramach Polskiego Czerwonego Krzyża i Rady Opiekuńczej Miejskiej w Krakowie, w tym również więźniom utworzonego w maju 1940 roku obozu koncentracyjnego Auschwitz, gdzie zresztą sam wkrótce został zesłany, 12 sierpnia 1941 roku. Starszy od niego o siedem lat Józef Cyrankiewicz był osobą znaną już w latach 30. w krakowskim środowisku robotniczym i politycznym w związku z działalnością, podjętą w trakcie studiów prawniczych (1931–1936), w Polskiej Partii Socjalistycznej. Po wybuchu wojny i powrocie z frontu współtworzył w Krakowie z ramienia konspiracji socjalistycznej PPS Wolność – Równość – Niepodległość podziemne struktury lokalnych władz państwowych. Przewidywany był jednocześnie jako kandydat na pierwszego zastępcę delegata polskiego rządu emigracyjnego na kraj. Aresztowany 18 kwietnia 1941 roku, po rocznym pobycie w krakowskim więzieniu na Montelupich, 4 września 1942 roku został przewieziony do Auschwitz.

Cyrankiewicz i Kłodziński nie znali się wcześniej, dopiero z inspiracji krakowskiego ruchu oporu nawiązali kontakt i rozpoczęli współpracę. Połączyły ich losy życia obozowego i współtworzenie jego nielegalnych struktur. W wyniku ich aktywności niezwykle intensywnie rozwijało się podziemne życie obozowe, osiągając w 1944 roku niebywałe rozmiary, widoczne zwłaszcza po rozbiciu przez władze obozowe jesienią poprzedniego roku wielu organizacji konspiracyjnych oraz udanej ucieczce ich twórcy rotmistrza Witolda Pileckiego. Udało im się odbudować obozowy ruch oporu i nadać bardziej międzynarodowy charakter, między innymi poprzez utworzenie Grupy Bojowej Oświęcim, mającej koordynować działalność poszczególnych narodowych organizacji konspiracyjnych. Ponadto Józef Cyrankiewicz zdołał zintegrować działalność różnych polskich grup wojskowych w ramach Rady Wojskowej Oświęcim podporządkowanej Okręgowi Śląskiemu Armii Krajowej, po czym miał zostać dowódcą wszystkich organizacji wojskowych w obozie.

Pierwszy z zachowanych i publikowanych grypsów napisał Stanisław Kłodziński 6 września 1942 roku, a po nim 21 stycznia 1943 roku Józef Cyrankiewicz. Wspólnie pierwszy gryps sporządzili 18 marca 1943 roku. Od stycznia następnego roku, od chwili osadzenia ich w bloku nr 20, większość wysyłanych listów traktowali jako wynik wspólnej pracy, niezależnie od tego, kto był faktycznym autorem, a więc czy gryps był opracowany indywidualnie czy zespoło-

wo. Nie wiadomo, ile grypsów napisali; zachowała się wspomniana liczba 214. Znaczna ich część ze względów konspiracyjnych była natychmiast po przeczytaniu niszczone, część w okresie późniejszym. Wysyłano je do Krakowskiego Komitetu Pomocy Więźniom Obozów Koncentracyjnych, kierowanego przez Teresę Lasocką, a także do innych osób związanych z tym Komitetem, między innymi do Edwarda Hałonia i Adama Rysiewicza, którzy jednocześnie jako organizatorzy przyobozowej konspiracji socjalistycznej PPS (WRN), wspólnie z dowódcą miejscowego oddziału Batalionów Chłopskich Wojciechem Jekielkiem, stworzyli sprawną i bezpieczną łączność kurierską.

Większa część korespondencji pisana była atramentem, pozostała zwykłym lub kopiowym ołówkiem, na różnym, możliwie dostępnym papierze – bibułka do papierosów, maszynowym, przebitkowym, zeszytowym itp. Część korespondencji zaszyfrowywano, w tym szyfrem opracowanym przez Stanisława Kłodzińskiego, polegającym na zastępowaniu liter tekstu początku pieśni religijnej „Kto się w opiekę podda Panu swemu” (aż do wyczerpania całego alfabetu) kolejnymi liczbami – od najniższej, czyli od 1. Dlatego Irena Paczyńska miała bardzo trudne zadanie, gdyż musiała odczytać na nowo całą treść grypsów lub ich fragmentów, by je odpowiednio przygotować do publikacji. Wprawdzie ich część już wcześniej została rozszyfrowana i odczytana w Archiwum Muzeum Auschwitz-Birkenau, ale żeby zapewnić im pełną wiarygodność, Paczyńska ponownie je odszyfrowała i opracowała. Podobnie zresztą postąpiła z grypsami niekodowanymi, odpowiednio weryfikując zawarte w nich informacje i opracowując merytorycznie i edytorsko. Nie było to zadanie łatwe, przekraczające na pewno możliwości jednego badacza. Często fragmenty listów były nieczytelne. Autorzy szyfrując treść korespondencji wskutek braku odpowiednich umiejętności, ale i z potrzeby zachowania ostrożności, popełniali liczne błędy. Nie wszystkie także grypsy zachowały się w oryginale, część była w formie fotokopii lub odpisu maszynowego. Wymagało to niezwyklej staranności i rzetelności badawczej oraz nakładu pracy, tym bardziej, że Irena Paczyńska nie ograniczyła się do wiernego odtworzenia oryginalnej, pełnej zawartości listów, ale każdą podaną w nich informację, dziś już niezrozumiałą lub niepełną, wymienione nazwisko lub kryptonim osoby, a także informacje o danym fakcie i wydarzeniu, odpowiednio objaśniała, sprostowała, rozszyfrowała i komentowała. Nic też dziwnego, że treść przypisów często wielokrotnie przewyższa treść korespondencji. Dzięki temu został odtworzony pełny obraz obserwacji, odczuć i działalności konspiracyjnej autorów grypsów. Można bez przesady stwierdzić, że powstało dzieło szczególne, pierwszorzędnej wagi historycznej, zawierające wiarygodny obraz życia obozowego, polityki okupanta niemieckiego i postaw społeczeństwa polskiego.

Jak już wspomniano, wymagało to ogromnego wysiłku badawczego i redakcyjnego, któremu mógłby podołać zespół badaczy o różnej specjalizacji: historycznej, socjologicznej, psychologicznej, językoznawczej itp. Pracę tę natomiast wykonała jedna osoba, przygotowując edytorsko i redakcyjnie tajną

korespondencję oraz poprzedzając ją obszernym wstępem w językach polskim i niemieckim, w którym zaprezentowała autorów grypsów, ich losy wojenne i okupacyjne oraz sposoby przekazywania tajnej korespondencji, jej znaczenie historyczne i poznawcze, a także charakter ich edycji.

Grypsy, jak napisała Paczyńska, dostarczają wiedzy „o wielkiej wadze historycznej, dokumentują zbrodnie nazistowskie popełnione w KL Auschwitz, zawierają wiele informacji o poszczególnych wydarzeniach, o składzie narodowościowym i liczbie więźniów, o metodach wyniszczenia ludzi poprzez gazowanie, zabijanie zastrzykami fenolu, rozstrzeliwanie, eksperymenty medyczne, ciężkie warunki pracy i egzystencji. Ukazują winnych tych zbrodni. Demaskują plany i zamierzenia władz obozowych. Wiele uwagi w grypsach poświęcono losowi Żydów, zwożonych do KL Auschwitz-Birkenau z ziem polskich i innych krajów podbitych przez III Rzeszę. Znaczące miejsce w korespondencji zajmuje tragedia Żydów przywiezionych z obozu-getta Theresienstadt. Wiele jest informacji o losach Żydów przywożonych z Węgier oraz o tragicznej sytuacji Romów i jeńców radzieckich. Są informacje o losie niektórych uwięzionych w obozie Polaków, ich rozstrzeliwaniu i wywożeniu do innych obozów koncentracyjnych [...]. Wraz z grypsami przekazywano zdobyte różnymi sposobami dokumenty obozowe oraz różne wykazy imienne więźniów i członków załogi obozu [...]. Grypsy przede wszystkim przynosiły prawdę o tym, co w obozie się działo, demaskowały fałsz tego, co miało wynikać z oficjalnej korespondencji więźnia z rodziną. Prawda o KL Auschwitz stała się – dzięki piszącym grypsy, przenoszącym je i odbierającym oraz dzięki Polskiemu Państwu Podziemnemu – znana już w czasie wojny” (s. XLVII–XLVIII).

Mają one jednak również wartość nieprzemijającą, uniwersalną – jako świadectwo niespotykanej dotąd w historii skali barbaryzacji kultury ludzkiej i upadku człowieczeństwa, ale przede wszystkim dowód na istnienie ludzi szlachetnych, choć – jak zauważał w jednym z grypsów Józef Cyrankiewicz – żyjących „w obozach niewoli, to jednak ludzi wolności”. Pomimo niepewności jutra, w sytuacji niesłychanych cierpień i upokorzeń, nie tracili nadziei na odrodzenie moralne człowieka w powojennym świecie, odbudowę stosunków społecznych, opartych na zasadach etycznych i humanistycznych.

W tych szczególnie trudnych, obozowych warunkach przygotowywali śmiało plany. J. Cyrankiewicz w grypsie z 21 sierpnia 1944 roku, w imieniu Grupy Bojowej Oświęcim – „Rezolucja więźniów politycznych” – skierowanym do „wolnego świata”, domagał się przyznania więźniom politycznym niemieckich obozów koncentracyjnych statusu żołnierzy i zapewnienia im „praw ludzkich”, „praw jeńców wojennych”, gdyż, jak dowodził: „my zagadnienie więźniów politycznych, zagadnienie obozów koncentracyjnych staramy się traktować niezależnie od tego, że w nich siedzimy – jako zagadnienie abstrakcyjne, oderwane od naszego osobistego losu, jako problem moralny w stosunku do człowieka, jedno z zagadnień, o które toczy się wojna w swojej części ideologicznej. To, że w tych

obozach siedzimy – pozwala nam to zagadnienie uczynić czymś plastycznym – pozwala nam po prostu jako świadkom wyliczyć wszystkie zbrodnie, których obiektem jest Człowiek. To, co my widzimy – to powinien jako zamach i na swoje człowieczeństwo, bo na człowieczeństwo w ogóle, uważać każdy – choćby mieszkał w Ameryce Południowej. Hitleryzm dlatego uważamy we wszystkich jego przejawach stosunku do narodów i stosunku do człowieka jako najbardziej cyniczny i zbrodniczy w najlepiej zorganizowany zamach na wszystko, co się nazywa człowieczeństwem. W tym sensie, my więźniowie polityczni hitleryzmu jesteśmy tylko sprawozdawcami z jednego odcinka, dość ważnego zresztą – rozprawy hitleryzmu z człowieczeństwem. I dlatego pomoc dla nas traktujemy nie tylko jako jakąś sumę praktycznych dla nas korzyści w formie poprawy warunków, ale jako pewnego rodzaju egzamin postawy moralnej wolnego świata” (s. 395).

W opracowywanych planach wywołania powstania antyniemieckiego w obozie Auschwitz-Birkenau zakładano współdziałanie z podziemną Armią Krajową, kierując między innymi 22 sierpnia 1944 roku oświadczenie do dowództwa jej Okręgu Śląskiego w imieniu wszystkich obozowych organizacji wojskowych, podpisane przez Józefa Cyrankiewicza. Oznajmiano w nim, między innymi: „Rada Wojskowa Oświęcim uważa, że akcja oswobodzenia obozu, całkowita lub częściowa, ma olbrzymie znaczenie moralne, ze względu na międzynarodową wagę Oświęcimia, jako jednego z najbardziej ponurych symbolów Niemiec hitlerowskich [...], nie chciałaby, aby akcję oswobodzenia Oświęcimia traktowano wyłącznie jako akcję pomocy dla więźniów [...], bowiem uważa, z obozy oświęcimskie to – z wojskowego punktu widzenia – olbrzymi rezerwu- ar sił ludzkich, które odpowiednio użyte, dają powstaniu na ziemiach śląskich zdecydowane kadry żołnierskie. Rada Wojskowa Oświęcim zwraca się do Dowództwa Śląsk o traktowanie więźniów politycznych Oświęcimia jako żołnierzy w każdej chwili gotowych spełnić swój obowiązek” (s. 412–413).

Lektura tajnej korespondencji obozowej Stanisława Kłodzińskiego i Józefa Cyrankiewicza przywraca wiarę w sens ludzkiego działania, wiarę w człowieka i utrwała przekonanie o niezniszczalnej sile wartości moralnych i humanistycznych. Przywraca także wiarę w zdolność odrodzenia się idei człowieczeństwa i kultury. Jednocześnie uczy pokory i potrzeby przeciwstawiania się złu w każdej sytuacji, indywidualnej i społecznej. Daje wzór aktywności ludzkiej nacechowanej najlepszymi wartościami humanistycznymi i demokratycznymi, poczuciem odpowiedzialności za losy drugiego człowieka.

Marta du Vall

WSPÓŁCZESNE ZAGADNIENIA
MARKETINGU POLITYCZNEGO I PUBLIC RELATIONS,
RED. M. ADAMIK-SZYSIAK, W. MAGUŚ,
[WYDAWNICTWO UNIwersYTETU
MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ, LUBLIN 2013, 325 S.]

Publikacja dotyczy niezwykle popularnej, ale i niezmiernie ważnej dla współczesnych nauk o polityce i nauki o mediach tematyki. Postępująca profesjonalizacja kampanii wyborczych w Polsce wymaga ciągłej uwagi i analizy. Zgodnie z deklaracją redaktorów naukowych, celem opracowania „jest ukazanie specyfiki zastosowania narzędzi marketingu politycznego i public relations w coraz bardziej mediatyzowanym otoczeniu”¹. Mediatyzację można tutaj definiować, zgodnie z ujęciem Stiga Hjarvarda, jako dwustronny proces późnej nowoczesności, w którym media – z jednej strony wyłaniają się jako niezależna instytucja, z własną logiką, do której pozostałe instytucje społeczne muszą się dostosować, a z drugiej – stają się integralną częścią innych instytucji, takich jak polityka, praca, rodzina i religia.

Zbiór obejmuje 16 prac, prezentujących różnorodne aspekty wykorzystania marketingu politycznego, public relations i reklamy politycznej w kampanii wyborczej. Całość podzielona została na cztery części tematyczne.

Pierwsza koncentruje się na marketingu politycznym i obejmuje prace W. Peszyńskiego, M. Żukowskiego, W. Balcera oraz J. Maguś. Autorzy prezen-

¹ *Współczesne zagadnienia marketingu politycznego i public relations*, red. M. Adamik-Szysiak, W. Maguś, Lublin 2013, s. 7.

tują zarówno teoretyczne rozważania, jak i wielopłaszczyznowe analizy sposobów wykorzystania narzędzi marketingowych przez aktorów polskiej sceny politycznej, m.in. podczas kampanii do Sejmu RP w 2011 roku, czy w wyborach prezydenckich w 2005 i 2010 roku. Szczególnie ciekawy wydaje się tekst Wiktora Balcera², w którym analizie została poddana kampania wyborcza Mniejszości Niemieckiej w wyborach do polskiego parlamentu w 2011 roku. Autor już we wprowadzeniu podaje czytelnikowi ważną informację, która często umyka z pola widzenia wielu rozważań, a mianowicie: Niemcy w Polsce nie mają, wbrew powszechnej opinii, zagwarantowanego mandatu w Sejmie. Faktem jest, że nie mają obowiązku przekraczać progu wyborczego w skali kraju, ale muszą uzyskać taki wynik w skali województwa, w którym wystawiają kandydatów. Powoduje to, że Mniejszość Niemiecka, podobnie jak pozostałe siły polityczne, musi brać udział w grze wyborczej i korzystać z narzędzi marketingu politycznego.

W drugiej części publikacji znalazły się teksty dotyczące reklamy wyborczej. Ich autorki – I. Barszczuk, M. Adamik-Szysiak, M. Harkot i A. Szwed – analizują wybrane aspekty strategii komunikacyjnych stosowanych przez polskie ugrupowania polityczne w przekazach w pełni przez nie kontrolowanych. Z tej części opracowania można uzyskać informacje, m.in. na temat: plakatów wyborczych, innowacyjnego pozycjonowania produktów (politycznych), czy roli utworów muzycznych w reklamie politycznej. Magdalena Harkot zajęła się wizerunkiem kobiet w polityce, analizując wybrane plakaty wyborcze kandydatek. Konkluzje autorki sprowadzają się do stwierdzenia, że w przestrzeni reklamy politycznej pojawiają się dwa obrazy kobiet. Pierwsze stawiają na powagę, merytoryczność i profesjonalizm, a drugie odwołują się bądź do ugruntowanych w społeczeństwie stereotypów, bądź wykorzystują ciało. Jak stwierdza autorka: „kobiety wciąż szukają odpowiedniego wzorca zachowań podczas kampanii wyborczych”³.

Trzecia część zbioru zajmuje się politycznym public relations i obejmuje teksty G. Gielniewskiego, W. Magusia, M. Michno oraz J. Jakubowskiego i Ł. Scheffsa. Skupiają się one w decydującej mierze na różnorodnych technikach kreowania wizerunku w przestrzeni politycznej. Tutaj również aktorzy skupiają się głównie na polskich przykładach. Jednak praca Magdaleny Michno dotyczy innego aspektu public relations, analizuje mianowicie politykę informacyjną Parlamentu Europejskiego adresowaną do obywateli Unii Europejskiej. „Realizowane przez PE akcje i kampanie związane są z wiodącymi, w danym czasie, tematami w polityce UE, dla których poszukiwane jest poparcie społeczne i przyzwolenie dla działań Unii”⁴. Jak zauważa autorka, w PE zaobserwować można

² *Ibidem*, s. 63.

³ *Ibidem*, s. 147.

⁴ *Ibidem*, s. 227.

deficyt zbioru reguł ogólnych, wytyczających kierunki komunikowania się ze środowiskiem zewnętrznym⁵.

Czwarta, ostatnia część zbioru, poświęcona jest relacjom między mediami masowymi, kulturą polityczną a zjawiskiem permanentnej kampanii wyborczej. Znaleźć tutaj można artykuły A. Sekleckiej, A. Dorosika, A. Kozłowskiej oraz A. Łukasik-Tureckiej. Informacje zawarte w tekstach zainteresują szczególnie osoby pragnące poszerzyć wiedzę w zakresie *infotainmentu* czy *spin doctoringu*. Nieco inne, acz równie ciekawe, ujęcie tematu przewodniego prezentuje opracowanie Agnieszki Łukasik-Tureckiej zajmujące się muzyką w polityce. Jest to swoiste kompendium polskiej piosenki popularnej nawiązującej w swym przekazie do zagadnień politycznych. Jak zauważa autorka, „muzyka jest nieodłącznym elementem działań politycznych [...]”. Widoczne jest to zarówno w obszarze krytyki wobec rządzących, jak również a obszarze marketingu politycznego”⁶.

Autorzy zebranych prac reprezentują różne polskie ośrodki naukowe: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Opolski oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II. Specjalizują się w dyscyplinach politologicznych i medioznawczych, a w swych tekstach w dużej mierze prezentują rezultaty swych autorskich badań. Tematyka zbioru, mimo że w opinii niektórych krytyków, nadmiernie obecnie eksploatowana, stanowi niezwykle szerokie, wielopłaszczyznowe pole badawcze. To obszar, który w dobie rozwoju nowych mediów i jeszcze nowszych narzędzi komunikacyjnych wymaga ciągłego aktualizowania wiedzy. Publikacja dostarcza wiedzy ważnej i potrzebnej w kraju, w który następuje niezwykle szybki proces amerykanizacji kampanii wyborczych.

⁵ *Ibidem*, s. 226.

⁶ *Ibidem*, s. 318.

NOTY O AUTORACH

Agnieszka Gajda, dr, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński

Zbigniew Pasek, dr hab., prof. AGH, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza, Kraków

Anna Kargol, dr, Wydział Prawa, Administracji i Stosunków Międzynarodowych, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Jarosław Tomasiewicz, dr, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski, Katowice

Tomasz Szczepański, dr, Muzeum Wojska Polskiego, Warszawa

Aleksandra Kasznik-Christian, prof. dr hab., Wydział Prawa, Administracji i Stosunków Międzynarodowych, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Bogusław Tondera, mgr, doktorant, Wydział Prawa, Administracji i Stosunków Międzynarodowych, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Wojciech Witkowski, prof. dr hab., Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

Michał Śliwa, prof. dr hab., rektor Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków

Marta du Vall, dr, Wydział Prawa, Administracji i Stosunków Międzynarodowych, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

INSTRUKCJA PRZYGOTOWANIA ARTYKUŁÓW

Krój i rozmiar pisma

Tekst artykułu powinien być złożony pismem Times New Roman o wielkości 12 punktów z interlinią 1,5. Terminy i wyrażenia obcojęzyczne oraz tytuły artykułów i książek należy pisać kursywą (*italic*). Nie należy stosować wytłuszczeń (**bold**). Nie należy stosować podkreśleń.

Ilustracje

Rysunki, wykresy i fotografie powinny być dostarczone na dyskieciech, płytach CD lub pocztą elektroniczną w formie zeskanowanej lub jako elektroniczny plik w jednym z formatów: *.bmp, *.tif, lub *.psd.

Ilustracje zaczerpnięte z innych prac i podlegające ochronie prawa autorskiego powinny być opatrzone informacją bibliograficzną w postaci odsyłacza do literatury, umieszczonego w podpisie rysunku.

Tabele

Tabele należy umieszczać możliwie blisko powołania i numerować kolejno. Tabele tworzy się, stosując polecenie: *Tabela/Wstaw tabelę*. Wskazane jest unikanie skrótów w rubrykach (kolumnach) tabel. Tekst w tabeli powinien być złożony pismem mniejszym niż podstawowy. Ewentualne objaśnienia należy umieścić w linii bezpośrednio pod tabelą, a nie w samej tabeli.

Przypisy

Przypisy należy tworzyć, stosując polecenie: *Wstaw/odwołanie/przypis dolny*. W polu, które pojawi się na dole kolumny, wpisujemy tekst przypisu (pismo wielkości 8–9 pkt.).

Przykłady:

- publikacje książkowe

S. Grodziski, *Habsburgowie*, [w:] *Dynastie Europy*, red. A. Mączak, Wrocław 1997, s. 102–136.

- artykuły w czasopismach

S. Waltoś, *Świadek koronny – o brzeża odpowiedzialności karnej*, „Państwo i Prawo” 1993, z. 2, s. 16.

W przypisach do oznaczania powtórzeń można stosować terminologię łacińską lub polską, czyli: *op. cit.*, *ibidem* (tamże), *idem* (tenże), *eadem* (taż). Bezwzględnie należy jednak zadbać o konsekwentny zapis i nie mieszać zapisu łacińskiego z polskim.

Jeśli w obrębie artykułu cytowane są dwie publikacje jednego autora, wtedy powtarza się początek tytułu i po przecinku nr strony. Przykład:

J. Balcerzan, *Sytuacja liryczna*, „Nurt” (Lublin), R. 18, 1997, nr 6, s. 13–28.

Idem, *Sytuacja liryczna...*, s. 2–3.

Bibliografia

Odwołania do literatury w tekście należy umieszczać jako nazwisko autora i datę publikacji w nawiasie np. (Brodowicz 1996) lub w przypadku wielu autorów nazwisko pierwszego i zwrot et al. pismem pochylonym (*italic*) (Nowacki *et al.* 1970). Na końcu artykułu należy wypisać wszystkie publikacje w porządku alfabetycznym w rozdziale Literatura/Bibliografia. Jeśli występuje kilka publikacji tego samego autora, pozycje w spisie literatury powinny być ułożone chronologicznie. Nie należy numerować poszczególnych pozycji bibliograficznych.

Przykłady:

Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998.

Dynastie Europy, red. A. Mączak, Wrocław 1997.

Geremek B., *Więź i poczucie wspólnoty w średniowiecznej Europie*, [w:] *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu*, red. J. Żarnowski, Warszawa 1983.

Golka M., *Wielokulturowość w kontekście globalizacji*, „Sprawy Narodowościowe” 1999, s. 14–15.

Porębski A., *Wielokulturowość Szwajcarii w procesie zmiany*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2005, nr 4 (11).

Porębski A., *Wielokulturowość Szwajcarii w procesie zmiany. Szkic analizy*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Pałeczny i E. Wiącek, Kraków 2006.

ZASADY RECENZOWANIA PUBLIKACJI W CZASOPISMACH¹

1. Do oceny każdej publikacji powołuje się co najmniej dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki.
2. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden z recenzentów jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora pracy.
3. Rekomendowanym rozwiązaniem jest model, w którym autor(zy) i recenzenci nie znają swoich tożsamości (tzw. *double-blind review proces*).
4. W innych rozwiązaniach recenzent musi podpisać deklarację o niewystępowaniu konfliktu interesów; za konflikt interesów uznaje się zachodzące między recenzentem a autorem:
 - bezpośrednie relacje osobiste (pokrewieństwo, związki prawne, konflikt),
 - relacje podległości zawodowej,
 - bezpośrednia współpraca naukowa w ciągu ostatnich dwóch lat poprzedzających przygotowanie recenzji.
5. Recenzja musi mieć formę pisemną i kończyć się jednoznacznym wnioskiem co do dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia.
6. Zasady kwalifikowania lub odrzucenia publikacji i ewentualny formularz recenzencki są podane do publicznej wiadomości na stronie internetowej czasopisma lub w każdym numerze czasopisma.
7. Nazwiska recenzentów poszczególnych publikacji/numerów nie są ujawniane; raz w roku czasopismo podaje do publicznej wiadomości listę recenzentów współpracujących.

¹ Zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego obowiązującą od roku 2012.

LISTA RECENZENTÓW

W roku 2013 artykuły zgłaszane do „Państwa i Społeczeństwa” opiniowali pod kątem ich naukowej przydatności do rozpowszechniania:

Jan Czaja, prof. dr hab.
Małgorzata Duda, dr hab.
Bożena Grochmal-Bach, prof. nadzw. dr hab.
Dariusz Grzonka, dr
Waldemar Hładki, prof. zw. dr hab.
Zygfryd Juczyński, prof. dr hab.
Lucjan Kocik, prof. zw. dr hab.
Stanisław Kwiatkowski, dr hab.
Leszek Pawłowski, prof. nadzw. dr hab.
Arkadiusz Sołtysiak, dr hab. prof. UW
Krystyna Sosada, prof. dr hab. n. med.
Wojciech Trąbka, dr hab.
Antoni Wontorczyk, dr hab.

