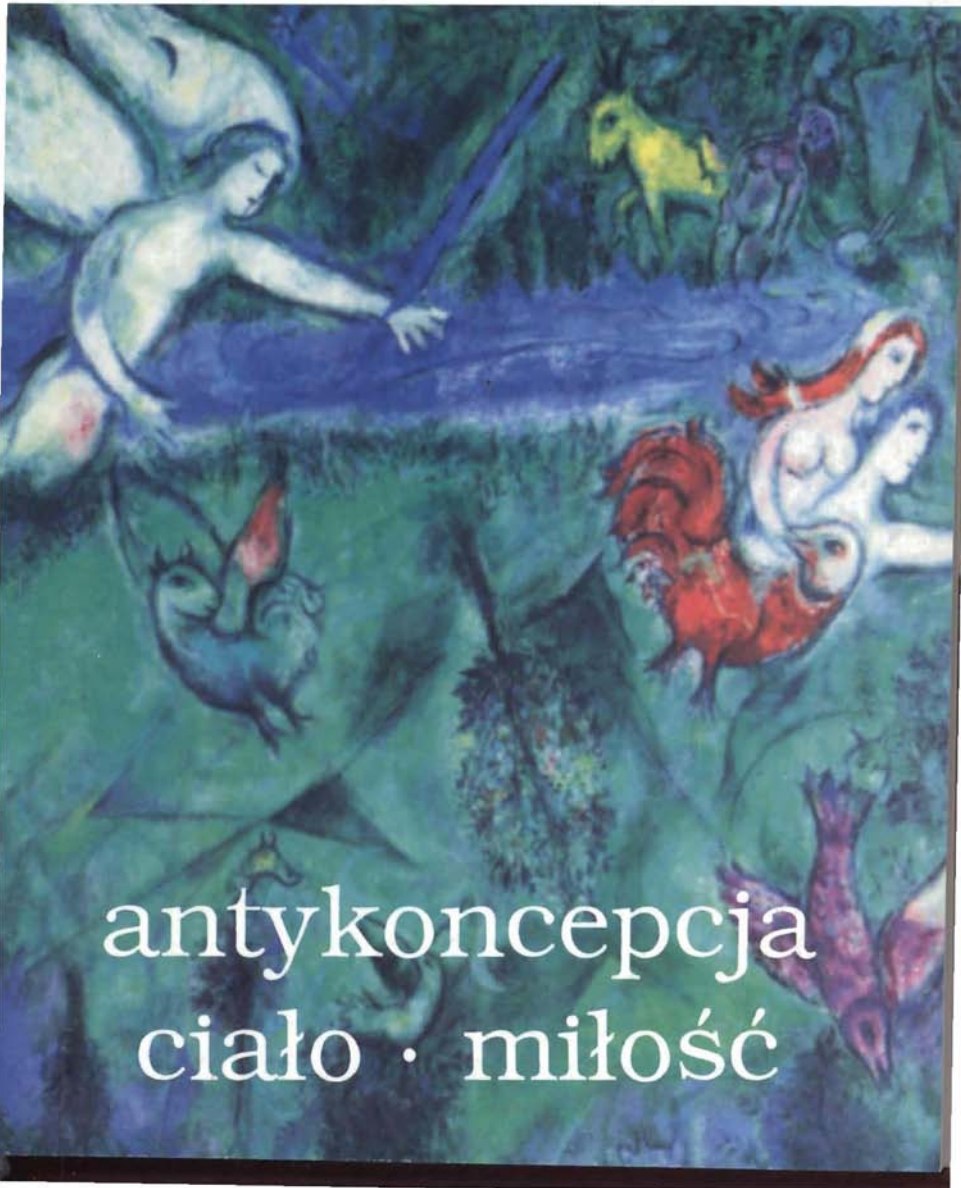
ZNAK
MIESIĘCZNIK
483
ROK XLVII
KRAKÓW
SIERPIEŃ (8) 1995



antykoncepcja
ciało · miłość

Jacek Salij OP
DWA MODELE FEMINIZMU ____ 88

Joanna Petry Mroczkowska
„NOWY FEMINIZM" AMERYKAŃSKI ____ 96

TEMATY I REFLEKSJE

Janusz Marciniak
CZY KAINOWI WOLNO ZAPOMNIEĆ O ABLU? ____ 107

Wacław Hryniewicz OMI
O POJEDNANIU (5)
POJEDNANIE W OBLICZU NOWEGO ŚWIATA ____ 113

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

Czesław Miłosz
OPŁAKUJĄC SKUTKI OŚWIECENIA ____ 117

Małgorzata Urszula Mazurczak
SZTUKA CZASÓW WIARY ____ 120

Beata Polanowska-Sygulska
PRAWDA I PLURALIZM ____ 126

Małgorzata Kitowska-Łysiak
CZAPSKI ____ 131

Agnieszka Kijewska
NIKIDION W POSZUKIWANIU SZCZĘŚCIA ____ 134

Mirosław Żelazny
AKTUALNOŚĆ KANTA ____ 140

Krystyna Czerni
CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI
„RUSZ SIĘ, KAZIU!" ____ 145

Maciej Mazurek
MOTYLE FRUWAJĄCE NOCĄ NAD GROBAMI ____ 151

Ryszard K. Przybylski
ODJAZDY I PRZYJAZDY ____ 154

JEDENASTA WIECZOREM...
Lucia Vetruse
CZYM JEST WIĘC MOJE CIERPIENIE I DOZNANA ZNIEWAGA?
tłum. Dorota Zańko ____ 157

SOMMAIRE ____ 160

OD REDAKCJI

Może być krucha i mocniejsza nad wszystko, niewinna i niszczycielska, zdolna do największych ofiar i zaborcza. Może zwyciężać śmierć i spychać na dno rozpaczy. Miłość. Jedno ze słów, które odmieniamy najczęściej, a rozumiemy najsłabiej. Ma różne wymiary – w tym i cielesny. To w nim odnajduje często spełnienie, ale też w nim zostaje często przekreślona, zdradzona. Poprzez ciało miłość prowadzi ku tajemnicy życia, a od niej – ku tajemnicy świętości. Trudno, by tak ważna warstwa naszej codzienności nie leżała, pośród innych, w centrum uwagi Kościoła.

Miłość i odpowiedzialność – nierozerwalny związek tych słów najlepiej widoczny jest tam, gdzie miłość wiąże się z początkiem nowego życia. Zagadka życia stawia przed nami wiele pytań, nierzadko staje się przyczyną trudnych rozterek moralnych. Jedna z nich dotyczy problemu regulacji poczęć. Stanowisko Kościoła w tej sprawie jest dobrze znane – wyrażone przed z górą ćwierćwieczem w encyklice „Humanae vitae", znalazło potwierdzenie w ostatniej encyklice Jana Pawła II – „Evangelium vitae", gdzie antykoncepcja nazwana została złem „sprzecznym z pełną prawdą aktu płciowego jako właściwego wyrazu miłości małżeńskiej". Taka jest nauka Magisterium. A jak wygląda życie katolików?

Badania socjologiczne pokazują, że etyka seksualna jest tą częścią nauczania Kościoła, która najpowszechniej jest przez dzisiejszych katolików nawet nie tyle kontestowana – ile ignorowana. Stanowisko Magisterium budzi jednak wątpliwości także części tych katolików, którzy do spraw wiary i wskazań Kościoła podchodzą z najgłębszą powagą. Otwierający numer tekst Andrzeja Paszewskiego jest uczciwym i podyktowanym poczuciem odpowiedzialności zdaniem relacji z takich właśnie wątpliwości. Do podzielenia się refleksjami na temat przemyśleń profesora Paszewskiego zaprosiliśmy grono teologów, etyków, psychologów i lekarzy. Konfrontując ich punkty widzenia, przypominając sobie treści „Humanae vitae", studiując „Evangelium vitae", pamiętajmy, że człowiek wierzący powinien w swych poszukiwaniach – co tak mocno podkreśla w swoim artykule o. Wojciech Giertych – szukać pomocy w Duchu Świętym; i pamiętajmy, że problem antykoncepcji powinniśmy wszyscy – wierzący i niewierzący – widzieć w szerszej perspektywie kultury miłości, o którą dopomina się Stefan Wilkanowicz.

Miłość i odpowiedzialność – do każdego z tych problemów wrócimy już wkrótce w osobnych zeszytach.

ANDRZEJ PASZEWSKI

WOKÓŁ PROBLEMÓW REGULACJI URODZIN

Minęło już ponad dwadzieścia pięć lat od ukazania się encykliki *Humanae vitae*, dokumentu przedstawiającego wykładnię Magisterium Kościoła na temat życia ludzkiego i ludzkiej płciowości. Dokument ten odpowiadał na wyzwania, jakie stawiały Kościołowi, z jednej strony, kryzys rodziny i znaczna liberalizacja życia seksualnego, a z drugiej – gwałtownie rosnąca liczba ludzi na świecie, którym coraz trudniej zapewnić godne warunki życia. Wydaje się, że od czasu ukazania się encykliki wzrosło napięcie między nauką Kościoła a stanem świadomości społecznej i praktyką życiową w dziedzinie płciowości i rozrodczości. Jeśli wierzyć licznym doniesieniom prasowym, nauka Kościoła w tych sprawach jest w znacznym stopniu ignorowana, zwłaszcza na Zachodzie.

Jednym z ważnych problemów tej materii jest regulacja rozrodczości polegająca na świadomym kontrolowaniu liczby potomstwa i czasu jego pojawiania się. Regulacja ta może oznaczać stosowanie aborcji lub takie uprawianie życia seksualnego, które – nie prowadzi do przypadkowych poczęć. Aborcja, która jest zabiciem człowieka, nie mogła być przez Kościół aprobowana i nie widzę żadnej możliwości zmiany stanowiska w tej sprawie. Stąd nie będę się nią dalej zajmował.

Inaczej przedstawia się według mnie zagadnienie kontroli poczęć, które jako przejaw odpowiedzialnego rodzicielstwa jest zgodne z doktryną Kościoła. Może wyrażać się to stanowiskiem osób, które dla „poważnych przyczyn i po odpowiedzialnym namyśle" decydują się „nie mieć więcej dzieci obecnie lub w ogóle" albo też mieć je w innym czasie. Problem dotyczy więc nie samej zasady, lecz sposobu jej realizacji. Regulacja poczęć, jak wiadomo, może odbywać się przy wykorzystaniu cyklu płodności kobiety lub z użyciem środków antykoncepcyjnych. Kościół aprobuje pierwszy z nich, natomiast jest przeciwny drugiemu. Warto może dokładniej przyjrzeć się stanowisku Kościoła i argumentacji, jaką się na poparcie

tego stanowiska przytacza, ponieważ dla wielu nie jest ona wciąż przekonywająca.

Kościół uznaje, że życie płciowe człowieka ma dwa zasadnicze znaczenia: znaczenie jednoczenia pary małżeńskiej, wzmacniania jej miłości, oraz znaczenie prokreacyjne. Kościół utrzymuje przy tym, że pomiędzy tymi znaczeniami istnieje więź, której człowiek nie powinien rozrywać z własnej inicjatywy. Na podstawie faktu istnienia okresowej biologicznej niepłodności uznano, że nie każdy przypadek współżycia musi prowadzić do prokreacji. Co więcej, moralnie uprawnione jest wykorzystywanie wiedzy o rytmie płodności do takiego organizowania życia płciowego, aby ono, z zachowaniem postulatu odpowiedzialnego rodzicielstwa, nie prowadziło do poczęć. Zgodnie z *Humanae vitae* postępowanie takie nie niszczy więzi pomiędzy dwoma znaczeniami płciowości ludzkiej, podczas gdy antykoncepcja czyni to.

Stanowisko takie jest wciąż podtrzymywane przez Magisterium Kościoła, chociaż od początku wzbudzało kontrowersje i to nie tylko u osób niechętnych nauce Kościoła, ale także, co trzeba podkreślić, wśród identyfikujących się z nią. Dość wspomnieć, że różnica zdań wystąpiła wśród członków powołanej przez Pawła VI Papieskiej Komisji dla Studiów Problemów Rodziny, Populacji i Przyrostu Naturalnego. Większość członków tej komisji, w opracowanym przez siebie raporcie (znanym jako „raport większości") wyraziła opinie, że „antykoncepcja stosowana przez pary małżeńskie może być moralnie poprawna w świetle nowego rozumienia ludzkiej płciowości, roli aktu płciowego w podsycaniu małżeńskiej miłości, a także ludzkiej dominacji nad fizyczną naturą". Autorzy tego dokumentu stwierdzili też, że „moralny autorytet Kościoła nie będzie zagrożony przez zmianę jego nauczania na temat moralnych aspektów antykoncepcji"[1]. Jak wiadomo, Paweł VI zajął stanowisko zgodne z raportem „mniejszości", podtrzymującym tradycyjną naukę Kościoła w tej sprawie. Dyskusja na ten temat trwa jednak w poważnych periodykach do dziś. Wielu autorów wciąż poszukuje argumentów za tym, że antykoncepcja rozbija więź między jednoczącym a prokreacyjnym znaczeniem płciowości, zaś okresowa wstrzemięźliwość nie, przy czym często podważają oni nawzajem swoje argumenty, co świadczy, że problem nie jest wcale prosty.

Przegląd stanowisk i argumentów wysuwanych przeciwko antykoncepcji obszernie przedstawił filozof Martin Rhonheimer, dołączając do tego przemyślenia własne.[2] Stąd jego poglądom poświęcę tu najwięcej miejsca. Krytykując stanowisko osób opowiadających się za dopuszczalnością antykoncepcji, stwierdza on, że ich zdaniem więź pomiędzy oboma znaczeniami aktu płciowego (którą Rhonheimer nazywa zasadą nierozdzielności – dalej ZN) nie oznacza, że musi być ona zachowana w każdym,

[1] Cytuję za: W. E. May, *„Humanae vitae": a generation later*, „Anthropotes", IX n., 1 lipca 1993.

[2] M. Rhonheimer, *Contraception, sexual behaviour and natural law*, „Linacre Quarterly", maj 1989.

pojedynczym stosunku płciowym. „Czy nie można przyjąć – pytają oni – że cel prokreacyjny odnosi się do całości życia małżeńskiego, a nie do pojedynczych aktów?" Inaczej mówiąc: tak długo jak antykoncepcja stosowana jest w kontekście współżycia małżeńskiego, które w swym całokształcie jest otwarte na znaczenie prokreacyjne, i służy tylko jako sposób odpowiedzialnego ograniczania liczby potomstwa, bez ograniczania potomstwa z zasady, tak długo nie prowadzi ona do zaprzeczenia ZN. W konsekwencji krytycy nauczania zawartego w encyklice stoją na stanowisku, że okresowa wstrzemięźliwość jest tylko inną metodą antykoncepcji, metodą „naturalną" w przeciwieństwie do metod „sztucznych". Rhonheimer lojalnie referuje poglądy zwolenników dopuszczalności antykoncepcji, zauważając przy tym, że koncentrowanie się na alternatywie „naturalny – sztuczny" doprowadziło do fatalnego błędu w interpretacji encykliki, zgodnie z którym miałaby ona potępiać antykoncepcję z powodu jej „sztucznego" charakteru lub z powodu jej uchybień w stosunku do „naturalnie danych struktur" (chodzi o organy płciowe), gdy w rzeczywistości w encyklice chodzi o interpretacje ludzkiego czynu, który jest wynikiem ludzkiej woli i rozumu. Według Rhonheimera wybór antykoncepcji łamie ZN, ponieważ czyni stosunek płciowy niepłodnym, zaś okresowa wstrzemięźliwość nie czyni tego, lecz prowadzi do u n i k n i ę c i a poczęcia przez powstrzymanie się od kontaktów seksualnych, które w przewidywaniu mogą do poczęcia prowadzić.

„Dlaczego pierwszy wybór jest zły, podczas gdy drugi nie? To właśnie dokładnie na to pytanie, i tylko na nie, trzeba odpowiedzieć" – pisze autor. Przyznaje on przy tym, że *Humanae vitae* nie daje na nie odpowiedzi, encyklika nie dostarcza filozoficznych (etycznych) racji, dlaczego antykoncepcja narusza ZN. Papieski dokument tylko potwierdza, że tak się rzeczy mają.

Odpowiedzi na wyżej postawione pytanie bywają różne. Koncepcja naturalistyczna, dziś już raczej odrzucona, utrzymywała, że antykoncepcja narusza „naturalną integralność zdolności rozmnażania" czy też „przyrodzoną strukturę aktu płciowego". Rhonheimer, zgadzając się z innymi autorami krytykującymi ten pogląd, zauważa, że nie istnieje taka rzecz jak „przyrodzona struktura aktu płciowego", jeśli mówimy o c z y n i e ludzkim, ponieważ czyny ludzkie otrzymują swoją strukturę z rozumu. Dlatego dopóki czynność rozważana jest zgodnie z jej naturalnie daną strukturą, to w tym zakresie jest ona rozważana nie tyle jako c z y n ludzki, to znaczy jako czyn o kwalifikacjach moralnych – co raczej jako proces fizjologiczny lub jako zachowanie instynktowne. Czynności w ramach przyrodzonej struktury i czyny strukturalizowane przez rozum różnią się tak bardzo jak „natura różni się od moralności". W końcu działanie niezgodne z naturą (a zdarza się ono często) nie oznacza automatycznie błędu moralnego. Rhonheimer zauważa, że zawsze trzeba wykazać, d l a c z e g o zaburzenie naturalnych struktur jest moralnie złe, dlaczego ma ono lub nie ma moralnego odniesienia.

Uważa on także, że niewystarczający jest również argument „kreacjonistyczny" utrzymujący, że antykoncepcja odrzuca prawo Boga jako Stwórcy, ponieważ małżonkowie są nie tylko współpracownikami boskiej stwórczej i kochającej woli, ale są także interpretatorami Bożej miłości, co wyraża się między innymi w odpowiedzialnym rodzicielstwie. Sedno sprawy znowu leży w tym, aby wykazać, dlaczego antykoncepcja nie jest właściwym sposobem odpowiedzialnego współpracowania z Bogiem. Można przecież argumentować, że stosując antykoncepcję niekoniecznie pozbawiamy stosunek płciowy jego kreatywnego znaczenia, a jedynie prokreacyjnej skuteczności. Tak więc wybór antykoncepcji mógłby być usprawiedliwiony na gruncie „współpracy ze Stwórcą", która wymaga odpowiedzialnej interpretacji Jego woli.

Na postawione wyżej podstawowe pytanie, dlaczego antykoncepcja łamie ZN, a okresowa wstrzemięźliwość nie, nie daje satysfakcjonującej odpowiedzi także argument „przeciw-życiowy", który traktuje antykoncepcję jako akt woli skierowany przeciw życiu, zbliżony do woli zabójstwa. Stanowisko takie długo utrzymywało się w tradycji Kościoła i wciąż ma swoich zwolenników. Jeden z nich, W. E. May, profesor teologii moralnej Instytutu Jana Pawła II w Waszyngtonie, twierdzi, że utrzymywało się ono w prawie kościelnym od XIII wieku do roku 1917.[3] Przytacza on odnośne sformułowanie: „Jeśli ktokolwiek dla zaspokojenia żądzy płciowej albo z premedytacyjną nienawiścią podaje coś do picia, tak że mężczyzna nie może płodzić, względnie kobieta nie może począć lub potomek nie może się urodzić, ma być potraktowany jako zabójca."[4] Podobne sformułowanie znajduje się też w Katechizmie Rzymskim, znanym jako Katechizm Soboru Trydenckiego: „Ktokolwiek zatem w małżeństwie sztucznie przeciwdziała poczęciu lub powoduje aborcję, popełnia jeden z najpoważniejszych grzechów, grzech morderstwa z premedytacją."[5]

Rhonheimer krytykuje te argumenty z pozycji filozoficznej, stwierdzając, że antykoncepcja skierowana jest na akt płciowy jako taki, a nie na istniejące życie osoby.

Warto zwrócić uwagę, że doktryna ta gubiła w praktyce jednoczące znaczenie współżycia płciowego, nastawiając je wyłącznie na wymiar prokreacyjny. Przez wieki przecież powszechne było zawieranie (lub raczej kojarzenie) małżeństw z takich względów jak łączenie tronu z tronem, majątku z majątkiem, ziemi z ziemią, a miłość, jeśli w ogóle była brana pod uwagę, to na pewno nie na pierwszym miejscu. Stąd tak powszechny był w literaturze motyw nieszczęśliwej miłości. Wprawdzie to nie Kościół aranżował takie sytuacje, ale błogosławił małżeństwa, które w oczywisty sposób nie miały nic wspólnego z miłością. Można sobie wyobrazić, jak często współżycie seksualne bywało dla ludzi koszmarem, zwłaszcza że

[3] W. E. May, *op. cit.*
[4] *Decret Greg.*, IX, lib. V, tit. 12, cap. V (cyt. za W. E. May, tłumaczenie z tekstu angielskiego).
[5] Cytat za W. E. May, *op. cit.*

dominująca koncepcja prokreacyjna uczyniła z tego współżycia przymus moralny – tak przecież zrodziło się pojęcie „obowiązku małżeńskiego".

Wydaje się, że obecnie w nauczaniu Kościoła rzadko można spotkać utożsamienie antykoncepcji z morderstwem, ale fakt mówienia jednym tchem, zwłaszcza w Polsce, o aborcji i antykoncepcji świadczy, że reminiscencje omawianej doktryny nie całkiem znikły ze świadomości.

Rhonheimer, przedstawiając pewne błędy metodologiczne lub niedociągnięcia znajdowane w argumentacji przeciwników antykoncepcji, sam uzasadnia różnice pomiędzy antykoncepcją a okresową wstrzemięźliwością w oparciu o wyraźnie formułowaną w encyklice zasadę „odpowiedzialnego rodzicielstwa". Płciowość ludzka objawia się, według niego, w ludzkich czynach, a takimi są działania człowieka kontrolowane przez rozum i wolę. Akt płciowy obejmuje całego człowieka, ma więc wymiar cielesno-duchowy i może być rozpatrywany jako akt kierowany przez wolę powodowaną rozumem. Jest to „aktywne, rozumne uczestnictwo w boskiej Opatrzności, co poprawnie nazywa się prawem naturalnym" – pisze autor. Zwraca on uwagę, że „metoda" rytmu płodności jako taka nie zapobiega poczęciu, lecz tylko dostarcza w i e d z y o płodności. Tym, co reguluje poczęcia, jest powstrzymanie się od stosunków, o których się wie, że będą płodne. Antykoncepcja zaś reguluje poczęcia przez proste czynienie aktów seksualnych niepłodnymi. Rhonheimer stwierdza dalej, że na okresową wstrzemięźliwość składają się nie jedno, lecz d w a różne, chociaż ściśle skorelowane, „zachowania seksualne": zarówno stosunek płciowy, jak i powstrzymywanie się od niego są autentycznymi czynami w ramach zachowań płciowych. Wstrzemięźliwość nie jest po prostu „ominięciem" w sensie „nierobienia czegoś", czymś czysto negatywnym; jest ona raczej określonym rodzajem działania, rozmyślnym i odpowiedzialnym aktem ludzkim. Zdaniem Rhonheimera antykoncepcja powoduje, że współżycie seksualne przestaje być czynem prokreacyjnie odpowiedzialnym. Stosunki w tym przypadku „nie muszą być dalej podporządkowane rozumowi i woli, co jest podstawą ludzkich czynów".

Sądzę, że powyżej przedstawiłem najważniejsze argumenty wysuwane przez moralistów przeciwko antykoncepcji. Wydaje mi się też, że argumentacja Rhonheimera jest najbardziej wnikliwa spośród tych, z którymi się spotkałem, jednakże i z nią nie w pełni mogę się zgodzić. Moje zastrzeżenia wywołuje przede wszystkim fenomenologiczny obraz ludzkiej płciowości, który – jak sądzę – niedokładnie odpowiada rzeczywistości, a to z kolei może prowadzić do błędnych wniosków.

• Zasada nierozdzielności

Leży ona u podstawy praktycznie wszelkiej argumentacji przeciwko antykoncepcji jako moralnie usprawiedliwionej metody regulacji urodzin. Czy jest ona tylko filozoficznym założeniem, czy też ma podstawy biologiczne? Gdyby była tylko dowolnym założeniem filozoficznym, to nie

warto byłoby się nią zajmować. Biologiczne aspekty płciowości są więc, jak sądzę, bardzo istotne dla naszej dyskusji, skoro, jak zauważa sam Rhonheimer, encyklika *Humanae vitae* stwierdza, że wiedza o tym, co się dzieje z własnym ciałem, i prawa rządzące nim są „podstawowym warunkiem odpowiedzialnego rodzicielstwa". Przecież to właśnie fakty biologiczne odgrywają zasadniczą rolę w argumentacji przeciwko aborcji (między innymi niemożność rozdzielenia rozwoju osobniczego na fazę przedludzką i ludzką oraz to, że biologia nie wyróżnia embrionu w sensie ogólnym – zawsze jest to embrion osobnika jakiegoś gatunku). Sądzę więc, że Rhonheimer jest przekonany, iż omawiana zasada ma silne podstawy biologiczne. Ja z kolei uważam, że nie dostaje mu biologicznej wiedzy.

Przyjmuje się mianowicie, że dwa znaczenia ludzkiej płciowości – jednoczący i prokreacyjny – to dwa znaczenia jednolitego popędu. Tymczasem te dwa znaczenia ludzkiej płciowości mają dwa r ó ż n e, gatunkowo specyficzne, biologiczne uwarunkowania, które zawierają wspólne elementy, ale nie można mówić o ich całkowitej nierozłączności.

Luke Gormally, dyrektor Linacre Center – katolickiego ośrodka bioetyki w Londynie, sam zdecydowany przeciwnik antykoncepcji, analizując strukturę aktu seksualnego wyróżnia, co jest bardzo istotne, t r z y jego funkcje. Pisze on: „Istnieją trzy różne aspekty aktu seksualnego. Jeden zmierza do rozmnażania, inny prowadzi do doznań przyjemnościowych. Inny jeszcze prowadzi do jednoczenia się dwóch osób." I zauważa dalej, że „te trzy aspekty odnoszą się do trzech poziomów ludzkiego życia – organicznego, zwierzęcego i rozumnego. Każdy bowiem organizm może się rozmnażać, każdy rodzaj zwierząt ma doznania zmysłowe, my zaś, dzięki naszym wyróżnialnym możliwościom intelektu i woli, możemy wchodzić w różnego rodzaju międzyludzkie związki."[6]

Wyróżnienie trzech aspektów ludzkiej płciowości bardziej odpowiada rzeczywistości niż wyróżnienie dwóch, to jest prokreacyjnego i jednoczącego, jak to czyni większość autorów, jednakże ich interpretacja biologiczna podana przez Gormally'ego jest błędna. Nie zaobserwowano bowiem, aby w stosunkach seksualnych zwierząt pojawiały się „doznania przyjemnościowe", przynajmniej typu ludzkiego. Badania zachowań seksualnych zwierząt opisane przez Forda i Beacha wykazały, że nie ma ich nawet u najbliższych człowiekowi ewolucyjnie szympansów.[7] Zarówno u nich, jak i innych ssaków stosunki związane są z płodną fazą cyklu (*oestrus*), trwają kilkanaście sekund, a u samic nie można dostrzec żadnych objawów orgazmu. U kobiet natomiast pobudliwość seksualna występuje we wszystkich fazach cyklu owulacyjnego, co więcej, nie zanika po menopauzie. Towarzyszą jej też inne symptomy, jak na przykład stałe powiększanie gruczołów mlecznych. Na te elementy płciowości, jako gatunkowo specyficzne dla człowieka, zwracał niedawno uwagę profesor Tadeusz

[6] L. Gormally, *„Humanae vitae" 25 years on: where we are?*, uprzejmie udostępniony przez autora tekst referatu dla księży diecezji Hallam (Anglia) wygłoszonego 14 XI 1993.

[7] C. S. Ford, F. A. Beach, *Patterns of sexual behaviour*, Eyre & Spottiswoode, London 1952.

Bielicki.[8] Są to elementy erotyzmu – specyficznie ludzkiego popędu, który nie występuje u zwierząt i nie jest tożsamy z popędem rozrodczym. Co więcej, tylko dzięki temu popędowi i związanym z nim doznaniom przyjemnościowym stosunki płciowe u człowieka mają znaczenie jednoczące. Można powiedzieć, że płciowość ludzka ma (a właściwie może mieć – patrz niżej) znaczenie jednoczące, ponieważ pojawiły się sprzyjające temu nowe dyspozycje biologiczne nie występujące u zwierząt.

Zauważyć trzeba, że wspólne przeżywanie innych przyjemności, jak słuchanie muzyki, uprawianie turystki, chodzenie do teatru lub choćby na wspólny spacer, również ma znaczenie jednoczące. We współżyciu seksualnym mają one jednak szczególny charakter, gdyż stopień związania ze sobą osób jest tak duży („stawanie się jednym"), że musi być adekwatny do ich miłosnej więzi – więzi, która w formie dojrzałej cechuje się wzajemnym oddaniem i odpowiedzialnością za drugą osobę. Chciałbym zauważyć, iż wystarczy, by jedna z osób nie doznawała radości, aby stosunek tracił znaczenie jednoczące.

Normalnie to właśnie popęd erotyczny a nie rozrodczy pociąga ludzi do siebie i – będąc zintegrowany z uczuciem i odpowiedzialnością w dojrzałą miłość – spełnia jednoczącą rolę. Stąd znaczenie jednoczące wyprzedza znaczenie prokreacyjne, a stan taki determinuje sama biologia. Z tych względów wydaje mi się, że ZN formułowana przez Rhonheimera nie znajduje dostatecznych podstaw biologicznych. W końcu sami moraliści uznają, że prokreacja jest moralnie uzasadniona tylko w warunkach istnienia miłości pomiędzy rodzicami, zaś sformułowanie, że dziecko jest „owocem miłości", nie jest li tylko literacką metaforą.

• Integracja seksualna

Moraliści często podkreślają „naturalną integrację" jednoczącego i prokreacyjnego znaczenia ludzkiej płciowości (jest to też *implicite* zawarte w Zasadzie Nierozdzielności Rhonheimera). Tymczasem psychologowie wskazują, że nic, co dotyczy zachowań seksualnych człowieka, nie jest tak samo w sobie do końca zintegrowane i że dopiero określone wychowanie i samowychowanie może doprowadzić do integracji popędu erotycznego, uczucia i odpowiedzialności w dojrzałą miłość. To jest właśnie istota integracji seksualnej, integracji, nad którą trzeba pracować całe życie. (Bardzo dobre, moim zdaniem, jej omówienie znajdujemy w książce ks. Józefa Augustyna SJ.[9]) Brak tej właśnie integracji jest jednym z głównych symptomów tak powszechnie dziś obserwowanego kryzysu życia seksualnego i rodziny, kryzysu, który powoduje, że, jak stwierdza Luke Gormally: „w naszej społeczności dla zbyt wielu ludzi aktywność seksualna jest dziedziną, w której pogrążają się na dno nieszczęścia, samodestrukcji, a często także moralnej destrukcji innych (...) Seksualna eksploatacja

[8] T. Bielicki, *Trzy imiona miłości*, Magazyn „Gazety Wyborczej", 17 XII 1993.
[9] Ks. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, Wydawnictwo M, Kraków 1993.

innych, w tym dzieci, jest coraz częściej rozpoznawaną przyczyną tych nieszczęść."[10] Należy sądzić, że u osób, u których nigdy nie nastąpiła tak rozumiana integracja seksualna, względnie została ona zniszczona, stosowanie antykoncepcji stanowi czwartorzędny problem, o ile w ogóle taki problem dla nich istnieje.

• Seks a Mądrość Boża

Jednym z argumentów za stosowaniem w regulacji urodzin okresowej wstrzemięźliwości, a przeciwko antykoncepcji, jest powoływanie się na Mądrość i Wolę Bożą, która tak ukształtowała ludzką płciowość, że umieściła w niej okresy bezpłodności, które człowiek, współpracując ze Stwórcą, może w ramach odpowiedzialnego rodzicielstwa wykorzystywać dla ograniczania liczby potomstwa.

Otóż tego typu argumenty (a pojawiają się one również w sytuacjach nie związanych z rozrodczością) są bardzo ryzykowne, gdyż implikują (często nieświadomie) kwalifikacje czynów Bożych, a to ma daleko idące konsekwencje. Gdy mówimy, że dana rzecz lub zjawisko jest wyrazem Mądrości Bożej, to w jakimś stopniu stawiamy je na tle rzeczy (lub zjawisk), które tej Mądrości nie reprezentują. Sądzę, że jest to teologicznie bardzo ryzykowne przedsięwzięcie. „Akt rozpoznawania lub identyfikacji rzeczy – przypomina Leszek Kołakowski – jest jednoczesny z ruchem myśli trafiającym w to, czym rzecz rozpoznawana nie jest; *omnis determinatio est negatio*."[11] Chociaż myśląc o wszy, wirusie HIV, gradobiciu czy powodzi rzadko mamy konotacje z Mądrością Bożą, to jednak nie śmiemy mówić, że jakieś istniejące rzeczy czy zjawiska tej Mądrości zaprzeczają. Stąd powoływanie się w konkretnych sprawach, tam gdzie to jest wygodne, na Mądrość lub Wolę Bożą jest ryzykowne i zawodne, a historia Kościoła dostarcza na to wielu dowodów.

• Akt płciowy jako czyn – mitologizacja okresowej wstrzemięźliwości

Filozofowie argumentujący przeciwko antykoncepcji wskazują, że stosunki seksualne należą do czynów ludzkich, czyli takich działań, które są pod kontrolą rozumu i woli. Pojawia się pytanie, czy każdy stosunek płciowy spełnia te kryteria? Może właściwym aktem jest zawiązanie się między parą osób trwałej miłości, zaś angażowanie się w stosunki jest w znacznym stopniu spontaniczną konsekwencją tego aktu, następującą w sprzyjających temu okolicznościach, gdzie zasadniczą rolę grają uczucie i wzajemna atrakcja, a nie namysł? Miłość małżeńska rozumiana jako „permanentny akt" dostarcza właściwego kontekstu, aby takie spontaniczne zachowania były budujące, a więc moralnie właściwe. Im więcej jest tej spontaniczności i im mniej uwarunkowań, tym lepiej dla jednoczącej

[10] L. Gormally, *op.cit.*
[11] L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.

funkcji płciowości. W tej spontaniczności zawiera się też otwarcie na prokreację, o którą tak zabiegają moraliści, i trzeba stwierdzić, że szczęśliwi są ludzie będący w sytuacji, w której limitowanie potomstwa nie stanowi uwarunkowania ich współżycia.

Jest to sytuacja idealna, niestety, ma ona miejsce stosunkowo rzadko. W rzeczywistości współżycie seksualne większości małżeństw ma różne uwarunkowania, które ograniczają jego spontaniczność i zaburzają „totalność" wzajemnego oddania, a przez to negatywnie odbijają się na jednoczącej roli tego współżycia. Takie negatywne skutki mają oczywiście wszelkie działania skierowane na niedopuszczenie do poczęcia, i to zarówno w przypadku stosowania środków antykoncepcyjnych, jak i „rytmu", czego zdają się nie dostrzegać niektórzy moraliści skłaniający się do uznania negatywnej roli tylko tych pierwszych i twierdzący, że stosowanie okresowej wstrzemięźliwości pozostawia stosunki otwarte na prokreację. To jest to właśnie, co trudno pojąć. Gdy stwierdza się[12], że każdemu stosunkowi seksualnemu powinno towarzyszyć nastawienie, że „mogę zostać ojcem" lub „mogę zostać matką", to trudno zrozumieć, jak to godzić z okresową wstrzemięźliwością dla uniknięcia prokreacji. W końcu ludzie, prowadząc badania stanu fizjologicznego kobiety w celu określenia okresu niepłodności, czynią to w celu i w nadziei, że „nie zostaną ojcem" lub „nie zostaną matką". Udowodnienie, że jest inaczej, wymaga dosyć karkołomnej filozofii i logiki. Argumentuje się, że antykoncepcja wznosi bariery (chemiczne lub mechaniczne) pomiędzy małżonkami, co jest oczywiście prawdą, zapomina się przy tym jednak o barierach psychologicznych pojawiających się często przy stosowaniu „rytmu", barierach, które nie mniej niż środki antykoncepcyjne mogą niweczyć jednoczące znaczenie stosunku płciowego.

Trzeba, jak sądzę, przyjąć fakt, że życie seksualne człowieka jest skomplikowaną grą wielu elementów, które nie dadzą się upakować w ontologiczne szufladki. Stąd zawiłe abstrakcyjne konstrukcje starające się opisać to życie z konieczności prowadzą do uproszczeń i kwalifikacji zachowań o charakterze zero–jedynkowym: regulacja urodzin przez okresową wstrzemięźliwość jest dobra, zaś ze stosowaniem antykoncepcji – zła. Rhonheimer w swoich wywodach dochodzi na przykład do chyba bardzo skrajnego wniosku: „stosunek z użyciem antykoncepcji nie jest ekspresją miłości małżeńskiej. W swej istocie nie różni się od wzajemnej masturbacji lub sodomii" (M. Rhonheimer, *op. cit.*). Po pierwsze, taka sytuacja może mieć miejsce bez stosowania środków antykoncepcyjnych. Po drugie, wydawałoby się, że tylko osoby zaangażowane w stosunek są w stanie stwierdzić, czy miał on rolę jednoczącą, a więc był moralnie dobry (cały czas mówimy o sytuacji odpowiedzialnego unikania poczęć w małżeństwie). Jedyny przypadek, gdy osoba trzecia może stwierdzić, że stosunek takiej roli nie spełnił, ma miejsce wtedy, gdy w ogóle się nie odbył.

[12] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1962.

• „Gdy połowiczne ocalenie wartości okupione bywa rezygnacją z jej ocalenia globalnego..."

Istnieje szereg argumentów przemawiających za tym, że okresowa wstrzemięźliwość ma mniejsze niż antykoncepcja negatywne skutki uboczne dla zdrowia i dla jednoczącej funkcji stosunków płciowych. Niestety, nie jest to metoda, którą mogą stosować wszystkie pary, i to z rozmaitych powodów, jak na przykład nieregularność cyklu, określony tryb życia (dłuższe nieobecności jednego z małżonków w domu), czy wreszcie brak wystarczającego przygotowania ludzi lub środków technicznych (np. braku termometrów w krajach zacofanych). Co można zaproponować takim ludziom? Poświęćcie się i nie współżyjcie, to znaczy pozbawiajcie się jednego z najsilniejszych elementów spajających? A może uznać, że mogą być sytuacje, w których użycie środków antykoncepcyjnych przyniesie więcej dobra niż zaniechanie stosunków? Jeszcze raz przywołam tu myśl Leszka Kołakowskiego: „Olbrzymią część moich zachowań – pisze filozof – stanowią kompromisy, w których połowiczne lub drobnocząsteczkowe ocalenie jednej wartości okupowane bywa rezygnacją z jej ocalenia globalnego, a rezygnacja następuje na rzecz ocalenia wartości innej. Życie codzienne składa się z takich uzgodnień."[13]

* * *

W powyższych rozważaniach wyraziłem zastrzeżenia co do zasadności podstawowego różnicowania w moralnej ocenie okresowej wstrzemięźliwości i antykoncepcji jako dróg regulowania poczęć. Rozważania te odnoszą się do małżeństw zachowujących wierność, traktujących rodzicielstwo odpowiedzialnie i chcących pozostawać w zgodzie z nauką Kościoła. Dla ludzi o „liberalnych" zasadach odnośnie życia seksualnego problem antykoncepcji nie istnieje – przekraczają oni przecież nakazy moralne o znacznie większym kalibrze.

Zastrzeżenia, o których mowa, dotyczą biologicznych i psychologicznych założeń leżących u podstaw argumentacji, że okresowa wstrzemięźliwość, w przeciwieństwie do antykoncepcji, nie rozdziela jednoczącego i prokreacyjnego znaczenia ludzkiej płciowości i nie jest działaniem anty–prokreacyjnym. Być może w moich rozważaniach tkwią błędy, ale wydaje się, że sprawa jest warta pogłębionej refleksji, skoro wzbudziła kontrowersje wśród tak poważnego grona osób, jak powołana przez papieża komisja.

Problem jest niezmiernie ważki. Wydaje się, że istnieje grupa małżeństw, które latami nie przystępują do sakramentów, ponieważ uważają, że nie są w stanie stosować metod „naturalnych" (i mają na to argumenty). Czy odcinanie tych ludzi od sakramentów na długi okres ich życia (często okres wychowywania dzieci) dlatego, że będąc małżeństwem chcą ze sobą współżyć, jest najwłaściwsze duszpastersko?

[13] L. Kołakowski, *op. cit.*

Chodzi jednak nie tylko o pojedyncze pary małżeńskie, które wykładnia Kościoła stawia w trudnej sytuacji, ale o zachowanie wpływu na kształtowanie się życia seksualnego i sytuację demograficzną w wielkich regionach świata. Dramatyczność sytuacji uwidoczniła Konferencja Kairska będąca reakcją na gwałtownie wzrastającą liczbę ludności w Trzecim Świecie, która, przynajmniej w przewidywalnej przyszłości, uniemożliwia znaczące polepszenie warunków życia. Nawet przy najbardziej optymistycznych założeniach, że rodziny w tych krajach ograniczą się od tego momentu do posiadania dwójki dzieci, ludność w tych krajach wzrośnie na skutek tak zwanego rozpędu populacyjnego (kilka pokoleń żyje przez pewien czas jednocześnie) z obecnych 4.5 do 7 miliardów w roku 2100.[14] Jeśli jeszcze uwzględnić takie czynniki jak AIDS, to trudno sobie wyobrazić, aby stanowisko przeciwstawiające się jednocześnie aborcji i antykoncepcji było powszechnie brane pod uwagę. Jak pisałem na początku, nie widzę możliwości zmiany stanowiska Kościoła w sprawie aborcji, natomiast wydaje mi się, że jest to możliwe w sprawie antykoncepcji, nawet bez uciekania się do kompromisów moralnych. W tym tekście starałem się to uzasadnić.

Andrzej Paszewski

ANDRZEJ PASZEWSKI, ur. 1938 w Poznaniu, biolog, profesor w Instytucie Biochemii i Biofizyki PAN. Publikował m. in. w „Znaku", „Więzi" i „Tygodniku Powszechnym". Mieszka w Warszawie.

[14] J. Bongaarts, *Population Policy Options in the Developing World*, „Science", vol. 263: 771–776 (1994).

WOJCIECH GIERTYCH OP

FILOZOFIA A DUCH ŚWIĘTY

Pan Andrzej Paszewski kończy swoje rozważania *Wokół problemów regulacji urodzin* wyrażeniem troski o los małżonków chcących pozostawać w zgodzie z nauką Kościoła, a mających poważne trudności z zaakceptowaniem tejże nauki w kwestii antykoncepcji. Jego troska o ludzi, którzy pragną żyć według nauki Kościoła, doprowadza go, paradoksalnie, do wysunięcia postulatu zmiany nauki tegoż Kościoła. Autor stwierdza, iż choć nie widzi „możliwości zmiany stanowiska Kościoła w sprawie aborcji", to wydaje mu się, „że jest to możliwe w sprawie antykoncepcji, nawet bez uciekania się do kompromisów moralnych". Zdaniem autora, jego artykuł miał możliwość takiej zmiany uzasadnić. W rzeczywistości nie znajdujemy w artykule refleksji na temat specyfiki chrześcijańskiej moralności ani też próby uzasadnienia dopuszczalności zmiany nauczania moralnego w Kościele, a znajdujemy jedynie omówienie trudności związanych z racjonalną argumentacją wysuwaną w obronie encykliki *Humanae vitae*. Artykuł odsłania dość częsty sposób recepcji nauczania moralnego Kościoła oraz nieuchronne trudności, jakie się z tak wąską recepcją wiążą. Można by ten sposób podsumować stwierdzeniem: „Przyjmuję jedynie to, co trafia do mego rozumu. Skoro wysuwana argumentacja mnie nie przekonuje, to Kościół powinien swe stanowisko zmienić!"

Jest w tym ujęciu pewna logika, ale nie uchwytuje ono tego, co specyficzne dla Kościoła, dotyczące jego przesłania i misji. Nauczanie Kościoła dotyczące spraw moralnych nie jest li tylko głosem racjonalisty, opierającego się na żelaznych racjach logiki czy zaobserwowanych danych nauk szczegółowych. Głos Kościoła niesie w sobie o wiele bogatsze treści i o wiele bardziej wielopłaszczyznową rzeczywistość. Stąd recepcję tego głosu przez człowieka wiary powinna cechować wrażliwość na sygnały

pochodzące z głębszego poziomu niż poziom stanowiący teren obserwacji filozofa-moralisty czy tym bardziej scjentysty.

Trudno obwiniać pana Paszewskiego czy wielu ludzi o podobnych mu poglądach za niedostrzeżenie głębi zawartej w przesłaniu Kościoła. Sam Kościół ponosi winę za wielowiekowe zwężenie i spłaszczenie nauczania teologów-moralistów. Sobór Watykański II polecił odnowę teologii moralnej nie z racji jej wiodącej roli (to miejsce należy się Słowu Bożemu) ani też dlatego, że uchwytuje ona to, co najbardziej zasadnicze (to miejsce należy się teologii dogmatycznej), ale po prostu dlatego, że teologia moralna ostatnich kilku wieków pozostawiała bardzo wiele do życzenia. Nie oznacza to, że Kościół dawał błędne rozwiązania moralne, co by sugerowało brak asystencji Ducha Świętego. Oznacza to jedynie, że sposób ujmowania nauczania moralnego przez teologów był zbyt jednostronny i nie powiązany z centralnymi prawdami wiary. Można postawić zarzut całej plejadzie teologów moralistów z czasów nowożytnych, iż zapomnieli, że teologia jest przede wszystkim nauką o Bogu. To zapomnienie, poprzez duszpasterstwo trafiające do serc i umysłów wiernych, zrodziło powszechne dziś przekonanie, że nauczanie moralne ogranicza się jedynie do wyłożenia moralnych powinności, powinności, które są jakoś wytłumaczalne językiem etyki filozoficznej oraz, co gorsza, są jeszcze wzmocnione dodatkową sankcją mającą swe źródło w objawionych przez religię powinnościach. Oczywiście, takie zawężone spojrzenie wyzwala spontaniczny sprzeciw.

Tymczasem religia chrześcijańska więcej mówi nam o tym, co Bóg czyni, niż o tym, co my czynimy, a nawet – mówi nam o tym, co Bóg czyni pomimo tego, co my w naszej głupocie i bezradności czynimy. Nauczanie moralne, jeśli ma być wierne przesłaniu Ewangelii, w pierwszym rzędzie jest zwiastowaniem prawdy o Bogu, który nam się udziela, który bierze na Siebie nasze winy, który nas obdarowuje swoją łaską, który nas uzdolnia do obcowania z Nim oraz z naszymi bliźnimi jako z przyjaciółmi tego samego, kochającego nas Boga. Oceny praktyczne, dotyczące konkretnych działań, na przykład w dziedzinie seksualnej, jeśli będą pozbawione tego – nazwijmy go tak – mistycznego odniesienia do żywego, udzielającego się Boga, choć w swej warstwie treściowej będą poprawne, równocześnie będą zubożone o to, co w chrześcijańskiej moralności jest najcenniejsze: darmo daną moc i miłość samego Boga.

Szczytem chrześcijańskiego wskazania moralnego nie jest prawo naturalne, poznawane z trudem również przez niewierzących filozofów, ani też starotestamentalny Dekalog. Szczytem jest prawo Ducha Świętego, które św. Tomasz z Akwinu określa mianem prawa nowego, prawa Ewangelii czy też prawa miłości lub prawa wolności. Mocą zasadniczą (*id quod est potissimum*[1]) tego „prawa nowego" jest łaska Ducha Świętego udzielana darmo tym, którzy się powierzają Chrystusowi. Prawo nowe jest zatem zasadniczo niepisane, jest poruszeniem wewnętrznym Ducha Świętego,

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Sth.*, *Ia Iae*, q. 106, art. 1.

który uzdolnia do kochania Boga i kochania bliźniego ze względu na Boga. Prawo nowe zawiera również słowa spisane, czyli Ewangelię i w szczególności Kazanie na Górze, oraz rozwijane przez wieki nauczanie Kościoła, które dysponują do wiary i ukierunkowują praktyczne wykorzystanie łaski Bożej. Głos nauczający Kościoła, naświetlający dylematy moralne, zespala się zatem z tajemniczą łaską Bożą, która mu towarzyszy i wobec której ten głos pełni rolę służebną. Słowo i sakrament stanowią jedno. Posługa nauczająca Kościoła spotyka się z posługą uświęcającą.

Kościół może się zatem ważyć na ukazywanie horyzontu etycznego, który jest niemożliwy do zrealizowania bez pomocy łaski Bożej. Nie na darmo Pan Jezus mówi: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić!" (J 15, 5), czemu odpowiada domyślne: „Ze Mną możecie nawet góry przenosić!" Jan Paweł II zatem stwierdza: „Miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka" (*Veritatis splendor*, 23). *Katechizm Kościoła katolickiego* ujmuje to lapidarnie: „To, co Bóg nakazuje, umożliwia On dzięki łasce" (nr 2082).

Chrześcijańskie życie moralne nie realizuje się zatem jedynie w płaszczyźnie naturalnej, poznawanej i uzasadnianej przez czysty ludzki rozum. Chrześcijańskie życie toczy się w ciągłej otwartości na towarzyszącą obecność łaski Bożej. Tej łaski nie można odczuć, nie można jej zmierzyć; ona w istocie jest tajemnicza. Nadaje to życiu chrześcijańskiemu wymiar misteryjny. Otwarcie się na Boga dokonuje się poprzez praktycznie przeżywaną wiarę, która jest obcowaniem z tajemnicą. Życie w wierze jest ciągłą zgodą na prowadzenie przez Boga, prowadzenie, które zaskakuje nas swą ciemnością. Drogi Boże nie są drogami ludzkimi i człowiek nieraz staje w życiu wobec wyrastających krzyży, które wymuszają wiarę. Przyjęcie przez wiarę krzyża rozwija wiarę, przybliża więc do Boga i bardziej otwiera na płodność łaski Bożej. Odrzucenie zaś krzyża jest odrzuceniem okazji zejścia głębiej ku tajemnicy. Wiara i moralność to nie dwie nie powiązane ze sobą rzeczywistości narzucające się z zewnątrz naszemu rozumowi i woli. Wiara i moralność są ze sobą organicznie złączone. Wiara jest praktycznym, umożliwionym przez dar łaski przylgnięciem pokorą umysłu do Boga, i ten styk człowieka z Bogiem (natury z nadnaturą) wyzwala w człowieku działanie, w którym jest obecny Bóg. Cały dylemat tkwi w tym, by uwierzyć w nadprzyrodzony charakter naszej wiary, która umożliwia asymilację łaski. Dlatego też św. Paweł pierwszoplanowe znaczenie przyznaje „wierze, która działa przez miłość" (Ga 5, 6), a Sobór Watykański II poleca biskupom, by powierzonym sobie ludziom głosili „wiarę, w którą należy uwierzyć i w obyczajach zastosować"[2].

Perspektywa nadprzyrodzonego ubogacenia ludzkiego działania nie oznacza bynajmniej zanegowania naturalnej wartości dobrego działania,

[1] *LG*, 25: *fidem credendam et moribus applicandam*.

nawet wtedy, gdy jest ono podejmowane bez towarzyszącej wiary i łaski. Kościół szereg razy musiał odrzucać pesymistyczne wypowiedzi szesnasto- i siedemnastowiecznych augustynikόw, którzy w dobrych czynach wykonywanych nie w stanie łaski widzieli zawsze grzech. Uczynki dobre spełniane bez towarzyszącej łaski mają wartość naturalną. Ale otwarcie się na Boga poprzez wiarę i towarzyszącą jej nadzieję i miłość wynosi cały ludzki *ethos* na wyższy, teologalny poziom. Nadprzyrodzone życie Boże „wciela się" się w ludzkie działania, odniesienia, odczucia. Ma to bardzo praktyczne konsekwencje. Dar łaski nie rezyduje jedynie w woli, ale w całej ludzkiej osobowości i psychice.[3] Jest to fakt o kapitalnym znaczeniu. Zharmonizowanie dynamizmów cielesnych, w tym i seksualnych, z poziomem duchowym, rozumu i woli, oraz z poziomem nadnatury, wiary i łaski, jest możliwe. Uwierzenie w taką perspektywę kłóci się z odruchem ukształtowanym przez myślenie pozytywistyczne, dla którego „łaska" może być co najwyżej pojęciem, a nie nadprzyrodzoną rzeczywistością, realnie przylegającą do ludzkiej psychiki i wywołującą faktyczne ukierunkowanie cielesnych dynamizmów i namiętności. Przekroczenie tego intelektualnego oporu poprzez wiarę jest koniecznym warunkiem rozkwitu życia nadprzyrodzonego w całej osobowości.

Teologiczne spojrzenie na wszelkie ludzkie działanie, uwzględniające, znane jedyne z Objawienia, ubogacenie przez Boga ludzkiego *ethosu*, z konieczności wynosi dyskurs o chrześcijańskiej moralności poza poziom wyznaczony przez argumentację czysto racjonalną. Nie pojmie nauczania Kościoła na temat moralności chrześcijańskiej, a szczególnie na temat miłości małżeńskiej, ten, kto tego faktu nie uwzględni.

Paweł VI ogłaszając w 1968 roku encyklikę *Humanae vitae* na temat antykoncepcji miał jasną świadomość służebnej roli swego nauczania wobec tajemniczego poruszenia Ducha Świętego. Intuicja wiary podpowiadała mu, że niezmienne od starożytności odrzucanie przez Kościół antykoncepcji jest wyrazem asystencji Ducha Świętego, wobec której on w swoim papieskim nauczaniu musi być posłuszny. To światło Ducha Świętego, domagające się posłuszeństwa wobec Magisterium Kościoła, jest pierwotne. Wszelkie racjonalne próby uzasadnienia tego nauczania są wtórne wobec tego duchowego światła. W ciągu wieków wysuwano różne racje filozoficzne czy psychologiczne w obronie nauki Kościoła odrzucającej antykoncepcję. Dzisiaj wobec rozwoju nauk szczegółowych poszukuje się dalszych racji wziętych z psychologii, biologii, socjologii czy też filozofii, ale to nie one mają rozstrzygające znaczenie dla nauczania Kościoła. Zwracając się w swej encyklice do kapłanów, Paweł VI stwierdza: „Rozumiecie przecież, że takie posłuszeństwo wiąże was nie tyle ze względu na racje, któreśmy wyżej przytoczyli, ile raczej ze względu na światło Ducha Świętego, którym cieszą się szczególnie pasterze Kościoła w nauczaniu prawdy" (*Humanae vitae*, 28).

[3] Św. Tomasz z Akwinu, *Sth.*, *Ia Iae*, q. 68, art. 4: *Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia.*

Rozeznanie tego światła Ducha Świętego nie było dla Pawła VI sprawą łatwą, zwłaszcza że komisja przygotowawcza, powołana jeszcze w 1963 roku przez Jana XXIII, a następnie rozszerzona przez samego Pawła VI, w swej większości wypowiedziała się za dopuszczalnością antykoncepcji. Jedynie dokument mniejszości, podpisany przez czterech teologów, stanął w obronie tradycyjnej nauki. Autorzy dokumentu mniejszości stwierdzili, że kwestii nie da się rozstrzygnąć jedynie na gruncie filozofii.[4] U podstaw rozwiązania leży teologiczne rozumienie natury ludzkiego życia oraz ludzkiej płciowości. W sześć dni po ogłoszeniu encykliki Paweł VI podczas audiencji w Castelgandolfo z wielką szczerością odsłonił bolesne uczucia, jakich doświadczał podczas przygotowania encykliki. Przede wszystkim czuł się przygnieciony ciężarem odpowiedzialności. Był w pełni świadom niezmiennej tradycji Kościoła i swych poprzedników i widział rosnący wobec niej sprzeciw. Z bliska śledził prace Komisji, dyskusje teologów, wypowiedzi ekspertów i komentarze prasowe. Otrzymywał w tej sprawie wiele listów. Obawiał się własnej niewierności, obawiał się, że ulegnie presji opinii publicznej, i równocześnie obawiał się, że wyda osąd, który zostanie przez wiele ludzi odrzucony. Długo się modlił, prosząc o światło Ducha Świętego, oddając swe sumienie do dyspozycji prawdzie. Rozważał światło Boże, wyjaśniające autentyczną ludzką miłość, istotę małżeństwa, godność osobistą małżonków, ich misję w służbie życia i świętość chrześcijańskiego małżeństwa. Sięgał do źródeł tradycji Kościoła, zestawiał racje i w końcu doszedł do nieodpartego przeświadczenia, że wierność wobec Ducha Świętego przynagla go, by zabrał głos, w taki właśnie sposób, w jaki to uczynił.[5]

Otwartość na tajemnicze prowadzenie przez Ducha Świętego nie jest przywilejem jedynie pasterzy, choć mają oni w tym względzie szczególną misję i odpowiedzialność. Paweł VI wyznał również, iż wierzy w tajemnicze działanie Ducha Świętego w sercach ludzi, których praktyczna wiara otwiera na prowadzenie Boże. Zwrócił się więc do kapłanów: „Drodzy synowie, pełni ufności przemawiajcie, uważając to za rzecz pewną, że Duch Święty wspomagając Urząd Nauczycielski Kościoła w głoszeniu prawdziwej nauki, jednocześnie oświeca wewnętrznie serca wiernych i zachęca ich do wyrażenia swego przyzwolenia" (*Humanae vitae*, 29).

Z mojej osobistego doświadczenia pracy duszpasterskiej muszę stwierdzić, że te słowa Pawła VI wyrażają wielką prawdę. Tylko wiara w obecność Ducha Świętego w sercach wiernych czyni owocnym ewangeliczne

[4] Zob. L. Pyle, *Pope and Pill*, London 1968, s. 280.

[5] Tekst przemówienia Pawła VI w *Acta Apostolicae Sedis* (1968, nr 60, s. 527–30): *Il primo sentimento stato quello d'una Nostra gravissima responsabilit... Vi confideremo che tale sentimeno Ci ha fatto anche non poco soffrire spiritualmente. Non mai abbiamo sentito come in questo congiuntura il peso del Nostro ufficio. Abbiamo studiato, letto, discusso quanto potevamo; e abbiamo anche molto pregato... Quante volte abbiamo avuto l'impressione di essere quasi soverchiati da questo cumulo di documentazioni...; quante volte abbiamo trepidato davanti al dilemma d'una facile condiscendenza alle opinioni correnti...; e, invocando i lumi dello Spirito Santo, abbiamo messo la Nostra coscienza nella piena e libera disponibilit alla voce della verit...; e non abbiamo avuto dubbio sul Nostro dovere di pronunciare la Nostra sentenza nei termini espressi dalla presente Enciclica.*"

głoszenie. Jedynie w pierwszych latach kapłańskiej posługi młodemu kapłanowi wydaje się, że może błyszczeć własnym czarem, błyskotliwością swych argumentów i siłą przekonania. Z czasem przychodzi bolesne i oczyszczające doświadczenie konieczności ciągłej, wyrażanej przez wiarę i modlitwę, dyspozycyjności wobec Ducha Świętego. Przywoływanie wiarą Ducha Świętego jako sojusznika otwiera ludzkie serca i wyzwala w nich gotowość przyjęcia tajemnicy Bożej, bez względu na to, czy się mówi do rozbrykanych dzieci, czy do opornych intelektualistów, czy też do zagubionych penitentów. Jest też i relacja odwrotna. Gdy wierni są rozmodleni, nastawieni na spotkanie z żywym Bogiem, wyzwalają oni u kaznodziei głębsze wnikanie w tajemnice Boże. Zupełnie inaczej głosi się Słowo Boże ludziom, którzy są wyczuleni na Boga i pragną poprowadzenia głębiej ku tajemnicy, a inaczej, o wiele trudniej, głosi się ludziom, którzy znaleźli się w kościele okazjonalnie (na przykład podczas ślubu czy pogrzebu) i nie mają w swym sercu nastawienia wiary. W ramach akademickiego dyskursu dostrzeżenie fałszu w antykoncepcji jest trudne. Wymaga to zawiłych konstrukcji myślowych, do których nie każdy jest zdolny. Natomiast w ramach oddania się Bogu w wierze i modlitwie, jak na przykład przy celebracji sakramentu pojednania, zgrzyt kwestii antykoncepcji brzmi z całą ostrością. Człowiek czysty, wyczulony na jakość miłości w obcowaniu z Bogiem, instynktownie czuje, co kala czystość miłości. Ludzie spowiadają się z grzechów, o których nigdy z ambon nie słyszeli, ponieważ spotkanie z Bogiem – tajemnicze, realizujące się jedynie w wierze, w oddaniu Bogu w miłości – natychmiast ukazuje fałsz niektórych postaw i uczynków.

Wrażliwość na intuicję wiary w Kościele oznacza, że nauczanie Kościoła nie jest jedynie produktem czy to samych intelektualnych poszukiwań, czy też osiąganych kompromisów. Duch współczesnego demokratyzmu podsuwa etykę proceduralną, opartą na opinii demokratycznie wybranej większości. Dokonujący się jednak w ciągu wieków rozwój doktrynalny w Kościele nie jest li tylko pasmem osiąganych kompromisów. To wewnątrz przeróżnych zakrętów dziejowych Kościoła, idąc niekiedy za głosem wybitnych świętych, ale jedynie jednostek, dokonywało się za asystencją Ducha Świętego naświetlenie prawd zbawczych. Paweł VI nie był związany opinią większości powołanej *ad hoc* Komisji. Był związany prawdą, wobec której miał postawę sługi. Dlatego mógł w 1966 roku określić prace Komisji jako *studium*, a nie jako *dubium*. Kościół studiuje treści zawarte w regule wiary, ale w samą regułę wiary nie wątpi.

Czy to oznacza, że w rozstrzyganiu trudnych dylematów moralnych człowiek ma się kierować postawą fideistyczną, nieufną wobec pytań i dociekań rozumu? Postawa „zamknij oczy i wierz!" jest niegodna człowieka, który rozum otrzymał przecież od Boga. Rozum niewątpliwie ma prawo stawiać pytania. Refleksja racjonalna wewnątrz wiary jest w pełni uprawniona. Wiara szuka zrozumienia. Reguła wiary stanowi jednak dla rozumu korektę. Chroni ona rozum zarówno przed pychą intelektualną,

jak i przed zawężonym spojrzeniem. Wszelkie badania zagadnienia antykoncepcji na gruncie biologii, medycyny, psychologii, socjologii czy jeszcze innych nauk szczegółowych są w pełni uprawnione. Nie są one jednak w stanie dać ostatecznej odpowiedzi na pytanie etyczne. Może taką odpowiedź dać refleksja filozoficzna, pod warunkiem, że jest to refleksja takiej filozofii, która szuka najgłębszej celowości człowieka, jego życia, sensu i miłości i wychodzi poza uwarunkowania postrzegane przez nauki szczegółowe. Ale w ostatecznym rachunku nie na wnioskach tej filozofii opiera się głos Kościoła, ale na regule wiary, choć Kościół wierzy, że rozum ludzki też potrafi dochodzić do prawdy, tyle że nie rozum każdego bez wyjątku człowieka, i że dokonuje się to z trudem i z domieszką błędu.

U podstaw chrześcijańskiego rozważania wszelkich dylematów moralnych, nie tylko z dziedziny pożycia małżeńskiego, ale również spraw społecznych czy gospodarczych, znajduje się przyjęcie faktu obdarowania człowieka nadprzyrodzoną miłością. Bóg sam jest miłością (1 J 4, 8) i uzdolnia człowieka do udziału nie w ludzkiej, ale w boskiej miłości. „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego" (Rz 5, 5). Człowiek, który sam by na to nie wpadł, może żyć we wspólnocie z Synem Bożym (1 Kor 1, 9). Chrystus nie traktuje nas jako sług, ale czyni z nas swych przyjaciół (J 15, 15), przyjaciół, którzy uczestniczą w wewnętrznym życiu samego Boga. Ta więź z Bogiem, pogłębiana i rozwijana w ciągu życia, przenosi się na bliźnich. To nie tak, że człowiek kocha Boga i kocha bliźniego. To ta sama, będąca nadprzyrodzonym darem, miłość, która uzdalnia nas do kochania Boga, uzdalnia nas również do kochania bliźniego. Miłość – *caritas* będąca następstwem spotkania z Bogiem przez wiarę – staje się sprężyną poruszającą całe życie chrześcijańskie. Dla człowieka, w którym rozwinęło się życie nadprzyrodzone, ostatecznym kryterium postępowania nie jest już tylko roztropność, ale właśnie ta nadprzyrodzona miłość – *caritas*.

Skoro dar Bożej miłości jest fundamentalnym darem, który istotnie naznacza wszelkie ludzkie relacje i działania, Kościół z konieczności troszczy się o to, by ten dar nie uległ wypaczeniu czy zepsuciu. Nie pojmie nauki Kościoła odrzucającej antykoncepcję ten, kto jest niewrażliwy na tę boską, a zarazem wcieloną w ludzkie życie miłość. Odniesienie się w refleksji moralnej jedynie do idei moralnego ładu jest pomysłem helleńskim. W dyskursie moralnym o wiele ważniejsza jest objawiona perspektywa biblijna, wrażliwa na żywego Boga, na Jego dary. Odrzucając antykoncepcję, Kościół bardziej niż na naturalny ład procesów fizjologicznych kieruje uwagę na jakość miłości. A czyż pożycie małżeńskie nie jest szczególnym wyrazem miłości, szczególnym sposobem kochania bliźniego ze względu na Boga? Nie jest to jedyny sposób, w jaki przejawia się nadprzyrodzona miłość bliźniego, ale jest to sposób bardzo ważny, bogaty w znaczenie. Stąd tak ważne jest zadbanie o to, by w tym wyrazie nie było zatrucia egoizmem. Natomiast w stosowaniu antykoncepcji jest moment egoizmu. Martin Rhonheimer słusznie doszukuje się w stosowaniu antykoncepcji analogii z wzajemną masturbacją.

W małżeńskim pożyciu dokonuje się odnowienie małżeńskiego przymierza. W momencie zawarcia związku małżeńskiego narzeczeni oddają się sobie nawzajem całkowicie i całkowicie się przyjmują. Nie znają swej przyszłości. Nie wiedzą, co ich czeka, na jakie trudności ich miłość będzie narażona, ale w jednym momencie ofiarowują sobie całkowicie swoją nieznaną przyszłość, i to ich złożenie i przyjęcie daru jest przez Boga pobłogosławione. Chwila zawarcia małżeństwa wyraża bardzo istotny moment w życiu duchowym. Nadprzyrodzone życie łaski rozwija się w człowieku poprzez bezinteresowny dar z siebie. Łaska jest darem Bożym, ale rozwija się poprzez dar podejmowany z miłości. Na tym polega zasługa w życiu duchowym. Życie nadprzyrodzone jest darmo dane, ale dla swego rozwoju potrzebuje ono, by zew łaski był podejmowany osobistymi aktami, w których decydującą rolę odgrywa miłość. Pożycie małżeńskie, w którym zawarty jest dar złożony z miłości, wyraża odnowienie małżeńskiego przymierza i dlatego jest ono szczególnie uświęcające. Dar składany z siebie, z miłości, potęguje miłość, wyzwala ofiarność. Dlatego ważnym kryterium jakości miłości jest pytanie, czy kochający stają się w wyniku swej miłości bardziej ofiarni, bardziej zdolni do wyrzeczenia, do kochania. W tym rozwoju ofiarności w miłości tkwi źródło małżeńskiej płodności. Ofiarna miłość małżonków otwiera ich serce na przyjęcie potomstwa.

Stosowanie antykoncepcji stawia zaporę dla tego rozwoju miłości. W używaniu środków antykoncepcyjnych zawiera się coś w rodzaju stwierdzenia: „Kocham ciebie, ale jest w tobie »coś«, co wykluczam, a nawet nienawidzę, i dlatego żądam, aby to »coś« było okaleczone, choćby nawet poprzez chemiczne zatrucie." To „coś", co jest wykluczone w antykoncepcji, to zdolność do przekazywania życia, wspaniały dar Boży, wyrażający zachwyt Boga nad życiem. Bóg jest Bogiem żywym i pragnie życia. Racją dzieła zbawczego podjętego przez Jezusa jest troska o to, byśmy życie mieli, i to życie w obfitości (J 10, 10). Chwałą Boga jest żywy człowiek, człowiek w pełnym rozkwicie. Intuicja wiary dostrzega w przekazywaniu życia udział w radości stwórczej Boga. Dlatego encyklika Pawła VI określa przekazywanie życia słowem *munus*, które wyraża zadanie powierzone z zaufaniem przez Boga.[6] Podjęcie tegoż *munus*, w sposób bardzo konkretny i praktyczny ukazuje uczestnictwo człowieka w miłości Bożej, miłości, która jest ofiarna i płodna.

Można postawić zarzut, że przy stosowaniu naturalnych metod regulacji poczęć też zachodzi niebezpieczeństwo egoizmu, negacji płodności i wypaczenia miłości. Oczywiście, jest to prawda. Samo korzystanie z wiedzy na temat naturalnego cyklu płodności nie jest jeszcze gwarancją prawości i czystości miłości, choć okresowa wstrzemięźliwość wyrabia postawę ofiarną. Niekoniecznie jednak tak być musi. Pamiętam rozmowę z kobietą wiodącą bardzo rozwiązłe życie. Zapytałem ją, czy nie stosuje

[6] *Humanae vitae tradendae munus gravissimum* – bardzo doniosłe, powierzone z zaufaniem zadanie przekazywania życia. Zob. Janet E. Smith, *The „Munus" of Transmitting Human Life: A New Approach to „Humanae Vitae"*, „The Thomist" 1990, nr 54, s. 385–428.

jakichś środków zabezpieczających przed ciążą. Odpowiedziała, że nie. Stosuje okresową wstrzemięźliwość, opierając się na naturalnym cyklu płodności. Z zawodu jest pielęgniarką i dokładnie wie, kiedy przypada jej okres płodny. W tym okresie unika kontaktów, a poza tym okresem wiedzie życie rozwiązłe. Samo stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć jeszcze nie świadczy więc o prawdzie wzajemnych relacji, nie zwalnia z wysiłku włożonego w rozwój ofiarności, wierności i postawy daru w miłości. Natomiast, jak to Kościół postrzega, stosowanie antykoncepcji niewątpliwie przyczynia się, poprzez świadome wykluczenie płodności, do wyrabiania egoizmu.

• Zasada nierozdzielności

Czy teza o egoistycznym charakterze rozdzielania obu znaczeń aktu płciowego w antykoncepcji (znaczenia jednoczącego i prokreacyjnego) jest tezą wypracowaną w Kościele na gruncie intuicji wiary i mistycznego doświadczenia udziału w nadprzyrodzonej miłości, czy też jest ona oparta na racjach filozoficznych? W świetle tego, co powiedziałem wyżej, zdaje się, że jest to intuicja życia teologalnego, aczkolwiek podatna na wtórne uzasadnienia racjonalne. Tego uzasadnienia racjonalnego można poszukiwać na gruncie filozofii, ale jedynie takiej filozofii, która odważa się stawiać pytania o celowość, w tym pytanie o celowość składników ludzkiej natury. Filozofia, która pyta o celowość, ostatecznie pyta również o Absolut, o najbardziej podstawową przyczynę obserwowanego ładu i postrzeganej celowości. Pan Paszewski w swoim rozumowaniu zdaje się tego nie widzieć. Nie tylko nie dostrzega teologicznego aspektu zagadnienia, ale na gruncie racjonalnym przyjmuje dla swego wnioskowania jedynie podstawy biologiczne. Zastanawia się, czy zasada nierozdzielności znaczeń aktu płciowego „jest tylko filozoficznym założeniem, czy też ma biologiczne podstawy? Gdyby była tylko dowolnym założeniem filozoficznym, to nie warto byłoby się nią zajmować." Tymczasem pytanie o znaczenie, a więc o celowość, nie jest dowolną, arbitralnie bezpodstawną żonglerką słowną. Jest pytaniem metafizycznym, a nie wyłącznie biologicznym, choć nie neguje ono wkładu obserwacji zjawisk biologicznych. Stawiając pytanie o celowość ludzkich działań, uwzględnia się całego człowieka, w tym jego duchową, a nawet więcej – otwartą na nadprzyrodzone wzbogacenie strukturę. Jedynie sfera biologiczna w człowieku jest porównywalna z szympansami, i to nie całkowicie, bo jest to sfera istoty, która ma rozum i wolę, która jest otwarta na Absolut (*homo capax Dei*). To wychylenie człowieka poprzez władze duchowe ku transcendencji rzutuje również na jego biologię.

Uchwycenie zasady nierozdzielności znaczeń aktu płciowego może być ułatwione przez proste porównanie ze spożywaniem pokarmów. Opierając się nie tylko na wiedzy biologicznej, ale również na intuicji metafizycznej stawiającej pytanie: „dlaczego?", możemy w akcie jedzenia dostrzec różno-

rodną celowość. Po pierwsze, spożywamy pokarmy w celu podtrzymania naszego organizmu przy życiu. To jest cel zasadniczy, dla każdego oczywisty. Nie jest to wszakże jedyna celowość spożywania pokarmów. Jemy również dlatego, że jedzenie jest przyjemne. Jemy też dlatego, że spożywanie ma wymiar jednoczący, społeczny. Wspólnie spożyty posiłek wytwarza więzi międzyludzkie. Te celowości nakładają się na siebie nawzajem. W trakcie posiłku nasza uwaga jest czasem bardziej skupiona na wymiarze jednoczącym, społecznym, a czasem na samej przyjemności jedzenia. Nie ma w tym nic dziwnego. Ale jeśli, na przykład, świadomie wykluczymy jedną celowość dla wyeksponowania drugiej, taka praktyka od razu wyzwoli w nas instynktowny sprzeciw. Starożytni Rzymianie znali praktykę wymuszania wymiotów w celu przedłużania przyjemności jedzenia, kiedy organizm nie mógł już przyjmować więcej pokarmów. Jest coś szczególnie obrzydliwego w tak hedonistycznie poszukiwanej przyjemności jedzenia.

Odruch niesmaku, jaki antykoncepcja zawsze wyzwalała w Kościele, ma swe źródło w podobnym hedonistycznym przestawieniu akcentów w akcie płciowym. Wszechobecny we współczesnej kulturze erotyzm tak przeakcentowuje doświadczenie przyjemności seksualnej na niekorzyść płodności, że gaśnie wrażliwość wielu ludzi na egoizm ukryty w antykoncepcji. Nie oznacza to jednak, że rozpoznanie upodlenia w egoistycznie przeżywanym seksie nie pojawia się z czasem. Czy wściekła niechęć wobec mężczyzn u radykalnych feministek nie ma swego źródła właśnie w potwornym upodleniu, jakie niesie ze sobą egoizm antykoncepcyjnego seksu?

• Integracja seksualna

Pan Paszewski zauważa, iż „dopiero określone wychowanie i samowychowanie może doprowadzić do integracji popędu erotycznego, uczucia i odpowiedzialności w dojrzałą miłość". To prawda, choć można by podyskutować, na ile trening samowychowawczy wystarcza dla osiągnięcia integracji psychoseksualnej. Wypracowanie integracji seksualnej wymaga nie tylko wpływu wychowawców i własnych decyzji, ale nade wszystko pomocy Bożej. Doświadczenie uczy, że sfera seksualna szczególnie obnaża słabość człowieka i potrzebę oparcia się na łasce Bożej. Dopiero w kontekście pielęgnowanego życia duchowego, w którym obecne jest stałe, pokorne obcowanie z Bogiem przez wiarę i podejmowanie z miłości ze względu na Boga prób właściwego życia, stopniowo nabywa się wewnętrzną wolność i dojrzałość.

Prawdą jest, że wielu ludzi nie podejmuje życia duchowego ani prób stopniowego integrowania swej osobowości, skutkiem czego nie dochodzą do wewnętrznej wolności, a ich aktywność seksualna bywa źródłem samodestrukcji. Jeśli stosują antykoncepcję, stanowi to może dla nich „czwartorzędny problem, o ile w ogóle taki problem dla nich istnieje". Z samego skonstatowania tego faktu nie wynika jednak, że Kościół miałby zmieniać

swoją naukę na temat antykoncepcji. To, że wielu ludzi z różnych przyczyn nie dorasta do integracji seksualnej, nie oznacza, że należy chwalić takie działania, które utrudniają osiąganie tejże integracji. Jak zauważa Paweł VI: „Nie ulega wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. Jednakże to opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe" (*Humanae vitae*, 21).

Doświadczenie wykazuje, że choć okresowa wstrzemięźliwość w założeniu zmierza do panowania i rozumnego pokierowania płodnością, z czasem prowadzi ona również do panowania nad płciowością, czyli do wypracowania integracji psychoseksualnej.

Niezrozumiałe jest stwierdzenie pana Paszewskiego, że „im więcej jest spontaniczności i mniej uwarunkowań, tym lepiej dla jednoczącej funkcji płciowości". Nie jest to takie oczywiste, ponieważ to nie w spontaniczności wyrażają się postawy autentyczne. Karol Wojtyła wyróżnił postawy autentyczne i nieautentyczne.[7] Postawy autentyczne to solidarność i sprzeciw; postawy zaś nieautentyczne to konformizm i unik. To właśnie tam rozum i wola angażują się w świadomy wybór prawdziwie dobrego działania, to działanie wyraża wartość i prawdę. Jest ono wtedy autentyczne. U człowieka, w którym dobre nawyki zostały świadomie wypracowane, wybór dobra staje się spontaniczny. Wartość działania nie tkwi jednak w samej spontaniczności, ale w prawdzie wybranego dobra. Można być spontanicznym w konformizmie czy w uniku przed odpowiedzialnością, ale ta spontaniczność wcale nie nadaje działaniu wartości. Te same zasady znajdują odniesienie również do aktywności seksualnej. Zjednoczenie osobowe w pożyciu małżeńskim bynajmniej nie jest najgłębsze wtedy gdy jest ono tylko spontaniczne.

Przy kwestii integracji seksualnej, która pozwala na takie działanie, w którym rozum i wola wiodą prym, rodzi się pytanie o relację dynamiki emocjonalnej i cielesnej do sfery duchowej. Na ten temat istnieje pewna dwoistość w tradycji katolickiej. Analizując cnotę umiarkowania, św. Bonawentura uważał, iż podmiot, czyli umiejscowienie tej cnoty, znajduje się w rozumie i w woli człowieka. Natomiast św. Tomasz z Akwinu, idąc za obserwacją Arystotelesa, umiejscawiał cnotę umiarkowania w uczuciach pędu do przyjemności. Oznacza to, w rozumieniu św. Tomasza, że cnota nie polega jedynie na ujarzmieniu ślepych dynamizmów cielesnych przez siłę woli. Cnota nie powinna się kojarzyć z pruderyjnym, wiktoriańskim towarzystwem, w którym dba się o poprawną zewnętrzną maskę i zakrywa

[7] Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 350–358.

się głęboko tłumione popędy złowrogiej natury. Dynamizmy cielesne są z gruntu dobre, nawet jeżeli niekiedy są one nieuporządkowane. Cnota polega na zharmonizowaniu w człowieku wymiaru cielesnego z wymiarem duchowym. Cnota umiarkowania i jej pochodna – cnota czystości tkwią w cielesności człowieka, która to cielesność ma w swej strukturze naturalną skłonność do poddania się światłu rozumu oraz kierownictwu woli. Cnota polega nie na tłumieniu, ale na wydobyciu w sferze cielesnej tej podatności na ukierunkowanie rozumu. W odróżnieniu od zwierząt, w człowieku zachodzi strukturalna zgodność pomiędzy ciałem i duchem. Pokierowanie popędu seksualnego przez rozum i wolę ze względu na postrzegane wartości jest nie tylko możliwe, ale dla człowieka właśnie w pełni naturalne. Ponadto, otwarcie się przez wiarę na Boga oświeca rozum światłem wiary, które ukazuje piękno prawdy sytuacji, a nadprzyrodzona miłość *caritas* wzmacnia ukierunkowanie woli właśnie ku temu, co jest prawdziwe i dobre. Życie nadprzyrodzone wyrażające się w obcowaniu z Bogiem poprzez wiarę niesie miłość najwyższego gatunku, która rzutuje na wszystkie odniesienia i wybory, w tym i na działania seksualne.

Pan Paszewski zna argumentację filozoficzną zaliczającą do ludzkich czynów takie działania, „które są pod kontrolą rozumu i woli". Stawia natomiast pytanie: „Czy każdy stosunek płciowy spełnia te kryteria?" Pytanie oczywiście jest ważkie. Jeżeli przyjmie się Bonawenturiańską koncepcję cnoty, sugeruje to, iż kontrola rozumu i woli nad sferą uczuciową i erotyczną dokonuje się „na zimno". Czy nie jest to jednak w gruncie rzeczy jakiś ochrzczony stoicyzm? Przy takim rozumieniu cnoty wkład rozumu i woli jawi się jako siła kontrolująca czy też tłumiąca to, co najbardziej pociągające i piękne. Głębsza jest jednak obserwacja Arystotelesa, którą powtarza św. Tomasz, stwierdzając, iż władza rozumu i woli nad uczuciami nie jest despotyczna, ale polityczna. Człowiek, znając swoje słabości, musi trochę ze sobą samym „grać", zanim zaprawi się do takiego działania, w którym będzie łatwo i wytrwale obstawał przy tym, co świadomie rozpoznaje jako właściwe. Czy jest to możliwe w sferze seksualnej? Czy każdy stosunek płciowy spełnia te kryteria? Gdyby przeprowadzono badania socjologiczne, to zapewne wynik wykazałby oczywiście, że cnoty u ludzi jest niewiele. Ale to nas wcale nie dziwi. Wiele jest takich odniesień w pożyciu małżeńskim, w których dominuje sama namiętność, co okazuje się źródłem upodlenia a nawet i poniewierania. Ale czy takie zachowanie jest prawdziwą miłością? W starym, wydanym po Soborze Trydenckim *Katechizmie rzymskim*, na którym proboszczowie przez wieki uczyli się duszpasterstwa, znajdziemy przytoczone mądre słowa św. Hieronima: „Mądry mąż winien kochać małżonkę, kierując się rozumnym osądem a nie samym afektem. Nad impetem swej pożądliwości niech panuje, aby na ślepo nie popadał w współżycie. Nie ma nic podlejszego od kochania żony jak cudzołożnicę" (l. 2, c. 8, a. 33).

Czy nie jest to piękne, jeśli uświadomimy sobie, że istniały całe pokolenia, w tym i wiejskich proboszczów, którzy, otrzymawszy takie rady, *via*

konfesjonał stawali w obronie godności ludzkiej, narażonej na seksualne upodlenie? Jeżeli jednak Kościół ma na uwadze bardzo wzniosły pułap miłości, to dlatego, że wierzy w uzdrawiającą miłość moc łaski oraz zna doświadczenie takiej miłości małżeńskiej, która jest obrazem miłości Chrystusa do swej Oblubienicy, Kościoła. I taką miłość, otrzymaną od Boga, Kościół wiernym ofiaruje – i przed wypaczeniem tej miłości przestrzega.

Prawdą jest, że na pożycie małżeńskie mają niekiedy wpływ wszelakie uwarunkowania, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Obawa przed dzieckiem, wzajemne uprzedzenia, wzory zachowań pochodzące z pornografii, bariery psychologiczne – wszystko to rzutuje na współżycie i utrudnia czasem uwzględnienie wkładu rozumu i woli. Jednak o jakości więzi międzyosobowej decyduje miłość, miłość, która jest troską o prawdziwie rozpoznane dobro osoby kochanej. W imię tej miłości można wyrastać ponad uwarunkowania. Można również podejmować taki szczególny czyn ludzki, jakim jest powstrzymanie się od działania seksualnego ze względu na prawdziwe dobro osoby kochanej. Miłość małżeńska wymaga i takiej zdolności. Podobnie rozumując, tłumaczy się narzeczonym wartość czystości przedmałżeńskiej. Motywem powstrzymania się od współżycia narzeczonych nie może być lęk przed seksem (bo seks jest czymś dobrym), ani też lęk przed karą Bożą (bo taki lęk jest i niezdrowy, i nieskuteczny), a może nim być jedynie miłość, czyli wzajemna pomoc w nabywaniu dojrzałości, w uczeniu się zgrania popędu seksualnego z odpowiedzialną wzajemną troską – oczywiście za pomocą łaski Bożej. Ponadto, stosowanie okresowej wstrzemięźliwości w oparciu o obserwację cyklu płodności – jeżeli ta obserwacja jest przeprowadzona rzetelnie, co też wymaga rozumnego działania – wyzwala z bardzo bolesnego uwarunkowania, jakim jest lęk przed niezaplanowaną ciążą. Pożycie małżeńskie jest zbyt ważną dla małżonków sprawą, aby się miało odbywać w atmosferze lęku. Poznanie przez obojga małżonków cyklu płodności wyzwala z tego lęku i jest wyrazem wzajemnej miłości.

• Mądrość Boża

Następny wątek rozumowania pana Paszewskiego, który wymaga ustosunkowania się, to jego interpretacja Bożej mądrości i Bożego prawa. Niewątpliwie „powoływanie się w konkretnych sprawach, tam gdzie to jest wygodne, na Mądrość lub Wolę Bożą jest ryzykowne i zawodne, a historia Kościoła dostarcza na to wiele dowodów". Arbitralne wysługiwanie się hasłem „Wola Boża" dla wsparcia własnych ideologii jest formą wzywania imienia Pana Boga na daremno. Jest w człowieku pokusa łatwego uzasadniania wszystkich swoich poczynań stwierdzeniem *„Gott mit uns!"*. Nie oznacza to jednak, że wysiłek ludzkiego rozumu nie potrafi dostrzec pewnego ładu w świecie, ładu, który wskazuje na mądrość stwórczą Absolutu. To właśnie na dostrzeżeniu tego ładu opiera się wszelka nauka. Leszek Kołakowski wykazał, że słynne zdanie Dostojewskiego – „Jeśli

Boga nie ma, to wszystko wolno" – ma reperkusje nie tylko etyczne, ale i poznawcze.[8] Odrzucenie Absolutu wiedzie do odrzucenia prawdy, do odrzucenia istnienia wszelkiego ładu, w tym i tego ładu, który nauka z trudem i mozołem stara się poznać. Filozofia moralna dostrzega w człowieczej strukturze celowość oraz, co prawda zaburzony, ale jednak poznawalny, ład, który nazywa prawem naturalnym. I znowu w tradycji katolickiej istnieje pewna dwoistość. Szkoła klasyczna, idąca za św. Tomaszem, postrzega w prawie moralnym (a więc i w prawie naturalnym) wyraz Bożej mądrości, natomiast począwszy od czternastowiecznego nominalizmu istnieje w Kościele silny prąd woluntarystyczny. Oba spojrzenia są do pogodzenia, gdyż w Bogu nie ma sprzeczności i być jej nie może, Jego wola jest więc zgodna z Jego mądrością, ale te dwa ujęcia wyzwalają u nas różne recepcje wskazań Bożych. Jeśli prawo moralne jest odbierane woluntarystycznie, przy założeniu jeszcze, że może ono być nierozumne, wywołuje to nasz uzasadniony sprzeciw. O wiele zdrowsze jest postrzeganie śladów Bożej mądrości w ładzie obserwowanym w naturze.

Czy to oznacza, że potrafimy rozeznać naszym rozumem całą Bożą mądrość we wszystkich postrzeganych w naturze zjawiskach, a więc we „wszach, wirusie HIV, gradobiciu i powodzi"? Jest oczywiste, że rozum nasz nie potrafi przebić się całkowicie przez tajemnicę rządów Bożych. Jeżeli postrzegamy pewien ład, czy to w powtarzającej się sekwencji pór roku, czy to w cyklicznej płodności organizmu kobiety, co pozwala nam na bardziej zaplanowane i roztropne działanie, nie pretendujemy do pełnego zawładnięcia Bożą mądrością. Zresztą ograniczone możliwości wnikania w zamysł Stwórcy przez nasz rozum przekonują nas, że mądrość filozoficzna jest dla nas światłem niewystarczającym. Ponad światłem naszego naturalnego rozumu otrzymaliśmy Boże Objawienie, które jest źródłem wyższej mądrości teologicznej. A ponad, a właściwie obok i niezależnie od mądrości filozoficznej i teologicznej, człowiek wiary jest wprowadzany w trzecią jeszcze mądrość będącą darem Ducha Świętego. To dzięki tej duchowej intuicji, którą cieszą się niekoniecznie ludzie uczeni, perspektywa wiary pozwala dostrzec ukrytą Bożą mądrość w trudnych, niekiedy bolesnych i zaskakujących doświadczeniach. Ta mądrość musi być niekiedy nazwana nie inaczej jak mądrością krzyża. Przyjęcie z wiarą nie tylko prawd zawartych w *Credo*, ale i praktycznej tajemnicy, ukrytej w spadających na nas doświadczeniach, otwiera na prowadzenie przez Bożą mądrość. Gdy doświadczany Hiob, po długich rozważaniach i mących w głowie sugestiach przyjaciół, przyjął wreszcie tajemnicze światło Boże, złożył Bogu ostateczne wyznanie: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem" (Job 42, 5). Dopiero w bólu krzyża dokonuje się głębsze doświadczenie Boga.

[8] Leszek Kołakowski, *Religion. If there is no God...*, Fontana Paperback 1982, s. 82; przekład autoryzowany Tadeusza Baszniaka i Macieja Panufnika *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988.

• Roztropność duszpasterska

Nauczanie Kościoła na temat miłości małżeńskiej oraz szkodliwego na nią wpływu antykoncepcji wymaga dla swej właściwej recepcji połączenia z inicjacją w doświadczenie duchowe żywego Boga. Chrześcijańskie nauczanie moralne nie może się ograniczyć do wykazu powinności. Potrzebne jest jeszcze wprowadzenie w usprawiedliwienie, czyli w uczynienie nas sprawiedliwymi, jakie się dokonuje poprzez wiarę w Chrystusa Zmartwychwstałego, który posyła nam swojego Ducha. Roztropność duszpasterska spowiedników i kaznodziejów nade wszystko winna kierować ku osobistemu spotkaniu z Bogiem, a dopiero potem, w świetle ewangelicznych wskazań, winna prostować moralne wypaczenia oraz przestrzegać przed zagrażającymi miłości wynaturzeniami. Oczywiście, nie zawsze duszpasterze świecą taką roztropnością. Znam kapłana, który w swej poczciwości jest święcie przekonany, że spowiadając każdą kobietę winien przede wszystkim wypytać ją, czy przypadkiem nie stosuje antykoncepcji, bez względu na to, jakie grzechy wyznała, z jakimi problemami przyszła! Skoro takie jest jego przekonanie, domyślam się, że i tak postępuje w konfesjonale. Obawiam się, że niejedną osobę może takim podejściem zrazić, a nawet i zranić.

W duszpasterstwie trzeba kierować się zasadą, którą kardynał Newman nazwał „zasadą ekonomii"[9]. Podobnie jak w ekonomii zbawczej Bóg stopniowo odsłaniał prawdy o Sobie, tak i duszpasterze, kierując się roztropnością, nie mają od razu zrzucać na osobę całego chrześcijańskiego przesłania, ale, wczuwając się w etap rozwoju danego człowieka, mają podprowadzać go bliżej, ku pełni życia Bożego. Nie ma w takiej pedagogice fałszu, pod warunkiem, że nie stosuje się kłamstwa czy uniku. Na stawiane pytania trzeba odpowiadać prawdziwie. Jest jednak rzeczą normalną, że najpierw przekazuje się jedynie zarys najważniejszych zbawczych prawd, licząc na to, że z czasem ten zarys będzie wypełniony bogatszą treścią. W chrześcijańskiej moralności w pierwszym rzędzie należy ustawić relację do Boga, kierując uwagę na cnoty wiary, nadziei i miłości, które jako dane przez Boga uzdolniają do spotkania z Nim. Gdy ta więź z Bogiem jest odpowiednio wzmocniona i okrzepła, wpływa to na cały ludzki *ethos*. Czy czasem duszpasterze nie zakładają zbyt łatwo u wiernych dojrzałej wiary i wrażliwości na duchową intuicję, a tymczasem wzmocnienia wymaga przede wszystkim obcowanie z Bogiem? Gdy w człowieku rozwinie się zażyłość z Bogiem, niektóre problemy moralne same się rozwiążą. Zdarza się też i pomyłka popełniana w odwrotnym kierunku. Nie wierzy się w rzeczywistość łaski i życia duchowego i wysuwa się jedynie argumentację filozoficzną, wziętą z prawa naturalnego, a rezygnuje się z inicjacji w prawo Ducha, w osobiste wsłuchanie w prowadzenie przez łaskę Ducha Świętego. Taki czysto racjonalny dyskurs nie przekonuje, a zarazem podtrzymuje nieco gnostyckie przekonanie, że wiarę mierzy się

[9] *Apologia pro vita sua*, London 1964, s. 292–297.

kryteriami wziętymi z tego świata, a tymczasem jest właśnie na odwrót: ten świat i jego dylematy mierzy się kryteriami pochodzącymi z wiary!

Roztropność duszpasterska skłania również do tego, aby nie wypowiadać się „jednym tchem" – jak to według pana Paszewskiego zdarza się w Polsce – o antykoncepcji i o aborcji. Jest pomiędzy nimi istotna różnica. Antykoncepcja nie jest zabijaniem istoty ludzkiej (chyba że za antykoncepcję mylnie uważa się środki poronne – co się czasem zdarza). Posądzanie jednak stosujących antykoncepcję o morderstwo jest poważnym nietaktem. Niemniej jednak jest pomiędzy tymi działaniami pewna korelacja. Antykoncepcja, podobnie jak i aborcja, wyraża zarówno nastawienie, jak i działanie przeciwne życiu. Odruch chrześcijański instynktownie buntuje się przeciwko wszelkiemu targaniu się na życie oraz na zdolność przekazywania życia. Przytoczony przez pana Paszewskiego fragment *Dekretałów* papieża Grzegorza IX – choć, co prawda, sugeruje on raczej podstępne ubezpłodnienie niż dobrowolnie stosowaną antykoncepcję – dobrze obrazuje sprzeciw zdrowego sumienia, które w życiu postrzega wielką wartość, a w bezpłodności widzi tragedię.[10] Bardziej niż moment niesprawiedliwości wobec zupełnie niewinnego płodu, na co dzisiaj jesteśmy wrażliwi, odsłania on przerażenie średniowiecza wobec odrzucenia płodności, które jawi się jako szczególnie potworny rodzaj wynaturzenia.[11]

* * *

Czyż konflikt, którego jesteśmy świadkami, pomiędzy Kościołem – przekazującą życie Oblubienicą Chrystusa – a obrażonym na płodność światem nie wywołuje skojarzeń apokaliptycznych? „I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby, skoro porodzi, pożreć jej dziecię" (Ap 12, 4).

Wojciech Giertych OP

WOJCIECH GIERTYCH OP, wykładowca teologii moralnej Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie oraz na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie.

[10] *Si aliquis causae explendae libidinis vel odii meditatione, homini aut mulieri aliquid fecerit, vel ad potandum dederit, ut non possit generare vel concipere vel nasci soboles, ut homicidia teneatur.*

[11] Podobnie cytowany przez p. Paszewskiego potrydencki *Katechizm rzymski* wyraża sprzeciw wobec negacji płodności w antykoncepcji i aborcji. Z tekstu łacińskiego bynajmniej jednak nie wynika, że utożsamia się antykoncepcję z morderstwem. *Katechizm* ten jedynie stwierdza, że ocenia się zarówno aborcję jak i antykoncepcję jako pochodzącą z tego samego niegodziwego spisku zabójców (czyli wrogów życia). Wymieniając prokreację jako drugą rację aktu małżeńskiego (pierwszą jest zjednoczenie, wynikające z instynktu natury oraz nadziei wzajemnej pomocy), *Katechizm* stwierdza: *Quare fit, ut illorum sit scelus gravissimum, qui matrimonio iuncti, medicamentis vel conceptum impediunt, vel partum abigunt: haec enim homicidarum impia conspiratio existimanda est (l. 2, c. 8, a. 13).*

MARIAN GRABOWSKI

ZAKAZ I WYZNAWCY

W nauczaniu Kościoła o sprawach ludzkiej seksualności tym, co naprawdę obchodzi i bezpośrednio dotyka wyznawcę, są zakazy: zakaz współżycia seksualnego przed ślubem, zakaz cudzołóstwa, rozwodu, zakaz sztucznej antykoncepcji, zakaz dowolnej manipulacji embrionami ludzkimi, zakaz uśmiercania płodu. Są one konkretnymi faktami, z którymi wyznawca musi się liczyć. Katolik wkraczający w obręb doświadczenia seksualnego zawsze jakoś natknie się na nie. W odróżnieniu od wielu prawd wiary, które bywają dla wyznawcy egzystencjalnie martwe – nie mają żadnego wpływu na jego życie – zakazy często aż do bólu przypominają o sobie. Nakładają ograniczenia, zobowiązują. Wymagają i dokuczają. Ich złamanie pociąga za sobą dramatyczne konsekwencje. Bez wątpienia są najbardziej „niewygodnym" elementem katolicyzmu. Nie sposób ich obejść, nie sposób załagodzić. Są zadrą życiową niemal dla każdego, kto traktuje swój związek z Kościołem poważnie.

Jedni będą ten wymiar katolicyzmu gwałtownie kontestować, inni przemilczać lub lękliwie ukrywać pod wyrafinowanymi eufemizmami. Wielu się na zakazy oburza i je odrzuca. Szczęśliwie są i tacy, którzy chcą ich przestrzegać i traktują je jako zobowiązujące w sumieniu.

Kościół na mocy apostolskiej sukcesji ma daną od Chrystusa władzę nad ludzkim sumieniem – ma prawo nakazywania i zakazywania w kwestiach wiary i moralności. Penitent spowiadający się ze swoich nieobecności na niedzielnych mszach świętych, z tego, że nie przestrzegał piątkowego postu, poświadcza to prawo. Ci spośród katolików, którzy nie sięgają po sztuczne środki antykoncepcyjne z tego powodu, że nauczanie kolejnych papieży potępia taki czyn, przyznają Namiestnikowi prawo do wiązania swoich sumień. Jeszcze dramatyczniej poświadczają tę moc Kościoła rozwodnicy, którzy żyjąc w drugich związkach nie przystępują do sakramentów...

Refleksja nad praktyką i nauczaniem Kościoła w sferze dotyczącej zachowań seksualnych i prokreacyjnych zasadniczo koncentruje się wokół uzasadnienia zakazów – szuka się argumentów i racji za nimi lub przeciw nim. Taka perspektywa, którą przyjmuje nie tylko profesor Andrzej

Paszewski, ale wielu świeckich, moralistów i teologów, jest zdecydowanie zbyt wąska i jednostronna. Szukać w racjonalnej argumentacji ostatecznego potwierdzenia ustanowienia zakazu funkcjonującego w obszarze religijnym to ulec typowo intelektualistycznemu złudzeniu. Dla zakazu religijnego uzasadnienie typu racjonalnego jest sprawą drugoplanową. Pierwszorzędnego zaś znaczenia nabiera akt zawierzenia lub możliwa tu postawa nieufności i niewiary wobec Dawcy zakazu. Zmysł wiary wychwytuje w poleceniach Kościoła moc, która pochodzi spoza samej instytucji. Obowiązywanie zakazu religijnego nie bierze się z siły argumentacji. Jakość uzasadnienia nie wpływa definitywnie na moc zobowiązywania zakazu. Nauczanie Magisterium, które towarzyszy wprowadzeniu zakazu, może nie być kompletne, może być z punktu widzenia osiągnięć antropologii i etyki chybione. Wyznawca, który dostrzega nieadekwatność argumentacji wspierającej zakaz, nie jest zwolniony z przestrzegania go! Trudniej tylko być mu posłusznym niż tym, którzy nie dostrzegają wadliwości uzasadnienia. Jego wiara w Kościół zostaje tu dodatkowo wystawiona na próbę.

Usiłować zrozumieć nauczanie Kościoła w sprawie antykoncepcji (i wielu innych kwestiach, gdzie wystarczająco wyraźnie rysuje się struktura zakazu) to podjąć refleksję nad logiką zakazu religijnego – nad źródłem jego uprawomocnienia, mocą sprawczą, mechanizmami funkcjonowania, problemem jego interpretacji... Ograniczenie się – jak to się zwykle dzieje – tylko do kwestii ostatniej jest myśleniem redukcyjnym fałszującym cały problem.

Spróbuję chociaż grubą kreską zaznaczyć kilka etapów takiej refleksji.

• Rudymenta fenomenologii zakazu

Tam, gdzie pojawia się zakaz, chodzi zawsze o wartości. Ma on charakter relacjonalny nie tylko dlatego, że rozgrywa się między tym, kto zakaz naznacza, i tym, kogo zakaz dotyczy, a samą materią zakazanego. Cała ta struktura odnosi się do czegoś poza nią. Tym czymś jest konkretna wartość. Bez niej zakaz nie ma sensu. Jeśli X zakazuje czegoś Y i intencją tego zakazu nie jest osłonięcie wartości (może nią być sam Y, jego dobra lub jakaś wartość w stosunku do tych dwóch zewnętrzna), której Y może zagrażać, wówczas zakaz jest wyrazem woli dominacji i jako taki ma postać patologiczną. Zakaz w sobie właściwy sposób ochrania to, co wartościowe.

Powodem ustanowienia zakazu w międzyludzkiej przestrzeni jest troska o określone wartości lub o dobro człowieka. Stosowną odpowiedzią na naniesiony zakaz ze strony tego, kogo on dotyczy, jest zaufanie do ustanawiającego zakaz. Nie lęk przed karą za złamanie zakazu, nie dziki opór przed ograniczeniem, które zakaz wniesie, ale ufność w autorytet i dobroć zakazodawcy. Trzeba mocno zaakcentować ten akt ufności, który jest konstytutywny dla idealnego sensu zakazu i przeciwstawia go całemu mnóstwu chorych zakazów opartych na strachu i przemocy.

Dla sytuacji zakazu typowy jest brak kompletnego uzasadnienia – nie podaje się wyczerpujących i konkluzywnych racji, z powodu których zakaz został naniesiony. Nikt nie zaopatruje znaków drogowych zakazujących pewnych zachowań w szczegółowe wyjaśnienia powodów, dla których je ustawiono. Matka zwykle nie wyjawia dziecku, czemu w jego przestrzeń życiową wplata określone zakazy. Małe dziecko najczęściej zresztą nie jest w stanie uchwycić racji, które kierują matką. Z powodu ograniczoności poznawczej człowieka następuje przesunięcie akcentu z racjonalnego uzasadnienia, które z konieczności jest niepełne, na więź zaufania. Ustanowić zakaz w ludzkim świecie to postawić na zawierzenie. W parze z nim pójdzie możliwość zawodu, pokusa zwątpienia. Zakaz wnosi z sobą ryzyko związane z zaufaniem i swoisty głód uzasadnienia – potrzebę uzyskania wyjaśnienia, czemu mam znosić ograniczenia wynikające z niego.

Zakaz jest ograniczeniem, które człowiek często odbiera jako zamach na swoją wolność. Zarzut ten trudno uznać za sensowny. Spętanie wolności w sensie ograniczenia możliwości i zablokowania możliwości decydowania nie ma tutaj miejsca, bo zakaz jest „łamliwy" i daje się przekraczać. Odwrotnie – zakaz intensyfikuje doświadczenie wolności: zmusza do decyzji, każe opowiedzieć się za lub przeciw sobie. Polaryzuje niezróżnicowane i przymusza do wyboru – do zrealizowania wolności. Jest paradoksalny, bo ograniczając nie uszczupla wolności człowieka.

Podobnie błądzi oskarżenie zakazu o przemocy. Ta nie należy do jego idealnej istoty. Zakazywanie nie jest rodzajem przemocy – działaniem, które chce dominować, przemóc – ale czynnością ochraniającą i porządkującą przestrzeń ludzkiego życia. Podejrzenie o przemoc nieudolnie wyraża fakt istnienia sankcji za złamanie zakazu. Sankcja ta to rodzaj cierpienia, które czyha i spada na tego, kto łamie zakaz. Ma bardzo różne formy. Istnienie sankcji poświadcza realność wartości, które zakaz chce chronić. Nie pozwala ona potraktować tego, co wartościowe, poniżej obiektywnie przysługującej mu wartościowości.

Zakaz raz sformułowany zaczyna żyć własnym życiem – ze względu na zawartość swej intencji organizuje przestrzeń wokół siebie. Wpływa na ludzkie postawy i zachowania, żąda, powoduje, grozi... Domaga się posłuchu, nawet jeśli bezpośrednio nie grozi sankcją. Uznanie zakazu i podporządkowanie się mu ma charakter sensownej odpowiedzi na owo domaganie się posłuchu. Zakaz, który nie potrafi generować takich postaw, słabnie i w konsekwencji zanika. Próba podtrzymywania jego mocy przez strach, przemoc, indoktrynację sprawia, że zakaz się patologizuje.

Domagając się zaufania, posłuszeństwa, zakaz wywołuje pytanie o swe uprawnienie. Co uprawnia go do domagania się dla siebie posłuszeństwa? Co usprawiedliwia jego roszczenia do obowiązywalności? Skąd w nim taka siła?

• Osobliwości zakazu religijnego

Jak sytuują się w przestrzeni religijnej naszkicowane powyżej elementy konstytutywne dla zakazu? Co zmienia się w ich konfiguracji, wadze, gdy zakaz staje się zakazem religijnym? Jak uwzględniona zostaje w nim swoistość *sacrum*?

Zacznijmy od kwestii uprawomocnienia. Zakaz, by rzeczywiście być zakazem religijnym, musi czerpać uprawomocnienie dla siebie ze sfery boskiego. Jak się to jednak dokonuje? Nie istnieje bezpośredni związek między Bogiem–Ustanowicielem zakazu a człowiekiem, chyba że w mitycznym obrazie upadku. Wszelkie formy manifestacji Boga dokonują się zawsze przez rzeczy tego świata. Nie inaczej jest z ustanowieniem zakazu, który ma boskie pochodzenie. Zawsze istnieje pośrednik ogłaszający zakaz. To Bóg przez człowieka imieniem Mojżesz przekazuje swoich dziesięć słów, z których większość ma wyraźnie kształt zakazów, to Bóg ustami człowieka imieniem Jezus potwierdza nierozerwalność małżeństwa, to Pan ustami kolegium biskupów, Papieża nauczającego *ex–cathedra* mówi człowiekowi, jak ten ma zachowywać się w obszarze swego początku. Sprawa pośredniczenia przez człowieka w naniesieniu zakazu religijnego – stawia na ostrzu noża kwestię wiary w sakralne ugruntowanie zakazu. Parlament ustanawiający serię prawnych zakazów w świeckiej rzeczywistości jest ich ostatecznym i niepowątpiewalnym źródłem. Zaś w obszarze religijnym zmysł wiary musi sięgnąć poza pośrednika w stronę Boga. Ten, kto będzie przestrzegał zakazu religijnego, musi najpierw zdobyć się na akt wiary w boskie pochodzenie zakazu. Będzie tu na niego czyhać zwątpienie, które wykrystalizuje się w przekonaniu, że ostatecznym twórcą Dekalogu był geniusz etyczny Mojżesza, w niewierze w bóstwo Jezusa, w widzeniu nauczania papieskiego jako wyrazu prywatnych poglądów osoby.

Przyjąć zakaz religijny to uwierzyć! Ta wiara nabierze sobie właściwego kształtu formowanego przez wewnętrzny sens sfery zakazu. Człowiek poddaje się wymogom zakazu. Jest mu posłuszny. Taka postawa przez wzgląd na trud sprostania zakazowi, na jego dolegliwość zaświadcza dobitnie o sile jego wiary. Akt zaufania zakazodawcy nabiera szczególnego znaczenia w obszarze *sacrum*. Uznać zakaz to zaufać nie człowiekowi, a Prawodawcy, to uchwycić zakaz jako szansę drogi ku Świętemu. Posłuszeństwo zakazowi religijnemu jest wolą przebywania w bliskości Pana. Żaden tekst nie odmalowywuje rzeczywistości wiary i duchowości człowieka ukształtowanych przez prawo Boże lepiej niż psalm 119. Człowiek współczesny nie bardzo potrafi przeżyć zakaz jako więź łączącą go z Bogiem. Psalm 119 jest jedynym w swoim rodzaju świadectwem bogactwa ducha, które wyzwala taki związek, jak i swoistej siły i głębi wiary, jaka go znaczy.

Akt wiary istotnie ingeruje także przy uznaniu sankcji za złamanie zakazu. Kiedy wyznawca rezygnuje z uczestniczenia razem ze swoją wspólnotą w Eucharystii, bo złamał nakazany post, nie święcił dnia świętego, nie

uszanował polecenia Kościoła o powstrzymaniu się od sztucznej antykoncepcji, dobrowolnie poddał się sterylizacji... wówczas daje świadectwo swej wierze w istnienie sankcji, którą bierze na siebie jako konsekwencję złamania zakazu. Rozwodnik przystępujący do Komunii świętej i rozwodnik, który się na taki czyn nie waży, prezentują zupełnie odmienne postawy. O wierze w sankcję za złamanie zakazu religijnego zaświadcza tylko ten drugi.

Nieszczęście złamania zakazu religijnego, gdy się zdarza, nabiera charakterystycznej podwójności. Człowiek kaleczy wartości, które zakaz brał w obronę, i równocześnie zrywa więzi między Prawodawcą a sobą. Cudzołóstwo, zabójstwo, kłamstwo... stają się nie tylko ludzką krzywdą, naruszeniem wartości dóbr osoby, przeciw którym zwrócił się uwodziciel, zabójca, kłamca..., ale są grzechem, bo łamią prawo nadane przez Boga. Ten drugi, religijny sens złamania zakazu najwyraziściej dochodzi do głosu, gdy materialna treść zakazu nie odnosi się do wartości związanych z osobą, gdy etyczny komponent jest drugorzędny lub nie ma go wcale. Nie przestrzegać postu, nie uświęcić dnia świętego, złamać zakaz sztucznej antykoncepcji... nie oznacza wykroczenia przeciw jakiejś osobie, przeciw jej dobru. Wyznawca staje się winny wobec Boga – winny niepamięci o Nim, winny utraty ufności i zwątpienia w boskie pochodzenie zakazu, winny zerwania więzi między Bogiem a sobą, więzi ustanawianej przez zakaz.

Wyznawca staje się też winny pychy – złudnej wiary w moc własnego samostanowienia. Przegapia swoją poznawczą skończoność, przed którą chce go strzec zakaz. Działa tutaj szczególny rodzaj pokusy. Człowiek przecenia własne możliwości poznawcze i sprawcze. Lekceważy zakaz jako pomoc Boga w poruszaniu się po zawiłych ścieżkach życia, jako zamocowaną w obszarze ludzkiej świadomości i kultury twórczą granicę, która pomaga człowiekowi, istocie skończonej i ograniczonej poznawczo. Równocześnie zakaz religijny znaczy i uobecnia Transcendentne w ludzkim świecie. Jego odrzucenie zuboża świat o znak Transcendencji – sekularyzuje rzeczywistość, czyni ją bez-bożną. Ricoeur pisze na temat tej pokusy: „Upojenie zaczyna się od alienacji przykazania, które staje się raptownie tym, co względem mnie »Inne«, gdy dotychczas wskazywało »Kierunek«." Człowiek ulegając tej pokusie zastępuje ufność i zawierzenie Zakazodawcy wiarą w słuszność własnych rozpoznań aksjologicznych i decyzji, które z nich wyrastają. Ceną, jaką człowiek płaci za wymianę paradygmatu wolności, która się w tym momencie dokonuje, jest oddalenie od Boga – opuszczenie Edenu, miejsca niezwykłej bliskości Boga, i wejście w świat, gdzie jest On znacznie bardziej odległy.

Ten, kto uchwycił sens zakazu jako konkretną formę zawierzenia Bogu, boleśnie przeżyje naruszenie zakazu, jakie się jemu i innym przytrafi. Ten, kto nie uchwycił, będzie miał obszar zakazów religijnych za wysoce umowny i sztuczny. Pierwsza tablica Dekalogu, przykazania kościelne, zakaz dowolnej manipulacji początkiem człowieka stają się dla niego niezrozumiałe, wręcz absurdalne. Ich znaczenie mu umyka, bo zaprzecze-

nie im ani nie pociąga widomych i namacalnych konsekwencji, ani nie porusza niepokojem i bólem serca.

Zakaz, który osłania miejsca, gdzie nie udaje się wytropić dóbr związanych z osobą, pozwala łatwiej rozpoznać siebie także w funkcji osłaniania wartości *stricte* religijnych. Zakaz zabezpiecza miejsca manifestacji Świętego. Chroni Jego nietykalność.

Wreszcie pozostaje sprawa uzasadnienia zakazu. W mocy utrzymuje go gest zaufania, ale by ten mógł rozumnie zaistnieć, potrzebuje wpierw wiedzy o naturze Prawodawcy. Jaki jest Ten, który obrysowuje zakazami przestrzeń życiową człowieka. Ufność, by móc się zagnieździć w sercu człowieka, potrzebuje „dobrej pamięci" o tym, ku komu się kieruje. Nie jest ani głupia, ani ślepa. By pozostać przy przykładzie nadania zakazów Dekalogu: Jahwe, nim je naznaczy, dokona samoprezentacji siebie jako tego, który wcześniej wyświadczył Izraelowi dobro, wyprowadzając go z egipskiej niewoli. Do istoty ufności prócz tej „dobrej pamięci" i tak przynależy jeszcze wiara. Ufność potrzebuje zawierzenia, bo zwraca się w przyszłość, w nieprzewidziane, w nieznane. Człowiek nie zawsze potrafi dać wiarę w wystarczającym stopniu. Wolałby na jej miejscu widzieć wiedzę, która zwolniłaby go z trudu wiary. Znać powody, dla których naniesiono zakaz, znać je w porządku wiedzy, a nie wiary – oto marzenie. Co oznaczałoby posiadanie takiej wiedzy? Byłoby to posiadanie dogłębnej świadomości wartości osłanianej przez zakaz – pełne jej czucie, uchwytywanie i podporządkowanie się logice jej nastawania i istnienia w świecie. Wtedy zakaz rzeczywiście przestałby być potrzebny i traciłby rację bytu. Taka sytuacja nigdy nie ma miejsca ze względu na ograniczoność ludzkiego horyzontu aksjologicznego. Zakaz transcenduje zastaną wrażliwość moralną. Psalmista ujmie to z bezbłędną trafnością i lapidarnością wołając: „Zobaczyłem, że wszelka doskonałość ma granice; Twoje przykazanie sięga bardzo daleko" (Ps 119, 96). Opór przeciw zakazowi, odrzucenie go oznacza, że człowiek nie sięgnął jeszcze pełnego poznania wartości chronionej przez zakaz. Gdyby mu się to udało, rozumiałby konieczność wzięcia wartości w ochronę przed ludźmi, których wrażliwość aksjologiczna jest zróżnicowana. Zawsze znajdą się wśród nich tacy, którzy będą na wartość osłanianą zakazem ślepi i łacnie mogą ją krzywdzić.

W zakazie tkwi silne roszczenie do bezwzględnej obowiązywalności, które w zakazie religijnym umocni i zintensyfikuje wiara w jego boskie źródło. To roszczenie zderza się ze skończoną pojętnością aksjologiczną człowieka. Tak powstaje kwestia interpretacji. Zakaz pojawia się jako coś do końca nieprzejrzystego. Nie ma zakazu bez wykładni. Już sam charakter formuły słownej zmusza do interpretacji. Oto zakaz: nie zabijaj. Formuła ta niesie w sobie niedopowiedzenie. Nie powiada, kogo zabijać nie wolno. Ci, którzy przyjmują ten zakaz, sami muszą określić granicę. Kogo ona obejmie? Czy tylko członków wspólnoty plemiennej, sprawiedliwych, czy może wszystkich ludzi? Każdorazowo określając, dokąd sięga zakaz, ludzie dostarczą jego interpretacji, wykładni rozumienia zakazu.

Idea wojny sprawiedliwej, świętej wojny, teoria ludzi i podludzi, argumenty proaborcyjne, racje za prawem do życia dla najgorszego nawet przestępcy, dla niewinnego dziecka, które nie zdążyło się urodzić... – wszystko to jest owocem rozumienia przykazania „nie zabijaj". Wynik interpretacji piątego przykazania jest sumarycznym efektem ludzkiej wrażliwości i tępoty moralnej oraz szacunku i zaufania, ale i respektu wobec Ustanowiciela zakazu. Odrzucić ową relację z Ustanowicielem, a tym samym jej wpływ na wynik rozumienia wartości to osłabić więzy człowieka ze światem wartości. Teraz działa już tylko powinność biorąca się ze spontanicznego przeżycia i rozpoznania wartości. Biada, jeśli to spontaniczne uchwytywanie wartości jest słabe lub przysłonięte sprzeczną z sensem wartości atmosferą kulturową.

Jak wygląda kwestia interpretacji zakazu sztucznej antykoncepcji? Można i tu spotkać cały korowód tłumaczeń, uzasadnień... Byłoby rzeczą cenną uporządkowanie go i skatalogowanie. Jest to zadanie samo dla siebie. Trzeba zauważyć dwie rzeczy. Interpretacja nauczania Kościoła w sprawie antykoncepcji, którą proponuję i która ów element zakazu obecny w tym nauczaniu czyni wątkiem głównym, jest interpretacją minimalistyczną. Ważne staje się w niej przestrzeganie zakazu, a racja po temu ma charakter religijny. Interpretacja ta pozostaje otwarta i gotowa na wzbogacenie jej o wątek etyczny. Magisterium Kościoła dąży do przedstawienia interpretacji maksymalistycznej. Dąży do „uetycznienia" zakazu, do uwewnętrznienia go w człowieku. Usiłuje zakotwiczyć go we wrażliwości moralnej – odwołuje się do poczucia godności osoby, do podmiotowego charakteru miłości małżeńskiej... To taka sama taktyka hermeneutyczna, jaką Chrystus zastosował w Kazaniu na Górze wobec Dekalogu. Niestety, wielu przepowiadających tę interpretację Magisterium przemilcza treści religijne wyraźnie obecne w oficjalnych orzeczeniach Kościoła (patrz encyklika *Humanae vitae*). W ich przepowiadaniu naturalna antykoncepcja traci konotację religijną i – podobnie jak sens postu w ustach kiepskiego kaznodziei – nabiera wyłącznie ascetycznego znaczenia, któremu najczęściej towarzyszy jedynie niezborne uzasadnienie antropologiczne.

• Nieudane postawy wobec zakazu religijnego

Uwaga profesora Paszewskiego, jak wielu zresztą moralistów, skupia się głównie po stronie racji, uzasadnień, eksplikacji zakazu. Bada się ich jakość: logiczną spójność argumentacji, zdolność perswazji, prawdziwość i rzetelność opisów etycznych i ogólniej antropologicznych, które są zakładane albo dostarczane... Takie podejście wydaje mi się głęboko niewystarczające, zważywszy na rozległość wpływu, jaki zakaz może mieć na ludzkie życie. Wiąże się z nim coś egzystencjalnie znacznie ważniejszego niż tylko taka bądź inna argumentacja. Potrafi on głęboko ingerować w życie wyznawcy. Po swojemu je moderuje i naznacza swoim piętnem. Kształtuje osobę. Stąd uwagę rozważających problem zakazu bardziej powinny skupiać postawy przyjmowane w obliczu zakazu, postawy

generowane przez jego wpływ na kształt ludzkiego losu niż sama tylko argumentacja. Studium takich postaw może znacznie więcej odkryć w rzeczywistości zakazu i zaprowadzić poznanie dalej niż same dość sterylne intelektualne spekulacje i dyskusje. Oto typologiczny szkic trzech postaw, które są zasadniczo odległe od wewnętrznej sensowności zakazu religijnego:

• Ten, który na zewnątrz

Dla człowieka zlaicyzowanego, którego orbita życiowa nie przecina przestrzeni *sacrum*, wyznawcy z ich zakazami są dziwowiskiem. Chory, który woli umrzeć, niż pozwolić na przetoczenie mu cudzej krwi, bo nie pozwala mu na to jego wiara, kobieta, która rezygnuje z posiadania własnego dziecka na drodze zapłodnienia pozaustrojowego, bo przeciw takiej manipulacji staje nauczanie jej Kościoła, para zakochanych, która nawet tuż przed ślubem powstrzymuje się przed współżyciem, bo jest to wbrew zasadom ich wiary... Wszyscy tacy wyznawcy są dla tego, przygląda im się z bez-bożnego zewnętrza, zupełnie niepojęci. W jego świecie zachowania takie są irracjonalne, a wiara, która je wymusza, bezsensowna i nieludzko rygorystyczna. Przedkłada literę zakazu nad ludzkie szczęście, zdrowie, pomyślność... Szczęśliwie, pośród „tych na zewnątrz" znajdą się i tacy, których takie postawy zastanowią, poruszą. Przeczują wielkość wiary, która za nimi staje. Wiary, która chce robić miejsce dla Boga w skończoności ludzkiego losu i świata. Staną wobec takiej wiary nie drwiąc czy dezawuując, lecz podziwiając jej moc i rozmach.

• Ideolodzy zakazu

Wśród wyznawców akceptujących zakaz i przyjmujących jego ograniczenia intelektualnie czynna jest swoista grupa. Jej członkowie znajdują w sobie dość sił, by próbować sprostać zakazowi, i to domaga się szacunku. Coś fatalnego jednak dzieje się, gdy próbują zakaz uzasadniać. Rzuca się w oczy pewien prymitywizm argumentacji. Mają irytującą skłonność do upraszczania złożonej rzeczywistości, w której zakaz obowiązuje. W ramach przyjętej przez nich strategii uzasadniającej zakaz bywa, że przemilcza się bądź nie przyjmuje do wiadomości faktów niewygodnych. Uporczywie dostarczając uzasadnień spoza porządku innego niż religijny i etyczny, konstruują strzępy ideologii zakazu.

Profesor Paszewski trafnie wychwytuje te akcenty ideologiczne wokół zakazu sztucznej antykoncepcji, wskazując na przemilczanie pojawiania się barier psychicznych między małżonkami także przy stosowaniu „rytmu" czy ryzykowność argumentu z Mądrości. Chętnie wydłużyłbym tę listę. Powinna się na niej znaleźć taktyka interpretacyjna, która antykoncepcję, jaką jest naturalne planowanie rodziny, przykrywa eufemizmami o wytwarzaniu świadomości ekologicznej. Tu powinno się też znaleźć przedstawianie zakazu religijnego, jakim jest nauczanie Kościoła w sprawie antykoncepcji, jako lepszej i skuteczniejszej metody antykoncepcyjnej!

• Ten, który chce zrozumieć

...Zwraca się w stronę ludzkiej racjonalności. Tu wygląda i poszukuje uzasadnień i racji dla obowiązywania lub odrzucenia zakazu. Na przykład: oczekuje, że wynik studiów i refleksji nad ludzką seksualnością bezstronnie i ostatecznie przesądzi o przyjęciu przez Kościół takiego, a nie innego rozwiązania regulacji poczęć. Rozum zostaje uznany za ostateczną instancję, której werdykt ma mieć znaczenie rozstrzygające. Siła argumentów, a nie akt wiary, miałaby decydować o przyjęciu lub odrzuceniu zakazu.

Tymczasem rażąca niewspółmierność między zdecydowaną akceptacją lub odrzuceniem zakazu i następstwami przyjęcia takiej postawy a niekonkluzywnością i wielką niekompletnością towarzyszących temu uzasadnień, każe wątpić w to, że racje logiczne leżą u podstaw uznania lub odrzucenia zakazu. Zasadne staje się podejrzenie, że jest właśnie odwrotnie – to wcześniej przyjęta wobec zakazu postawa określa kierunek i kształt myślenia. Potwierdza to charakterystyczne rozszczepienie w zbiorze dostarczanych wyjaśnień i tłumaczeń. Praktycznie rządzą tu dwie tendencje hermeneutyczne. Jest taka, której intencją jest zakaz unieważnić, i druga, która chce go afirmować. Ten dwupodział sugeruje, że określone postawy wobec zakazu wyprzedzają wynik refleksji.

Nie spełnia się obietnica bezstronności towarzysząca idei racjonalności. Intelektualne zmaganie się z sensem zakazu toczy się stronniczo. Zakaz zbyt obchodzi człowieka, by pozwolić mu na luksus bezstronności. Najpierw zmusza do zajęcia postawy wobec siebie, a dopiero potem pozwala rozwijać się myśli. Predeterminuje wynik myślenia. To znaczy, że racjonalne uzasadnienia w najlepszym razie okazują się usprawiedliwieniami przyjętej postawy. Ten, który chce zrozumieć, będzie miał nieprzepartą skłonność do odwrotnego uchwytywania kwestii. Jego wiara w moc rozstrzygającą ludzkiej racjonalności wyrazi się w przekonaniu, że wynik myślenia nad zakazem ma siłę zlikwidować go lub ustanowić.

Ta postawa też jest więc ożywiana pewną wiarą. Wiarę daną Zakazodawcy zastępuje wiara w siłę rozumu, w jego decydującą tu sprawczość.

Ta wiara przecenia możliwości rozumu w rejonie zakazu religijnego. Zakaz jest transcendentny w stosunku do myśli. Uprzedza ją i wyzwala. Zanim zacznie ona wokół niego krążyć, ten już zdąży określić jej bieg i kierunek. Zakaz nie daje się oswoić myśleniu. By go naprawdę pojąć, należy przekroczyć samą płaszczyznę uzasadnień, tłumaczeń, wyjaśnień... Raczej należy poszukiwać tych, którym zakaz dokucza, a którzy mu wierni.

Marian Grabowski

MARIAN GRABOWSKI, ur. 1951, dr hab., fizyki teoretycznej, profesor filozofii UMK w Toruniu. Publikuje artykuły o treści religijno–filozoficznej w „Znaku" i „W drodze".

STANISŁAWA GRABSKA

USZANOWAĆ WOLNOŚĆ SUMIENIA

Nie będąc biologiem ani filozofem, nie mogę dostatecznie ocenić argumentacji profesora Andrzeja Paszewskiego, lecz jego artykuł pobudza do myślenia i podejmowania problemu z punktu widzenia teologa biblijnego i moralisty. Nie jestem pewna, czy słusznie krytykuje się encyklikę *Humanae vitae* za argumentację dotyczącą naturalnej regulacji poczęć. Sądzę, że występujące w przyrodzie ukierunkowanie popędu płciowego na prokreację jest jakąś wskazówką dla rozumu ludzkiego, rozpatrującego celowość aktów płciowych. Z drugiej jednak strony, czy oddzielenie, jak to ukazuje profesor Paszewski, trzech popędów seksualnych: rozrodczego przyjemnościowo-erotycznego i jednoczącego – nie jest już wynikiem grzechu pierworodnego? W drugim opisie stworzenia człowieka, opisie wywodzącym się z tak zwanej tradycji Jahwisty, w symbolicznym obrazie upadku i wygnania z raju grzech zjedzenia zakazanego owocu wywołuje u pierwszych ludzi poczucie wstydu z powodu własnej nagości, zaś w wyroku Boga znajdują się słowa „wszystkie twe pragnienia zwrócisz ku swemu mężowi, a on będzie nad tobą panował".

Poczucie wstydu po poznaniu dobra i zła wskazuje na skutek poznania zła w pożądaniu seksualnym – zła, którego przed grzechem nie było. W tej symbolicznej scenerii wyrok Boży jest opisem tego, co się stało na ziemi po grzechu i co jest czymś niedobrym. A więc niedobre jest niewolnicze przywiązanie do obiektu pożądania, zaś ze strony mężczyzny postawa pana wobec niewolnicy. Czy nie jest to obraz bałaganu seksualnego, który zdominowany został przez pożądanie erotyczne oddzielone od osobowej miłości i od partnerskiego zjednoczenia osób? Trzeba uznać, że po grzechu pierworodnym – czy inaczej: wskutek długiej historii grzechu świata – nadal „startujemy" z tego bałaganu, a nasze odczucia seksualne od chwili pojawienia się w młodości wymagają dopiero pracy dla ich uporządkowania i ukierunkowywania. Chyba każdy dorosły pamięta swe lęki

i niepokoje z okresu dojrzewania – a nie każdy zdołał swe popędy zintegrować aż do samej starości. Brak integracji erotyzmu z miłością i odpowiedzialnością za rodzinę jest znakiem bałaganu w dziedzinie seksu.

Dla Polaka odwiedzającego, na przykład, Szwecję uderzające jest, jak dalece w tamtejszej obyczajowości rozdzielono funkcję przyjemnościową seksu od jednoczącej w rodzinę i jak prowadzi to do chłodu w relacjach międzyludzkich. Może za mało zwracamy uwagę na to, jak głęboko grzech świata zranił naszą zmysłowość i nasze relacje międzyosobowe w dziedzinie płciowej. *Humanae vitae* – niezależnie od trafności poszczególnych argumentów – ma to wyczucie i usiłuje ukazać, jak sprawy mieć się powinny i jak można przezwyciężać ten bałagan seksualny, z którym przychodzimy na świat i który mamy po ludzku uporządkować. Zwierzęta nie mają tego problemu. Ich instynkt rozrodczy doskonale integruje odczuwanie przyjemności z celem prokreacyjnym. Sądzę, że bez względu na istnienie czy nieistnienie orgazmu u zwierząt, także one lubią czułości i odczuwają płynącą z nich przyjemność. Odczuwanie przyjemności zmysłowych nie jest więc specyficznie ludzkie.

Natomiast ludzkie jest to, że życie płciowe nie jest regulowane biologicznie, lecz rozumem i wolą, i wymaga pracy. Dlatego nie jest pozbawione sensu zwracanie uwagi na tę integrację, jaka występuje w przyrodzie i w fizjologii aktu płciowego, jeżeli traktujemy ją jako pewną wskazówkę w szukaniu tego, co prawidłowe z punktu widzenia prawa naturalnego. Tak więc sądzę, że prawidłowa jest teza *Humanae vitae*, że najwłaściwsze i w pełni zgodne z Prawem Bożym jest takie regulowanie poczęć, które opiera się na wykorzystywaniu okresów niepłodnych dla współżycia łączącego przyjemność z funkcją integracyjną tej przyjemności oraz takie wykorzystanie wstrzemięźliwości płciowej w okresach płodnych, które nie tylko zapobiega niechcianej czy niepożądanej ciąży, ale jednoczy małżonków w poście seksualnym podejmowanym dla posłuszeństwa Bogu. Taka wstrzemięźliwość, gdy razem szuka się przeżyć jednoczących innych niż akt płciowy, może grać rolę głęboko integrującą i uduchowiającą.

Sądzę natomiast, że kategoryczność stosowania tej zasady mogłaby zostać zmniejszona. Z jakich względów? Najpierw trzeba odróżnić grzech aborcji od grzechu używania sztucznych środków regulacji poczęć. Grzech aborcji jest – obiektywnie rzecz biorąc – zabójstwem żywego człowieka, niezależnie od świadomości tego faktu przez osobę dokonującą aborcji. Od tego nie można uciec. Grzech stosowania sztucznych środków regulacji poczęć nie aprobowanych przez władze Kościoła jest grzechem nieposłuszeństwa przeciw dyscyplinie kościelnej lub też grzechem niewstrzemięźliwości płciowej. A więc jego ciężar i rodzaj jest zupełnie inny.

Tę różnicę zaznacza anatema dla sprawców aborcji. Ale w praktyce kobieta poddająca się zabiciu w niej płodu łatwiej uzyska przebaczenie – bo łatwiej obieca poprawę – od kobiety, która uważa się za zmuszoną do stosowania sztucznych środków regulacji poczęć. Moim zdaniem nie należy tych środków nazywać „antykoncepcyjnymi", jeżeli są używane w celu

regulacji poczęć, a nie antykoncepcji. Kobieta, która stosuje te środki i pod tym względem nie może obiecać poprawy, pozostaje poza sakramentami aż do czasu przekwitnięcia, co ma poważne skutki dla jej życia religijnego.

Przyjrzyjmy się więc różnym ludzkim sytuacjom. Co ma robić kobieta, która jest systematycznie gwałcona przez męża-pijaka? Czy musi – ze swej bodaj strony – rezygnować z regulacji poczęć i świadomego macierzyństwa? Grzech niewstrzemięźliwości jest tu oczywiście grzechem męża. Kobieta jest ofiarą gwałtu w małżeństwie – gwałtu, o istnieniu którego zbyt często zapominają zarówno moraliści, jak i sama encyklika. Czy stosowanie w tych wypadkach sztucznych środków regulacji poczęć nie jest słuszną obroną tak samej siebie, jak potomstwa – gdy kobieta stosuje te środki, aby do zajścia w ciążę dopuścić dopiero wtedy, gdy mąż będzie trzeźwy. Albo co ma robić kobieta, gdy mąż nie uznaje w ogóle wstrzemięźliwości płciowej i grozi rozwodem w razie okresowej odmowy współżycia? Czy w takiej sytuacji kobieta nie może podjąć decyzji regulowania poczęć inaczej niż okresową wstrzemięźliwością – dążąc powoli do wychowania męża ku jakiejś formie wstrzemięźliwości? Kiedyś mówiła mi wiejska kobieta: „Wy, w mieście, nie wiecie, jak bywa u nas. Mój tata mówił mamie: »Chodź, za co ci żreć daję.« Moja siostra nadaremnie mówiła ojcu, że nawet jej mąż, choć młodszy, jest bardziej wstrzemięźliwy..."

Jeżeli nie potrafimy w parafii, na przykład za pośrednictwem spowiadających księży, doprowadzić mężczyzny do wstrzemięźliwości płciowej, to trzeba umożliwić kobietom korzystanie ze sztucznych środków regulacji poczęć – oczywiście nie tak zwanych środków wczesnoporonnych, lecz takich, które można stosować bez grzechu zabicia płodu.

Inna sytuacja to rozdzielenie małżonków przez pracę (np. marynarza) i wynikające stąd krótkie okresy wspólnego życia, których nie da się skorelować z okresami płodności. Już wierność małżeńska w czasie rozłąki wymaga od obojga wstrzemięźliwości płciowej. Sądzę, że przesadą jest wymaganie jej także podczas krótkich spotkań. W różnych tego typu sytuacjach powinno się dać wiernym wolność sumienia w określeniu, jakich środków mogą używać, aby w swym życiu budowali integralny ład i spójność celów aktów seksualnych – ład budowania jedności małżeńskiej, obopólnej przyjemności seksualnej, przeżywanej po ludzku w szacunku dla osoby partnera oraz otwarcia miłości małżeńskiej ku rodzicielstwu.

Myślę, że władze duchowe Kościoła – papież i biskupi – mogliby rozszerzyć duszpasterski punkt widzenia i uznać, że nie każde stosowanie środków sztucznej regulacji poczęć musi być grzechem nieczystości seksualnej, jeżeli jest wbudowane w osobowe przeżywanie miłości małżeńskiej lub gdy jest jednostronną obroną przed gwałtem czy niewstrzemięźliwością drugiej strony, traktującej partnera – zwykle partnerkę – przedmiotowo. Takie duszpasterskie rozszerzenie pola widzenia zniosłoby element sztucznego tworzenia grzechu przez domaganie się posłuszeństwa i pozwoliłoby na nowe, bardziej twórcze ujmowanie tych samych zasad integracji, które leżą u podstaw praktyki metody naturalnej.

Pojawia się tu jeszcze inny problem. Po ukazaniu się *Humanae vitae* w wielu krajach sami biskupi oświadczyli, że encyklika – która jako taka nie jest dogmatem – zobowiązuje do poważnego potraktowania i przemyślenia jej argumentacji, by potem poważnie a jednak wedle własnego sumienia tak organizować swe życie seksualne i planowanie rodziny, aby spełniały one istotne postulaty integracyjne szacunku dla drugiego człowieka i otwarcia na rodzicielską funkcję małżeństwa.

Dojrzałość człowieka wymaga uszanowania jego wolności sumienia. Władze Kościoła nie powinny dawać zbyt ścisłych przepisów, ale ogólne wytyczne co do praw i wartości. Ludzie świeccy, żyjący w określonych warunkach, powinni znać naukę Urzędu Nauczycielskiego i interpretować ją w odniesieniu do swej sytuacji. Stąd nie wydaje się ideałem, by – na przykład – upoważnić spowiedników do decydowania w poszczególnych sytuacjach o prawie użycia sztucznego środka zapobiegania ciąży. Wiem, że takie zezwolenia bywały dawane narażonym na gwałt zakonnicom – więc mogłyby być dawane gwałconym żonom. Powinno się raczej zostawić wszystkim małżonkom znacznie większy margines decydowania o sposobie regulowania poczęć.

Ostatnie pytanie: czy można domagać się bezwzględnego posłuszeństwa wobec przepisu, którego ktoś nie pojmuje? Zasadą Kościoła było „*In dubiis libertas*" – „W tym co wątpliwe wolność". Skoro zatem przed wydaniem *Humanae vitae* większość biskupów zgromadzonych na synodzie opowiedziała się za liberalizacją zasady naturalnej regulacji poczęć, to sprawa nie jest tak do końca jasna dla większości wiernych. A to, co nie jest zupełnie jasne i przekonująco wyłożone, nie może obowiązywać w sumieniu z absolutną surowością. Człowiek musi rozumieć, że dana zasada jest naprawdę prawem Bożym, a nie ludzkim, by mógł się czuć zobowiązanym, że każde przekroczenie tej zasady jest grzechem.

Rozumiem, że encyklika *Humanae vitae* powinna być podstawą wychowania seksualnego. Zwrócę przy tym uwagę na konieczność większej pracy w tym względzie z mężczyznami i młodzieżą męską. Powiedział mi kiedyś znajomy ksiądz-moralista, że mężczyzny nie da się wychować – ale tak nie jest. Jeżeli jednak wielowiekowa – zresztą niedobra – tradycja zostawiała mężczyznom dużą swobodę w życiu seksualnym, a wymogi odnosiła tylko do kobiet, to trzeba się teraz liczyć z realną sytuacją nazbyt częstego „piekła kobiet" w małżeństwach. Wychowując do ideału, trzeba mieć możliwość rozumienia konkretnych sytuacji i szukania rozwiązań tam, gdzie małżonkowie nie są świętymi pustelnikami i muszą znajdować wyjścia nie-idealne. Taka liberalizacja stanowiska duszpasterskiego nie byłaby zgodą na zło, lecz tylko mądrością i zarazem uznaniem wolności sumienia. Sumienie ma być formowane, ale nie przymuszane do decyzji, których człowiek nie pojmuje lub faktycznie pojąć nie jest w stanie.

Dobrze rozumiem, że uznanie po prostu używania sztucznych środków regulacji poczęć prowadziłoby do dalszego oddzielania życia rodzinnego od zaspokajania popędu erotycznego i nie może być stawiane na równi

z metodami naturalnymi. Natomiast sądzę, iż liberalizacja stanowiska władz Kościoła mogłaby polegać na opracowaniu zasad stosowania sztucznych metod w sytuacjach nadzwyczajnych i domagania się przy tym uznawania ogólnie zasad wstrzemięźliwości płciowej i integracji osobowej jako warunków wychodzenia z bałaganu grzechu świata w dziedzinie seksualnej. Konkretne decyzje należałoby pozostawić sumieniu wiernych.

Stanisława Grabska

STANISŁAWA GRABSKA, ur. 1922, teolog, publicystka, działaczka katolicka. Żołnierz AK, studia artystyczne na ASP w Warszawie, teologiczne na KUL i w Louvain (doktorat w Louvain 1973). Wieloletni prezes KIK w Warszawie. Wydała: *Nadzieja, która jest wezwaniem (1980), Pacierz w Biblii zakorzeniony* (1983), *Człowiek wobec Trójcy Świętej* (1990).

JERZY STROJNOWSKI

ANTYKONCEPCJA – ŚWIĘTOKRADZTWEM?

Nad sprzeciwem autorytetów Kościoła katolickiego wobec antykoncepcji dyskutowaliśmy w latach sześćdziesiątych. Okazją do tej dyskusji stało się polskie wydanie książki wybitnego naukowca amerykańskiego, Johna Rocka, *Czas nadszedł*[1]. Napisałem wówczas: „Rock plastycznie ukazuje ogrom nieszczęścia, jakie spada na poszczególny osoby, rodziny, narody, a nawet kontynenty, które stają bezradne wobec nadmiaru potomstwa." Wyraziłem też przekonanie, iż „w problematyce moralności małżeńskiej nie postąpimy naprzód, jak długo zagadnienie prawa naturalnego nie zostanie poddane gruntownej i wnikliwej dyskusji".[2]

[1] John Rock, *Czas nadszedł. O położenie kresu walce o regulację urodzin – propozycje lekarza-katolika*, PZWL, Warszawa 1966.

[2] „Więź" 1967, nr 6, s. 88.

Dziś wycofuję się z tej tezy. Dyskusja taka odbywała się w wielu ośrodkach na świecie, a wnioski, jakie z niej wynikają, w uproszczeniu można przedstawić następująco: terminy „natura" i „prawo naturalne" są wieloznaczne. Analiza klasycznych tekstów dotyczących tych pojęć nie pozwala na jednoznaczne stwierdzenie, iż stosowanie antykoncepcji narusza jakikolwiek ład stanowiący fundament prawa pozytywnego, to znaczy orzekania o tym, co jest zakazane albo dozwolone.[3] Jeżeli zatem autorytety kościelne powołując się na prawo naturalne twierdzą, że stosowanie antykoncepcji jest niemoralne, to uzasadnienie tego twierdzenia okazuje się niewystarczające. Należałoby zatem zaliczyć tę tezę do kategorii „*dubiosa*".

Skoro na drodze argumentacji prawno–naturalnej nie zdołano rozstrzygnąć wątpliwości, to dalsze rozważania nad „prawem naturalnym" w odniesieniu do antykoncepcji wydają się bezcelowe. Jak się zdaje, przeciwnicy antykoncepcji, powołując się na „prawo naturalne", dokonują jedynie racjonalizacji przekonania, które nabyli w inny sposób.

Cóż więc mogłoby być przyczyną ich sprzeciwu? To, czy pewne czyny są zgodne, czy niezgodne z Prawem, nie zostało objawione, lecz „jest obecne w sercu każdego człowieka" i „niezmienne"[4]. Jak naucza św. Paweł, „poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje (...) Treść Prawa wypisana jest w ich sercach" (Rz 2, 14–15).

Będę chyba w zgodzie ze św. Pawłem mówiąc, że w doświadczeniu ogólnoludzkim, poprzedzającym Słowo objawione, jawią się przeżycia skłaniające do akceptacji lub odrzucenia pewnych aktów, określonych czynów i zaniechań. Należałoby zwrócić uwagę szczególnie na tego rodzaju doświadczenia, które mają charakter niezwykłości, wyjścia poza codzienność, zetknięcia się ze świętością. O ile dokonują się one w kontekście społecznym, zyskują specjalną oprawę i wzmocnienie, stając się przedmiotem czci i formą kultu wewnątrz danej społeczności, z niezwykle stanowczymi sankcjami wobec osób naruszających przyjęty i uświęcony porządek. Przedmiot wywołujący te przeżycia i zachowania Rudolf Otto określił jako „*numinosum*".[5]

Jakkolwiek jednostce doświadczającej *numinosum* jego znaczenie narzuca się z oczywistością, to jednak na jakiej podstawie mają tej jednostce wierzyć jej współplemieńcy? Tu otwiera się miejsce dla osób, które w danej społeczności są traktowane jako obdarzone „darem widzenia". Takie osoby „spostrzegają rządzącą świętość we własnych albo cudzych zdarzeniach, w naturze albo historii". „Z prawem natury i zależnością albo niezależnością od niego prawdziwy dar natury w ogóle nie ma nic do czynienia. W ogóle nie pyta o dojście do skutku jakiegoś wydarzenia, lecz

[3] Podstawowym opracowaniem historii odnoszenia się chrześcijaństwa do antykoncepcji jest dzieło amerykańskiego kanonisty Johna T. Noonana Jr.: *Contraception. A history of its treatment by the catholic theologians and canonists*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1966, s. 561. Spośród innych licznych publikacji można wymienić np. Franz Scholz, *Das sittliche Naturgesetz. Lehrstuhl für Moraltheologie*, Universität Augsburg 1973.

[4] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994, s. 452.

[5] Rudolf Otto, *Świętość*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.

pyta o jego znaczenie, a mianowicie o jego znaczenie jako znaku świętości."[6]

Rudolf Otto był zdania, iż *numinosum* stanowi istotny element każdej religii. Jakkolwiek wielu badaczy doświadczeń religijnych poszło tropem Otto, nie wszyscy się z nim w tym punkcie zgadzają. Profesor Uniwersytetu w Leuven ks. Antoine Vergote zalicza *numinosum* do doświadczeń przedreligijnych, które dopiero mogą stać się punktem wyjścia rzeczywistej religii, a zresztą bywają często cennym doświadczeniem również dla ludzi niereligijnych.[7] Dwuznaczność doświadczenia *numinosum* (nazwanego przezeń „*sacrum*") dostrzega również ks. prof. Tischner: „*Sacrum* to jest wartość, na którą składa się po pierwsze tajemnica, po drugie fascynacja, a po trzecie trwoga (...) [i] nie musi być wartością pozytywną."[8] Zdaniem ks. Tischnera, „chrześcijaństwo i judaizm zasadniczo nie odwołują się do *sacrum*". W tych wielkich religiach ośrodkiem doświadczenia i motywem działania jest *sanctum*: „świętość i dobro".

Niemniej, trudno zaprzeczyć, iż szczególnie w dawniejszych księgach Starego Testamentu przeżycie *sacrum–numinosum* odgrywa ważną rolę. Jak pisze Otto, „osobliwość gniewu Jahwe (...) w niektórych miejscach Starego Testamentu nie ma nic wspólnego z przymiotami moralnymi. Wybucha i przejawia się w sposób zagadkowy niczym ukryta siła natury (...) Jest on [Jahwe] nieobliczalny i despotyczny (...) Ów gniew bowiem jest niczym innym jak samym *tremendum*."[9]

Vergote zauważa, iż seksualność stanowi szczególne miejsce doświadczenia *numinosum*: „Cała Ziemia objawia się (człowiekowi) w stroju seksualnych obrazów zmysłowych. Jakież doświadczenie może lepiej niż seksualność łączyć ludzi z sakralną Naturą? Do tego doświadczenie erotyczne kryje w sobie siły mistyczne, oznacza dużo więcej aniżeli tylko podniecającą przyjemność, ponieważ umożliwia powrót do pierwotnej jedności uszczęśliwiającego niezdecydowania, bezpośredniej niewinności (...) Seksualność miesza się tu z kosmiczną, witalną sakralnością. W mieszaninie świętości i erotyki człowiek nowoczesny odkrywa istotną dwuznaczność wszelkiego doświadczenia religijnego (...) Erotyka może służyć jako symbol mistycznego spełnienia, ale równie dobrze może zamykać się sama w sobie i – poza fasadą religijnych obrazów – modlić się do własnej niedookreślonej immanencji."[10]

W argumentacji przeciwników antykoncepcji można napotkać szereg elementów wskazujących na pochodzenie ich przekonania z osobistego lub przejętego na zasadzie autorytetu doświadczenia „sakralności erotyki": akt płciowy bywa stawiany na równi z sakramentem, toteż jakakolwiek in-

[6] Tamże, s. 180.
[7] Antoine Vergote, *Religionspsychologie*, Walter–Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1970.
[8] Adam Michnik, Józef Tischner, Jacek Żakowski, *Gdzie zaczyna się religia?*, „Tygodnik Powszechny", 16 kwietnia 1995.
[9] R. Otto, *op.cit.*, s. 46.
[10] A. Vergote, *op.cit.*, s. 69–70.

gerencja w jego przebieg ma być „świętokradztwem i grzechem przeciw Stwórcy". „Kara spadnie na tych, którzy to czynią: przedwczesną śmiercią zostaną ukarani sprawcy i ich dzieci" (bp Rosset, Tanquerey).[11] Skąd mogą pochodzić takie przekonania o grożącej karze Boga? Chyba tylko z projekcji własnego lęku (*numinosum tremendum*) na wyobrażenie Boga.

Wiadomo powszechnie, iż pozostawienie rozrodu na łasce „natury" i brak rozsądnej regulacji urodzin stanowi ogromny problem osobisty, rodzinny i społeczny, również w skali światowej. Otóż przeciwnicy antykoncepcji aspekt ten pomijają. Mówią o moralności, ale naprawdę mają na uwadze jedynie ów „gniew Jahwe", który – jak pisze Otto – nie ma nic wspólnego z przymiotami moralnymi. Dałoby się tu zastosować także określenie ks. Tischnera: „Tworzą wymiar sakralny, żeby wydobyć z człowieka skłonność do najwyższej ofiary z tego, co najbliższe." „Nikt dziś nie uważa – pisze Noonan – żeby wyłącznie rozumowo (bez ukazania faktycznej szkodliwości wobec jakiegokolwiek człowieka) dało się wykazać, iż jakiś akt jest obrazą Boga (...) Jeżeli więc wyłącznie w tym jedynym przypadku aktu seksualnego nie wolno interweniować w jego naturę, przyczyna mogłaby być taka, iż w tym jedynym wypadku porządek naturalny jest specjalny, jako uświęcony, jako nadzwyczajna droga działania Bożego."

W konfrontacji z aktem seksualnym przynajmniej niektóre osoby doświadczają zetknięcie z *sacrum*. Czy jednak z takiego doświadczenia ma wyrastać nasza religijność? Zdaniem ks. Tischnera „jeżeli ktoś zbuduje swoją religijność na przeżyciu *sacrum*, naraża się na niebezpieczeństwo, że jego religijność będzie iść własnym torem (...) nawet [obok] etyki dobra i zła".

Seksualność ludzka to ważny składnik życia jednostkowego i społecznego, daleko przekraczający sprawy biologicznego rozrodu.[12] Toteż winna ona być doceniona, stale włączana w całość kultury i w ramach tej kultury winna podlegać regulowaniu z zastosowaniem wszelkich dostępnych człowiekowi środków, również technicznych. Należałoby jednak wznieść się ponad motywację wypływającą z lęku przed nieobliczalnym „gniewem Jahwe", a raczej kierować się dobrem jednostkowym i społecznym.

Jerzy Strojnowski

JERZY STROJNOWSKI, profesor dr hab., psychiatra, emerytowany kierownik Katedry i Zakładu Dynamiki Grupowej i Psychoterapii na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Mieszka w Lublinie.

[11] Cyt. wg J. Noonan, *op. cit.*, s. 526.
[12] Zob. Jerzy Strojnowski, *Eros i człowiek*, Znak, Kraków 1976.

ELŻBIETA SUJAK

DLACZEGO „NIE" DLA ANTYKONCEPCJI

Mojej lekturze artykułu prof. Paszewskiego towarzyszyło poczucie niedosytu argumentacji i narastający stopniowo wewnętrzny opór. Autor podważa argumenty stosowane przez pisarzy występujących przeciw antykoncepcji ze stanowiska filozofii i etyki, powołuje się na Katechizm Soboru Trydenckiego i jego kategoryczne sformułowania, przywołuje różnicę zdań, jaka pojawiła się w powołanej przez Pawła VI Papieskiej Komisji Studiów Problemów Rodziny, Populacji i Przyrostu Naturalnego jeszcze przed opublikowaniem *Humanae vitae*. Wiadomo, że był to okres wielkiego entuzjazmu całego cywilizowanego świata dla właśnie wprowadzonej w użycie „pigułki", hormonalnego środka blokującego owulację u kobiet. Wydawało się wtedy, że człowiek rychło stanie się dysponentem idealnego środka regulującego płodność – triumfalnie mówiono o ludzkiej dominacji nad naturą fizyczną człowieka. „Antykoncepcja reguluje poczęcia przez proste czynienie aktów seksualnych niepłodnymi."

Prof. Paszewski traktuje metody antykoncepcji z całym zaufaniem jako metody doskonałe, eliminujące po prostu płodność na dowolny czas, wolne od jakichkolwiek działań ubocznych i niezamierzonych skutków. Tak więc pierwszy problem wywołujący opory to sama antykoncepcja w jej aktualnie medycznie opracowanym kształcie. Drugi temat, również wyzwalający opór, to koncepcja małżeństwa, które zgodnie z wymową artykułu wydaje się być wypracowaną kulturowo, prawnie i akceptowaną religijnie formą życia seksualnego, w którym centralną wartością (ze względu na swe znaczenie jednoczące) jest spontaniczność współżycia przy kontrolowanej *resp.* wyłączonej płodności. Autor stwierdza, że

> życie seksualne człowieka jest skomplikowaną grą wielu elementów, które nie dadzą się upakować w ontologiczne szufladki... Może właściwym aktem jest zawiązanie się między parą osób trwałej miłości, zaś zaangażowanie się w stosunki jest w znacznym stopniu spontaniczną konsekwencją tego aktu, następującą w sprzyjających ku temu okolicznościach, gdzie zasadniczą rolę grają uczucie i wzajemna atrakcja, a nie namysł? Miłość małżeńska rozumia-

na jako „permanentny akt" dostarcza właściwego kontekstu, aby takie spontaniczne zachowania były budujące, a więc moralnie właściwe. Im więcej jest tej spontaniczności i im mniej uwarunkowań, tym lepiej dla jednoczącej funkcji płciowości. W tej spontaniczności zawiera się też otwarcie na prokreację, o którą tak zabiegają moraliści, i trzeba stwierdzić, że szczęśliwi są ludzie będący w sytuacji, w której limitowanie potomstwa nie stanowi uwarunkowania ich współżycia. Jest to sytuacja idealna, niestety ma ona miejsce stosunkowo rzadko. W rzeczywistości współżycie seksualne większości małżeństw ma różne uwarunkowania, które ograniczają jego spontaniczność i zaburzają „totalność" wzajemnego oddania, a przez to negatywnie odbijają się na jednoczącej roli tego współżycia.

Tyle autor artykułu, a mnie brakuje tu chrześcijańskiej wizji małżeństwa jako wspólnej drogi życia i realizacji osobistego powołania do rozwoju. W tej koncepcji współżycie seksualne jest rzeczywiście czynnikiem jednoczącym i pogłębiającym więź małżeńską – przecież jednak ani jedynym, ani najistotniejszym. Jego rola w różnych okresach życia bywa różna, nie ulega jednak wątpliwości, że z biegiem lat schodzi na dalszy plan wobec psychicznego poczucia przynależności i wspólnoty, przyjaźni i wzajemnej opiekuńczości. Gdy w rozwoju pary małżeńskiej brak tych elementów małżeńskiej miłości, samo biologiczne przekwitanie i starzenie się staje się istotnym zagrożeniem więzi, która w swym założeniu ma łączyć dwoje ludzi przez całe życie. Rozwój miłości w małżeństwie polega właśnie na stopniowym przeniesieniu punktu ciężkości z elementów zmysłowych na kontakt psychiczny, który staje się nadrzędny w stosunku do współżycia seksualnego (które ma być przede wszystkim sposobem wyrażania miłości, a nie nią samą). Właśnie kontakt psychiczny o wiele bardziej decyduje o satysfakcji i poczuciu szczęścia niż satysfakcja seksualna, często u kobiet niestała i chwiejna. Wykazała to już w latach sześćdziesiątych socjolog Hanna Malewska, której respondentki (w liczbie ponad 36% badanych) oceniały swoje małżeństwa jako „szczęśliwe" i „bardzo szczęśliwe" przy „niskiej" i „bardzo niskiej" satysfakcji seksualnej. Jak się ma do tego pogląd prof. Paszewskiego, że „wystarczy, by jedna z osób nie doznawała radości, aby stosunek stracił znaczenie jednoczące"? Czyżby prawda o radości, jaką sprawia dawanie radości osobie umiłowanej, miała być dostępna w małżeństwie tylko kobiecie?

Integracja seksualna jest odrębnym torem dojrzewania osobowego człowieka. „Dopiero określone wychowanie i samowychowanie może doprowadzić do integracji popędu erotycznego, uczucia i odpowiedzialności w dojrzałą miłość. To jest właśnie istota integracji seksualnej, integracji, nad którą trzeba pracować całe życie..." – stwierdza autor. Znaczna część tego procesu dokonuje się w czasie trwania małżeństwa. Ważnym elementem tego procesu jest stopniowe obejmowanie świadomością najpierw własnej tożsamości płciowej, impulsów pożądania, rodzących się uczuć, a także własnej płodności i akceptacja wszystkich tych elementów bez lęku przed nimi. Dopiero bieżąca świadomość własnego przeżywania (i płodności) pozwala na objęcie

nad nimi panowania (a nie lękliwego tłumienia). Do dojrzałości psycho–seksualnej należy zdolność do rezygnacji z aktywności seksualnej dla uznanych racji, bez dysforycznych reakcji typowych dla frustracji.

Nie negując istotnej roli jednoczącej współżycia seksualnego (prawo kościelne uznaje za nieważne małżeństwa osób pozbawionych zdolności do współżycia) i jego prymat wobec znaczenia prokreacyjnego (prawo kościelne akceptuje małżeństwa osób niepłodnych), trzeba przyjąć, że w różnych okresach życia, w różnych sytuacjach losowych współżycie staje się elementem drugorzędnym i musi zostać czasowo lub trwale zaniechane. Wymienię tu jako najczęstsze przyczyny okresy zaawansowanej ciąży, połogu, choroby i oddalenia losowe. Potrzeby seksualne człowieka nie wymagają zaspokojenia pod groźbą zagrożenia życia czy zdrowia, a zdolność odraczania ich zaspokojenia jest sprawnością, którą nabywa się w młodym wieku, i jest istotnym elementem dojrzałości człowieka. Taką dojrzałość zakłada przyrzeczenie wierności małżeńskiej.

Progiem miłości małżeńskiej jest akceptacja: przyjęcie współmałżonka takim, jaki jest: z jego cielesnością, zdolnością wyborów i zdolnością działania, z jego powiązaniami uczuciowymi z innymi, między innymi jego rodziną, przyjaciółmi itp. – a także z jego ograniczeniami. Do cielesności niewątpliwie należy płodność jako istotna cecha osoby. I tu właśnie w akceptacji obowiązuje zasada nierozdzielności: zakwestionowanie jednej z cech narusza poczucie akceptacji. Nieakceptacja płodności, wyrażająca się w tendencji do jej wyeliminowania, stanowi naruszenie więzi w małżeństwie. Nie stanowi go akceptacja naturalnego cyklu płodności i liczenie się z nim w gospodarzeniu płodnością, wyborze terminu poczęcia dziecka lub też rezygnacji z rodzicielstwa, czasowo czy trwale. Istotną rolę gra tu świadomość płodności, stałej u mężczyzny, u kobiety bieżącej, zawsze zależnej od przebiegu cyklu hormonalnego. I doprawdy, nie jest to już dziś tylko kwestia termometru, tak sądzono w latach sześćdziesiątych. Dojrzała świadomość własnej płodności (wciąż aktualnej) dyktuje zachowania: zachęta czy unikanie, zależnie od wyboru, a nie impulsu.

Kult spontaniczności w życiu seksualnym jest naturalny dla niedojrzałości psycho–seksualnej, czasem bywa nazywany wolnością, a ściślej chodzi tu o nieskrępowanie przewidywaniem skutków działania i poczuciem odpowiedzialności. Ten kult spontaniczności zwraca się przeciwko płodności z utopijnym pragnieniem zupełnie nieszkodliwego obezpłodnienia. Tymczasem nie jest bez znaczenia, czyją płodność się eliminuje. W popularnym niemieckim tygodniku znalazłam kiedyś artykuł zatytułowany „Dlaczego żaden mężczyzna nie zgodziłby się na zażywanie pigułki antykoncepcyjnej?" Znamienne, że artykuł ten ukazał się w okresie nasilonej reklamy hormonalnych środków antykoncepcyjnych, blokujących owulację u kobiet. Tymczasem nie spotkałam się z doniesieniami o preparatach analogicznie eliminujących – choćby czasowo – zdolność zapładniającą mężczyzn.

Istotnym celem antykoncepcji jest uzyskanie stałej dyspozycyjności seksualnej kobiety, co zapewnić ma pełną spontaniczność aktywności

seksualnej w małżeństwie. Dyskusja na temat: dlaczego zgoda na metody naturalnego gospodarzenia płodnością, a niezgoda na antykoncepcję? – mogłaby toczyć się swobodnie na poziomie filozoficznym, gdyby antykoncepcja dysponowała środkami doskonałymi nie w znaczeniu eliminowania płodności, ale ze względu na nieszkodliwość w stosunku do zdrowia i samopoczucia psychicznego kobiety. Tymczasem jednak takich środków nie ma. Sama sytuacja obezpłodnienia jest upokarzająca dla osoby, której została ona narzucona (choćby i została zaakceptowana). Jest to najczęściej strona w małżeństwie podległa, a nie dominująca. We współżyciu takiej pary spontaniczność jest przywilejem strony dominującej, której potrzeby i impulsy dyktują inicjatywę współżycia. Strona podległa wcześniej czy później poczuje się traktowana instrumentalnie. Współżycie małżeńskie staje się już nie tylko jednoczącym wyrażaniem miłości, lecz także na przykład dla mężczyzny kompensacyjnym odreagowywaniem poprzez seks wielu frustracji życiowych, a więc wkracza w zakres nerwicowej patologii.

Spontaniczność i równoległa ustawiczna dyspozycyjność seksualna nie sprzyjają rozwojowi psycho-seksualnemu człowieka ani integracji seksualnej. Utrwalają przeżywanie impulsów erotyzmu – tak narzucanego dziś przez mass-media – jako potrzeb kategorycznie domagających się zaspokajania. W tej sytuacji jakże mówić o wierności czy o rezygnacji z seksualnego wyrażania miłości małżeńskiej. Ten sposób wyrażania w tej sytuacji konstytuuje się jako jedyny – tak że zrozumiała wydaje mi się rozpacz okaleczonej rozległym zabiegiem chirurgicznym kobiety, żalącej się, że „teraz jest już do niczego w małżeństwie" i „po co jej żyć". Poczucie własnej wartości i możliwości bycia kochaną zostały u tej kobiety zredukowane do przydatności seksualnej. Kto wie, czy nie przez zablokowanie procesu rozwoju miłości małżeńskiej na poziomie głębokiej niedojrzałości, właśnie przez instrumentalne traktowanie. W tym widzę największe zagrożenie, jakie niesie antykoncepcja.

Nie mniej ważne jest jednak i pytanie o samą antykoncepcję: czy zasługuje na zaufanie? Wykazano, że dotkliwość objawów ubocznych środków blokujących owulację spowodowała, że większość kobiet odrzucała je po kilkunastu miesiącach stosowania. Późniejszy rozwój produkcji środków (już tylko umownie nazywanych antykoncepcyjnymi) wprowadził na rynek preparaty i przyrządy, których działanie wcale nie jest antykoncepcyjne, lecz inicjuje bardzo wczesne poronienie przez uniemożliwienie zagnieżdżenia się zarodka ludzkiego w najwcześniejszych fazach jego rozwoju. Nikt nie podniósł alarmu o nadużywanie słowa „antykoncepcja", raczej zasłania się nim ich działanie aborcyjne. Niektóre kraje trzeciego świata traktowane są przez „dobroczynnych" producentów jako poligony doświadczalne: bada się bliskie i odległe skutki uboczne zakładanych bezpłatnie (np. domaciczne kształtki o działaniu aborcyjnym) środków, wywołujących przewlekłe stany zapalne narządu rodnego – by móc w reklamach powoływać się na ich niską (?) szkodliwość.

Wracając do tytułowego pytania: dlaczego „nie" dla antykoncepcji?

– jako naczelny kontrargument chciałabym wskazać na zagrożenie utrwalania niedojrzałych faz rozwoju psycho–seksualnego człowieka – niekiedy faz bardzo prymitywnego odreagowywania napięć seksualnych na zasadzie działań odruchowych. Nie stanowią one warunków spełniania jednoczącego znaczenia współżycia seksualnego w małżeństwie – zagrożeniem bowiem pozostaje instrumentalne traktowanie ustawicznej dyspozycyjności i niedobór komunikacji na wyższym (niż aktywność seksualna odruchowa) poziomie. Rozwój dyktuje przekroczenie spontaniczności na rzecz porozumienia i przygotowywania jednoczących zbliżeń z pełną świadomością uwarunkowań, w tym także płodności. Rozwój zakłada także przekroczenie poziomu lęku przed własną płodnością przez poznanie jej praw i wprowadzenie do bieżącej świadomości w ten sam sposób, w jaki świadomość rejestruje wahania nastroju, uczucia i pragnienia erotyczne.

Nie możemy z procesu rozwoju człowieka eliminować trudu wyuczenia, poszukiwania innych niż współżycie seksualne sposobów wyrażania miłości i przynależności wzajemnej ani nieuniknionych czasowych wyrzeczeń. Stanowią one drogę naturalnego dojrzewania w miłości i człowieczeństwie.

Od chwili opublikowania encykliki *Humanae vitae* zachowuję głęboką wdzięczność wobec Pawła VI, że wbrew „raportowi większości" przyjął prymat powołania człowieka do rozwoju także w małżeństwie i przez małżeństwo nad zaspokajaniem doraźnych potrzeb. Minęły lata i niewiele się zmieniło: antykoncepcja nadal pozostaje szkodliwą dla człowieka alternatywą rozwoju. Powiedział ktoś, że panowanie nad naturą uzyskuje się tylko przez posłuszeństwo wobec jej praw. I pod tym chętnie się podpisuję.

Do zadań Kościoła jako Ludu Bożego nie należy domaganie się zmiany ocen moralnych i zasad, które bywały, są i będą przekraczane – jesteśmy przecież ludem grzesznym i o twardym karku – ale raczej staranie o stwarzanie możliwości odpowiedniego przygotowania do małżeństwa, bieżącej pomocy i wsparcia psychicznego (mam tu na myśli dorastające do aktualnych potrzeb społecznych poradnictwo małżeńskie i rodzinne) dla borykających się z trudnościami małżeństw i rodzin oraz pomocy realnej (instytucjonalnej) dla rodzin podejmujących indywidualne powołanie do wielodzietności. A także o to, by seks nie stawał się aprobowanym i zalecanym, nawet młodzieży, uzależniającym „opium dla ludu", jako namiastki sensu życia i rozwoju.

Wypowiedź moja wyrosła z doświadczeń poradnictwa, w którym niejednokrotnie mogłam przez całe lata towarzyszyć losom i rozwojowi osobowemu wielu członków rodzin. Im właśnie zawdzięczam to, że nie czułam się zmuszona poddawać rewizji zasad zawartych w encyklice *Humanae vitae*, nawet gdy wielokrotnie obserwowałam błędy po stronie człowieka.

Elżbieta Sujak

ELŻBIETA SUJAK, dr med., psychiatra i neurolog, wydała: *Sprawy ludzkie* (1972), *Rozważania o ludzkim rozwoju* (1975). Mieszka w Lublińcu.

LUKE GORMALLY

„HUMANAE VITAE" PO DWUDZIESTU PIĘCIU LATACH: W JAKIM MIEJSCU ZASTAŁ NAS CZAS OBECNY?

Do tematu, jaki na okoliczność niniejszej sesji przypadło mi w udziale podjąć, podejść można na różnorakie sposoby. Trudności, jakich mi nastręczył, wynikły po części z konieczności wyboru między różnymi ujęciami, zdecydowania, które spośród nich jest w danych okolicznościach najtrafniejsze. Do kogo odnosi się zawarte w podmiocie domyślnym tytułowego zapytania „my"? Czy do ogółu społeczeństwa? A może do wiernych Kościoła katolickiego, w oczach których *Humanae vitae* winna uchodzić za głos niepodważalnego autorytetu? Może chodzi o katolickich duchownych, wówczas zwłaszcza, gdy występują w charakterze głosicieli prawd moralnych? Postaram się omówić pokrótce obecne usytuowanie, tak jak je widzę i rozumiem, każdej z wyżej wymienionych grup.

Rozważania nasze należałoby, jak mniemam, rozpocząć od stwierdzenia, że życie seksualne wielu, zbyt wielu członków naszego społeczeństwa jakże często wtrąca ich w bezdenną otchłań nieszczęść i udręk, pcha ku samowyniszczaniu, a nierzadko prowadzi do moralnej ruiny drugiego człowieka. Ucieczka w masturbację niejednemu zgotowała piekło frustracji i życiowych dramatów. Coraz jaskrawiej poczynamy dostrzegać, jak nagminną przyczyną ludzkich tragedii jest seksualne wykorzystywanie innych, nie wyłączając dzieci. A cóż powiedzieć o wszystkich tych małżeńskich stadłach, które trwają w stanie ciągłego a głębokiego rozbratu,

w klimacie obojętności i obcości. I trudno się temu dziwić – wszak naszemu społeczeństwu coraz bardziej nie dostaje zrozumienia moralnego wymiaru ludzkiej seksualności, gdyż prawdę o nim przemilcza się, wypacza lub wręcz neguje. Cóż takiego współcześni filozofowie mają do powiedzenia na temat miejsca i roli seksu w życiu człowieka? Niektórzy spośród najbardziej wziętych myślicieli zwykli zaprzeczać, jakoby życie płciowe człowieka miało związek z jakimkolwiek szczególnym dobrem. A jeśli tak, to nie może być mowy o żadnych szczególnych predyspozycjach wewnętrznych potrzebnych do tego, by w kwestii seksu postępować godziwie. Jeżeli w seksie nie tkwi żadna głębsza wartość, to moralne uposażenie człowieka ma tu znaczenie nie większe niż podczas jazdy samochodem. W obu przypadkach należy się liczyć ze względami sprawiedliwości i ostrożności. Prowadząc samochód powinno się zachowywać przepisowe odstępy między pojazdami, nie narażać współużytkowników dróg na niebezpieczeństwo, unikać wypadków, gdyż grożą utratą zdrowia lub życia. Podobnie – w świetle powyższego punktu widzenia – rzecz się ma z seksem. A więc: winno się unikać wystawiania innych na niebezpieczeństwo, na przykład na ryzyko niepożądanej ciąży lub groźbę zarażenia się AIDS, jak również szanować prawo drugiej osoby do rozporządzania własnym ciałem podług swej woli, nikogo zatem nie wolno napastować ani przymuszać. Postawa taka piętnuje gwałt jako powszechnie spotykany przypadek naruszania cielesnej nietykalności drugiego człowieka. Do napaści na innych najczęściej skłania człowieka gniew. Sam jednak gniew nie czyni z człowieka gwałciciela, nawet jeśli nierzadko stanowi część przyczynowego podłoża tego rodzaju zachowań. Człowiek staje się gwałcicielem pod wpływem żądzy. Żądza jest występkiem, złem, które wynaturzając uczucia i pragnienia w sferze seksu przywodzi go do gwałtu.

Ogólnie przyjęta świecka postawa, która ludziom daje wolną rękę w korzystaniu z własnych możliwości seksualnych pod warunkiem, że nie stosują przymusu wobec osób niechętnych zbliżeniu, zawodzi na całej linii w obliczu szczególnego charakteru owych zaburzeń w sferze seksu. Jest ona całkowicie bezradna wobec występku, jakim jest uleganie żądzy w jej wielorakich przejawach. Fakt istnienia złych skłonności ściśle związanych z seksem (a więc żądzy właśnie) przemawia jednoznacznie za potrzebą właściwego nastawienia zawiadującego uczuciami, pragnieniami i postępowaniem na tym obszarze ludzkiego życia.

To z narastającej świadomości krachu tradycyjnej świeckiej mądrości, z poczucia, że ucieka się ona do prób ujęcia w racjonalne kategorie zachowań, które sieją spustoszenie w życiu człowieka i rwą międzyludzkie więzi, płynie – po części przynajmniej – przychylne, choć nie wolne od zastrzeżeń przyjęcie, z jakim w niektórych kręgach środowisk świeckich spotkała się *Veritatis splendor*. W niej także upatrywać należy powodu, dla którego *Humanae vitae* coraz powszechniej odczytuje się jako proroczą wizję naszych czasów. Rozdział 17 Encykliki kreśli perspektywę następujących skutków stosowania na szeroką skalę środków antykoncepcyjnych

oraz popularyzacji rozumowania, które ludziom podsuwa się w celu rozproszenia związanych z tym wątpliwości:

a) usprawiedliwienia zachowań prowadzących w konsekwencji do niewierności małżeńskiej;

b) utraty przez mężów szacunku dla swoich żon i instrumentalnego ich traktowania dla zaspokajania własnych potrzeb erotycznych;

c) oddania w ręce rządzących niebezpiecznej władzy nad obywatelami pod postacią przymusowej antykoncepcji i kontroli urodzeń.

O ile jednak coraz wyraźniej zaznacza się tendencja do traktowania *Humanae vitae* w kategoriach dokumentu profetycznego, o tyle reakcje na zalecane przez Encyklikę sposoby zaradzenia złu są nacechowane większą rezerwą. Dlatego też pragnę teraz wyjaśnić, na czym opieram swoje przeświadczenie, iż zawarte w Encyklice nauczanie jest przekazaniem ewangelicznej prawdy, która woła o uświadomienie wszystkim wiernym Kościoła, jak również otwartym na jej głos ludziom dobrej woli. Mówiąc o „ewangelicznej prawdzie", mam na myśli, że bez niej nie sposób w pełni zrozumieć dobrej nowiny naszego zbawienia; stosuje się ona do wszystkich bez wyjątku, od maluczkich do możnych tego świata. Chcę przez to także powiedzieć, że przyjęcie jej jest nieodzowne do tego, byśmy swobodnie, całą pełnią swej cielesności mogli wielbić żywego Boga.

Fakt istnienia niegodziwych skłonności w sferze seksu prowadzi, jak już nadmieniałem, do wniosku, iż godne spełnienie swego życia w tym wymiarze wymaga określonego, właściwego nastawienia wewnętrznego. Jak zatem opisać, na czym polega cnota w odniesieniu do seksu?

Punktem wyjścia, jaki przy próbie rozstrzygnięcia tego problemu niejako samorzutnie nam się nasuwa, jest odpowiedź na pytanie, jakiemu to podstawowemu ludzkiemu dobru należy się w pierwszym rzędzie cześć i poszanowanie z chwilą, gdy wkraczamy w obszar aktywności seksualnej. Jaka to podstawowa wartość domaga się od nas szczególnego podejścia do życia seksualnego? Ze wszystkiego, co dotyczy zróżnicowania płciowego i dopełniającego się charakteru płci, najoczywistszym jest fakt, że zjawiska te służą zachowaniu gatunku. Ani zróżnicowanie płci, ani ich dopełniający się charakter nie są potrzebne do tego, by z seksu czerpać przyjemność czy po prostu traktować go jako sposób okazywania drugiej osobie czułości. Konstatacja zależności między rodzeniem dzieci a aktywnością płciową człowieka nie jest bynajmniej stwierdzeniem odkrywczym; zapłodnienie pojawia się w następstwie normalnie przebiegającego aktu płciowego. Z racji owego naturalnego, inherentnego związku między seksem a rozrodczością aktywność seksualna, jaką z własnej woli obieramy, z konieczności sytuuje nas w pewnej relacji do dobra, jakim jest przekazywanie daru życia. Wobec tego dobra pozostajemy zawsze w jakimś konkretnym odniesieniu. Od związku z nim nie sposób się odciąć, nawet jeżeli naszą aktywność seksualną świadomie pozbawimy charakteru rozrodczego, czy to zabezpieczając się z góry, czy odbiegając od zwykłego toku stosunku, czy wreszcie usuwając ewentualne następstwa.

Cnotami zwiemy te przymioty, których potrzebujemy do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Wady to złe skłonności, które przywodzą nas do zachowań uniemożliwiających nam osiągnięcie tej pełni. Przymiotem niezbędnym na tym obszarze swobodnego działania, który tak szczególnie łatwo sprowadza nasze człowieczeństwo na manowce, jest cnota czystości. Pozwolę sobie wyjaśnić to bliżej.

Akt płciowy daje się rozpatrywać na trzech różnych płaszczyznach. Pierwsza z nich wiąże się z jego rozrodczym charakterem. Drugi wymiar to akt płciowy jako źródło przyjemnych doznań. Trzeci natomiast aspekt polega na zespoleniu, poprzez tenże akt płciowy, dwojga ludzi i zadzierzgnięciu między nimi pewnego rodzaju więzi. Każdy z trzech powyższych aspektów odnosi się do jednego z trzech poziomów ludzkiego życia: organicznego, zwierzęcego i racjonalnego. Każdy bowiem żywy organizm posiada zdolność reprodukcji; każde zwierzę odbiera wrażenia i doświadcza pewnych doznań; znamienne zaś dla człowieka, szczególne walory woli i umysłu pozwalają nam współtworzyć różnego rodzaju relacje międzyosobowe.

Poglądy, jakie różni ludzie żywią na temat seksu, bywają diametralnie od siebie odmienne. Zależą one od tego, czy trzy wymienione wyżej poziomy, na jakich rozgrywa się akt płciowy, traktuje się jako odrębne, niezależne od siebie płaszczyzny, czy też przeciwnie, dostrzega się między nimi ścisły związek. Ich wzajemne powiązania nie mają oczywiście charakteru nierozerwalnego w sensie dosłownym, praktycznym. Można doświadczać przyjemnych doznań nie robiąc niczego, co miałoby cokolwiek wspólnego czy to z rozmnażaniem, czy budowaniem więzi z drugim człowiekiem, jak na przykład podczas masturbacji. Osiągnięcia współczesnej medycyny stwarzają możliwość przekazywania życia i posiadania potomstwa bez jakiegokolwiek kontaktu między rodzicami, jak to widzimy na przykładzie sztucznego zapłodnienia czy metody „*in vitro*". Chodzi jednak o to, czy trzy wspomniane aspekty da się rozdzielić bez uszczerbku dla dobra seksu, czy też byłoby lepiej, by ze sobą współwystępowały.

Humanae vitae wyjaśnia, dlaczego ich współwystępowanie w całym naszym życiu płciowym ma wagę tak wielką. Głównym powodem, dla którego te trzy płaszczyzny powinny pozostawać w ścisłym z sobą zespoleniu, jest nasza osobowa n a t u r a – zamyka się ona bowiem właśnie owymi trzema wymiarami: racjonalnym, zmysłowym i cielesnym. Dlatego też nasze c i e l e s n e zachowanie ma we współmierny, należyty sposób odzwierciedlać rodzaj relacji, jaki zawiązuje się podczas przeżywania autentycznego zbliżenia seksualnego. W sposobie traktowania życia płciowego znajduje wyraz ni mniej, ni więcej tylko samo nasze rozumienie człowieczeństwa. Dokonując takich lub innych wyborów w sferze seksu, określamy, na czym według nas polega bycie ludzką istotą. Jeśli bowiem w swoich wyborach kierujemy się zasadą nierozerwalności różnych wymiarów seksu, a więc rozrodczego, doznaniowego i jednoczącego, dowodzimy tym samym, że człowieczeństwo swoje uznajemy za osobowe w każdym

calu, do głębi. Jeśli jednak oddzielamy je od siebie, wówczas odzieramy seks z tego, co osobowe, oddając swoje ciało w przemożne władanie sił instynktu i namiętności. Nauczanie obecnego Ojca Święty osnute wokół *Humanae vitae* za główny cel stawia sobie uświadomienie ludziom prawdy o tym, że ciało człowieka stanowi integralną część ludzkiego podmiotu moralnego, czy też, jak ujmuje to Papież, „osoby działającej". W rozdziale 12 *Humanae vitae* Kościół naucza, iż „między zespalającą a prokreatywną rolą aktu małżeńskiego istnieje nierozerwalny związek; obie te role są odeń nieodłączne. Sam Bóg ustanowił ów związek, którego człowiek zrywać z własnej woli nie ma prawa." W celu bliższego wyświetlenia sensu cytowanego fragmentu chciałbym nakreślić dwie linie wywodu. Pierwsza z nich dąży do wykazania, że nie można uznawać czystości za cnotę, a równocześnie lekceważyć sobie wymogu, w myśl którego żadnego aktu cielesnego współżycia nie wolno świadomie i z rozmysłem pozbawiać jego prokreatywnej roli. Drugi natomiast tok rozumowania, opierając się na ogólnych rozważaniach na temat psychologii cnoty, prowadzi do wniosku, iż ograniczanie liczby dzieci drogą okresowej wstrzemięźliwości płciowej może jak najbardziej nosić znamiona cnoty.

• Sprzeczność między antykoncepcją a wymogami czystości

Skoro dobrem, które tkwi u podłoża naszego życia seksualnego, jest dar przekazywania życia, jakich warunków wymaga zadośćczynienie tej wartości? Przekazywanie życia nie jest procesem czysto biologicznym, nie sprowadza się bowiem do samego tylko zapłodnienia, ciąży i wydania na świat potomstwa. Obejmuje ono także wychowanie dzieci tak, by umożliwić im odpowiedni rozwój, dzięki któremu w swych wolnych wyborach, jakie kiedyś będą podejmować, osiągną pełnię człowieczeństwa. Winno się je zatem wychowywać w klimacie poszanowania ludzkiej godności; trzeba, by wzrastały w poczuciu głębokiego sensu życia; należy otwierać im oczy na dobra, ku którym warto dążyć, i zaszczepiać w nich zalążki cnót.

Ludzka godność to skarb, który należy się każdej osobie z racji jej człowieczeństwa, bez względu na osobiste zasługi czy niedoskonałości. Najważniejsze jest, by nowy człowiek od początku chował się w środowisku, które sprzyja uznaniu i poszanowaniu godności dziecka. Taki to zasadniczy cel przyświeca instytucji małżeństwa, zwłaszcza w myśl doktryny chrześcijańskiej. Bowiem spoiwem nierozerwalnego węzła małżeńskiego jest szczególny rodzaj wzajemnego oddania się sobie: oto kobieta i mężczyzna ślubują sobie, bez żadnych warunków czy zastrzeżeń, miłość, miłość bezinteresowną i pełną poświęcenia, a każde traktuje swego współmałżonka jako jedynego i niezastąpionego. Przysięga małżeńska zobowiązuje nas do głębokiego poszanowania godności współmałżonka bez względu na okoliczności, jakie nieść może z sobą nurt życia.

Kiedy tradycja, czerpiąc z mądrości św. Augustyna, głosi, iż nadrzęd-

nym celem małżeństwa jest wydawanie na świat potomstwa, daje nam tym samym do zrozumienia, że nie co innego, jak właśnie dar przekazywania życia jest owym dobrem, które nadaje główny sens instytucji małżeństwa i szczególnemu rodzajowi międzyosobowej więzi, jaka się poprzez nią urzeczywistnia. Na tym polega wartość bliskości seksualnej podniesionej do rangi małżeńskiego pożycia. To właśnie dobro dzieci wymaga, by mąż i żona w pełni i bezwarunkowo akceptowali się wzajemnie, a ich pożycie było wyrazem ich całkowitego oddania się sobie nawzajem. Gdy tak się dzieje, dziecko, które się poczyna, zostaje poczęte właśnie jako owoc bezwarunkowej miłości. Przychodzi zatem na świat we wspólnocie opartej na pełnej, nie obwarowanej żadnymi zastrzeżeniami miłości, której spełnienie dokonuje się w akcie małżeńskiego współżycia; jedynie taka miłość czyni zadość godności dziecka. Pojawiając się pomiędzy dwojgiem rodziców jako owoc tego rodzaju miłości, dziecko może liczyć na równie bezwarunkową akceptację ze strony dwojga ludzi, którzy obdarzyli je życiem. Dopiero taka akceptacja odpowiada prawdziwej godności dziecka. Rodząc się jako owoc bezwarunkowej miłości rodziców, dziecko zajmuje wśród nich miejsce równorzędne pod względem godności.

Tym zatem, co stanowi o wyjątkowym charakterze małżeństwa oraz tłumaczy szczególny rodzaj przywiązania, jaki łączy męża i żonę, jest posiadanie potomstwa rozumiane w szerokim, osobowym sensie, w jakim katolicka tradycja zwykła go pojmować. Realizacja podstawowego dobra dzieci polega, jak powiada św. Augustyn, na „przyjęciu ich z miłością, otoczeniu troskliwą opieką, i religijnym wychowaniu" (*De Genesi ad litt.*, 9, 7).

Stwierdzenie, że dawanie życia stanowi najważniejszy cel małżeństwa, podsuwa nam jednocześnie odpowiedź na pytanie o zasadniczy sens istnienia instytucji małżeństwa: jej naczelnym zadaniem jest urzeczywistnianie tego dobra, które wiąże się z życiem seksualnym, a tym samym przydawanie temu ostatniemu wymiaru w pełni ludzkiego, nasycanie go głębszymi wartościami. Małżeństwo nie zostało powołane do tego, by dwoje dorosłych ludzi mogło w szacownej matrymonialnej oprawie oddawać się jakiejkolwiek bądź aktywności seksualnej, która wyrażałaby ich wzajemne uczucie. Do takich rzeczy bynajmniej nie jest potrzebna powaga stanu małżeńskiego.

Warto w tym miejscu poczynić pewną dotyczącą terminologii uwagę, która pomoże rozwiać wątpliwości i wyświetlić niejasności, jakie dotychczasowe rozważania mogły nasunąć. Muszę wszelako odwołać się w tym celu do wniosków, do których jeszcze w swoim wywodzie dojść nie zdążyłem. Wyrażenia „cel pierwszorzędny" i „cel drugorzędny" odnoszą się do więzi między małżonkami oraz do normującej ją instytucji. Określeń tych jednak nie da się z równym powodzeniem stosować do motywacji, jaką winni się kierować małżonkowie podejmując współżycie. W małżeńskim współżyciu bowiem dwoje ludzi oddaje się sobie nawzajem duchowo, uczuciowo i fizycznie, tak iż zespalają się w przepojonym miłością cieles-

nym związku. Ale ponieważ współżycie stanowi realizację istoty małżeństwa, swym charakterem musi odzwierciedlać cele, które przyświecają stanowi małżeńskiemu („*fines matrimonii*"). Pojęciem kluczowym dla znaczenia małżeńskiego pożycia jest właśnie owa „przeniknięta miłością cielesna jedność" (a więc jego jednocząca, bynajmniej nie podrzędna funkcja), wiążąca się ściśle z funkcją prokreacyjną (która jest nie tyle w stosunku do poprzedniej nadrzędna, ile od niej nieodłączna). Ta terminologiczna dygresja wyprzedza nieco tok naszego wywodu, stąd niektóre pojęcia, którymi operuje, wymagają bliższego wyjaśnienia.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ludzkość jako gatunek potrzebuje nastawienia na seks małżeński, nie zaś rozrywkowy. Co oznacza, iż pożądane jest, by ludzie uznali, że postulat cnoty wymaga wyrażania poprzez współżycie bezwarunkowej miłości, jaką obdarowują się wzajemnie otwarci na dar życia małżonkowie. Jeżeli dzieje się inaczej, cierpi na tym dobro dzieci.

Potrzeba właściwego nastawienia do seksu małżeńskiego (dla dobra dzieci) implikuje, że chęć wykreślenia z życia płciowego jego aspektu rozrodczego i świadomego zwracania się ku takim formom aktywności seksualnej, które wykluczają prokreację, poczytywać należy za moralnie naganne, czyli, innymi słowy, za skłonności, które popychają nas ku zachowaniom sprzecznym z dobrem człowieka. Obierając rodzaj współżycia seksualnego, który nadaje mu charakter prawdziwie małżeński, kobieta i mężczyzna podążają więc drogą wiodącą do pełnej samorealizacji. Gdyż, po pierwsze, kiedy dwoje ludzi zobowiązuje się do wzajemnego traktowania się jako jedynych i niezastąpionych partnerów, to tym samym podejmują się oni trwania w szczególnego typu przyjaźni, która, jak każda autentyczna przyjaźń, każe dobro drugiej osoby stawiać na równi ze swoim własnym. Tak dalece zatem jak ich wzajemny stosunek zadośćczyni wymogom prawdziwej przyjaźni, stwarza on warunki sprzyjające osiągnięciu przez każde z małżonków pełni życia. Po drugie zaś, jako że przyjacielska miłość łącząca męża i żonę mieści w sobie gotowość do przyjęcia nowego życia, w którym w cielesną postać obleczone zostaje uczucie, ich wzajemny związek z natury swej wymaga wzniesienia się ponad własny egoizm. Im lepiej udaje im się przezwyciężyć egoistyczne nakierowanie na samych siebie, tym silniejsza i głębsza staje się ich miłość. Tak więc związek małżeński nacechowany otwartością na przyjęcie potomstwa ubogaca życie obojga małżonków.

Jak jednak ma wyglądać, w świetle postulatu otwartości na pojawienie się nowego życia, małżeńskie pożycie? Był czas, przypadający na dekadę lat 60., kiedy wraz z wieloma innymi osobami uważałem, że przeświadczenie o potrzebie małżeńskiej otwartości na dar życia nie wymaga uznania bezwzględnej niedopuszczalności antykoncepcji. Powszechnie panował wówczas pogląd, określany przez Pawła VI mianem „zasady całości" (*Humanae vitae*, 3), który bronił stosowania antykoncepcji w małżeństwie na pewną ograniczoną skalę. Na jego uzasadnienie przytaczano argument, że umiarkowane, roztropne korzystanie z antykoncepcji dobrze służy jednoczącej

roli współżycia, pod warunkiem odpowiedzialnej otwartości na potomstwo w momencie, który rodzice sami uznają za stosowny na przyjęcie kolejnego dziecka. Wśród debat, jakie się podówczas toczyły, najbardziej zapadła mi w pamięć analogia ukuta przez dominikańskiego teologa, Herberta McCabe'a OP; w swej apologii okresowej antykoncepcji odwoływał się mianowicie do... piłki nożnej. Podczas meczu – dowodził – nie wszystkie strzały trzeba oddawać na bramkę przeciwnika. Ważną rolę odgrywają także niekiedy podania do tyłu, jako część ogólnej, obliczonej na zdobywanie goli i zwycięstwo strategii. Podobnie, snuł dalej swój wywód, rzecz się ma z metodami antykoncepcyjnymi we współżyciu: korzystanie z nich może stanowić element modelu życia seksualnego generalnie nacechowanego gotowością do dawania życia. Powyższa koncepcja uznaje ogólny model związku małżeńskiego, w którym dzieci pojawiają się wówczas, gdy małżonkowie czują się dostatecznie przygotowani do rodzicielstwa, za wystarczające spełnienie postulatu otwartości na dar nowego życia. Teologowie, którzy w tamtym czasie skłaniali się ku takiej argumentacji, sądzili, że w ten sposób po prostu torują drogę antykoncepcji w ramach małżeństwa, rychło jednak okazało się, że ich stanowisko uniemożliwia spójną obronę tradycyjnego nauczania Kościoła odnośnie zachowania cnoty czystości tak w małżeństwie, jak i p o z a nim. W myśl nauki Kościoła życie seksualne winno podejmować się tylko i wyłącznie w ramach małżeństwa; aby zaś współżycie miało charakter w pełni godny miana małżeńskiego, każdy jego przejaw musi być potencjalnie prokreacyjny, to znaczy nie wolno w żaden sposób rozmyślnie zapobiegać zapłodnieniu.

Dlaczego, zapytamy, bezwzględnie każdy? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy zdać sobie sprawę z pewnej ogólnej prawidłowości rządzącej moralnym rozwojem człowieka. Otóż działania, które podejmujemy na drodze wolnego wyboru, nie przynoszą samych czysto zewnętrznych skutków, ale także kształtują nasze skłonności i charakter. Jeżeli mówię nieprawdę, rozwijam w sobie tendencję do posługiwania się kłamstwem. Poprzez uciekanie się do kłamstwa podważam w sobie wewnętrzne poczucie potrzeby szacunku dla wartości, jaką jest prawda. Świadomość tej potrzeby osłabia się we mnie i zamazuje w chwili, gdy staje przede mną zadanie świadczenia własnymi słowami o faktycznym stanie rzeczy. Podobnie, stosowanie antykoncepcji nadwątla we mnie gotowość do uznania zasadniczego związku pomiędzy wartością seksu a potomstwem. W postępowaniu swym kieruję się założeniem, jakoby seks posiadał odrębną, niezależną wartość, która nadaje mu właściwy sens. Zachowuję się więc tak, jak gdyby w życiu seksualnym tkwiła autentyczna wartość nie mająca nic wspólnego z małżeństwem. Wyjaśnijmy to sobie do końca. Stosowanie antykoncepcji oznacza wykluczenie możliwości poczęcia w okolicznościach, które mogłyby doprowadzić do rozkwitu nowego życia. Akt współżycia staje się zatem celem samym w sobie, przekreślając prokreacyjny wymiar seksu. Zlekceważona zostaje jego życiodajna wartość. Znaczenie seksu w życiu człowieka nie zamyka się naturalnie w tym jednym tylko

aspekcie, na przykład współżycie często, choć oczywiście nie zawsze, wyraża silną więź uczuciową. Ale odrzucenie związku pomiędzy seksem a potomstwem równa się uznaniu innych stanowiących o jego ważności wymiarów za wystarczający powód do podjęcia współżycia. A jeśli tak, to cóż stoi na przeszkodzie uprawianiu seksu pozamałżeńskiego? Jeśli zatem odrzucimy naukę Kościoła o naganności antykoncepcji, logicznym następstwem tego odrzucenia będzie aprobata dla seksu pozamałżeńskiego. Przyjmując taką postawę, tracimy z pola widzenia głębsze dobro, które w swym życiu seksualnym winniśmy szczególnie mieć na względzie; tam zaś, gdzie zanika świadomość tego dobra, pojęcie czystości traci rację bytu. Ci, którzy w swym postępowaniu kierują się powyższymi przesłankami, dystansują się i odcinają od danego człowiekowi wielkiego dobra, jakim jest obdarzanie życiem i wychowywanie dzieci, a dzięki któremu – i jemu jedynie – seks wzbogaca nasze życie i przydaje mu pełni. Oznak tego odcięcia nie trzeba dziś daleko szukać – mnożą się wokół nas na każdym kroku.

Inaczej zatem niż w przypadku wymogu umiarkowania w jedzeniu, który można spełnić stosując pewien ogólny model odżywiania, postulatu otwartości na dar życia nie da się zrealizować jedynie w ramach ogólnego wzorca małżeńskiego. To, co spożywamy na jeden posiłek, nie wprowadza samo w sobie zakłóceń w generalnym rytmie odżywiania. Ale ponieważ o każdym zapłodnieniu decyduje jeden konkretny stosunek płciowy, charakter wszystkich bez wyjątku aktów przesądza o tym, jak kształtuje się wewnętrzne nastawienie człowieka do spraw seksu.

• Czystość a okresowa wstrzemięźliwość

Przejdę teraz do wyjaśnienia, na jakiej zasadzie unikanie ciąży poprzez powstrzymanie się od współżycia w okresach płodnych pozostaje w zgodności tak z wymogami cnoty, jak i z poszanowaniem dobra, jakim jest nowe życie. Jak już wcześniej podkreślałem, prokreacja u ludzi oznacza nie tylko wydanie dziecka na świat, ale także otoczenie go troską i opieką, a w przypadku chrześcijan wychowanie w duchu prawd wiary chrześcijańskiej. Odpowiednie przygotowanie do podjęcia się tego zadania, jak również wzgląd na zdrowie matki mogą niekiedy wymagać ograniczenia liczby dzieci. W takim wypadku, powiada *Humanae vitae*, należy „nauczyć się opanowywać popęd seksualny" tak, aby to, co robimy (lub od czego się powstrzymujemy) w celu zapobieżenia poczęciu, stanowiło w dalszym ciągu wyraz pełnej miłości małżeńskiej (tj. o charakterze zarówno zespalającym, jak i prokreatywnym). Kluczowym pojęciem jest tu opanowanie. Cnota niekoniecznie musi polegać na wstrzemięźliwości, choć stanowi ona ważny krok na drodze wiodącej ku cnotliwemu życiu. O ile spontaniczne okazywanie naszych erotycznych pragnień mieści się w racjonalnie zakreślonych granicach, nasza cnota nie ponosi żadnego uszczerbku. W ten właśnie sposób poprzez pragnienia zmysłowe dajemy wyraz prawdziwej

miłości. Właściwe podejście jest w stanie przeobrazić pociąg erotyczny dzięki nie czemu innemu, jak integralności naszej ludzkiej istoty. Uległszy takiemu przeistoczeniu, nie traci on jednak swego zmysłowego charakteru. Rozkosz zmysłowa osoby cnotliwej, jak powiada św. Tomasz, przewyższa uciechy człowieka wyuzdanego. Przesycone rozwiązłością podniebienie nurzającego się w używaniu, zblazowanego rozpustnika to pożałowania godna wizytówka naszej kultury. Jeżeli rozsądek nakazuje nie powiększać przez jakiś czas rodziny, pociąg erotyczny powinien się do tego wymogu dostosować. Dzięki temu popęd seksualny zostaje włączony w odpowiedzialne planowanie rodziny. Wykształcanie w sobie postaw odpowiedzialności rodzicielskiej to trzon i podstawa znaczenia czystości w małżeńskim pożyciu.

Należy z naciskiem podkreślić, że tym, co zapobiega poczęciu, jest p o w s t r z y m a n i e s i ę od współżycia w okresie płodnym. Można korzystać z takiej bądź innej metody, jak na przykład metoda Billingsa lub metoda symptotermiczna, ale to nie s a m a m e t o d a przesądza o zapobieżeniu ciąży. To wstrzemięźliwość, jaką wykazujemy rezygnując w określonym czasie ze współżycia, gwarantuje skuteczność wysiłków obliczonych na uniknięcie ciąży.

Kiedy para małżeńska z ważnych powodów postanawia nie podejmować współżycia w okresie, w którym zachodzi znaczne prawdopodobieństwo zapłodnienia, jej wstrzemięźliwość oznacza dobrowolny wybór określonego zachowania seksualnego, zachowania w pełni zgodnego z d u c h e m c n o t y, jako że obrana przez nią linia postępowania świadczy o roztropnym uwzględnianiu wymogów związanych z dobrem potomstwa. Ale jak wytłumaczyć jednoczącą rolę takiej postawy?

Odpowiedź staje się jasna z chwilą, gdy uzmysłowimy sobie, że fundamentem, na którym opierają swój wybór, wbrew wszelkim trudnościom i przeszkodom, jakie się mogą wyłonić, jest miłość obojga małżonków, gotowość do wzajemnej pomocy w ponoszeniu konsekwencji wynikających z obopólnego poczucia odpowiedzialności za planowanie rodziny. Tak przeżywane wzajemne oddanie ma samo w sobie wartość scalającą, przyczynia się bowiem do zacieśnienia więzi między małżonkami.

Znamienna różnica między zapobieganiem ciąży za pomocą środków antykoncepcyjnych a osiąganiem tegoż celu na drodze okresowej wstrzemięźliwości polega na tym, że antykoncepcja eliminuje konieczność powściągania popędu seksualnego. Stąd działanie w sferze seksu nie jest w takim wypadku współmierne do wymogów odpowiedzialnego planowania potomstwa. Środki takiego czy innego rodzaju po prostu zapobiegają jego naturalnym następstwom. Tak zatem antykoncepcja powoduje, że zachowania seksualne człowieka rozmijają się z wymogami poczucia odpowiedzialności za dobro, jakim jest przekazywanie życia. Jego działaniem w sferze seksu, choć przecież z natury swej sprzężonym z darem nowego życia, nie powodują przesłanki wynikające z głębokiego zrozumienia wartości rodzicielstwa. Postępuje tak, jak gdyby wcale nie musiał się liczyć z nakazami cnoty, niezbędnej do należytego poszanowania tego dobra.

Antykoncepcja podcina korzenie procesu tak indywidualnego, jak małżeńskiego rozwoju, który pozwala tak kształtować zachowania seksualne małżonków, by uwzględniały one dobro, jakim jest potomstwo. Uważając charakter zachowań cielesnych za niemodyfikowalny, zwolennicy antykoncepcji uznają jednocześnie prawo do manipulowania ich następstwami. Jest to inny przykład (tak charakterystyczny dla głębokiego dualizmu atakującego naszą kulturę) traktowania ludzkiego ciała nie jak integralnej części składowej podmiotu moralnego, biorącej istotny udział w jego dążeniach oraz dającej wyraz najważniejszym celom, ku którym ów podmiot zmierza, lecz jak przedmiotu, który wolno poddawać manipulacji.

Pociąg seksualny winien został włączony w porządek miłości dwojga ludzi. Małżeńska przyjaźń, miłość łącząca męża i żonę domaga się od każdego z nich, by umiłowało dobro swego partnera. Podstawowym atoli dobrem małżeńskiej wspólnoty, dobrem obojga małżonków, jest potomstwo; są nim dzieci. A zatem miłość do współmałżonka nakazuje postępowanie w sposób licujący z właściwą postawą wobec daru potomstwa. Taka właściwa postawa nie jest możliwa, jeżeli swym postępowaniem człowiek świadomie wyklucza prokreację. Gdy tak się dzieje, z biegiem czasu autentyczna przyjaźń męża i żony ulega nadwątleniu, aż wreszcie obumiera. Sytuacja taka odziera ich cielesny stosunek z tego, co osobowe; ciało każdego z nich staje się zaledwie wyobcowanym przedmiotem, i to zarówno w odczuciu własnym, jak i partnera. Oto w jaki sposób dochodzi do tak licznych i bolesnych dramatów w naszym społeczeństwie.

• Uwagi końcowe

Dlaczego, ośmielę się zapytać, biskupi i księża tego kraju tak rzadko podejmują temat prawd moralnych dotyczących istoty cnoty czystości? Dlaczego tak niewiele słyszy się z ich ust o zgubnej zdradliwości antykoncepcji? Dlaczego *Humanae vitae* albo zbywa się pełnym zakłopotania milczeniem, albo twierdzi się, że postulowany przez nią ideał jest dla przeciętnego człowieka niedosiężny? Jak wytłumaczyć fakt, że, o ile mi wiadomo, na całym obszarze Anglii, Walii i Szkocji nie znalazł się ani jeden ksiądz, ani jeden teolog moralny, który wystąpiłby z uczciwą, rzetelną apologią nauczania Kościoła w sprawach czystości? Dlaczego w tak wielu katolickich szkołach i uczelniach bynajmniej nie docenia się pierwszorzędnej roli czystości w procesie katolickiego wychowania i kształtowania osobowości? Po głębokiej ciszy, jaka spowija ten temat, sądzić by można, że problem w ogóle nie istnieje. Dlaczego w 25 lat po ogłoszeniu *Humanae vitae* znaczna część środowisk katolickich zachowuje się tak, jak gdyby racja leżała po stronie przegranych świeckich filozofów, których negacja cnoty czystości zawiodła wszak donikąd, okazując się ślepą uliczką? Z czego wynika nasze poparcie, również finansowe, dla rozsianej po kraju sieci Katolickich Poradni Małżeńskich, które w swą działalność włączają udzielanie „nie zawierających ocen moralnych", „neutralnych", jak to

określają, informacji na temat metod antykoncepcji? Ujmując rzecz krótko, dlaczego pozwalamy, by o tym, co dobre, pouczał nas świat, a nie Ewangelia? Oto jak moim zdaniem w znacznej mierze przedstawia się nasze moralne usytuowanie jako Kościoła w 25 lat po ukazaniu się Encykliki *Humanae vitae*.

Na zakończenie chciałbym poczynić uwagę, w której być może zawiera się ważna część odpowiedzi na wszystkie te nabrzmiałe troską i niepokojem zapytania. Jako świecki katolik odnoszę wrażenie, że ciągle jeszcze nie podchodzimy z należytą powagą do konsekwencji faktu, iż każdy z nas został powołany do świętości; oraz iż świętość musi pociągać za sobą radykalne zerwanie z wygodnictwem, egoizmem, zapatrzeniem w siebie, dogadzaniem sobie i pogonią za przyjemnościami, które to przywary jakże często tkwią u korzeni ludzkich nieszczęść w dzisiejszych czasach. A przed zerwaniem z nimi dzielnie i wytrwale się bronimy, bo czyż nie dostarczają nam one złudnego oparcia i pozornego sposobu na potwierdzenie własnej wartości, których wielu z nas wzbrania się wyrzec? Ale dopóki nie odrzucimy ich od siebie, dopóty nie wypełnimy powołania, jakim jest małżeństwo w duchu chrześcijańskim.

Tradycja chrześcijańska, idąc za przykładem św. Augustyna, wymienia trzy dobra, jakie niesie z sobą małżeństwo. Są to: 1) *fides* – wierność i wzajemne oparcie, 2) *proles* – potomstwo (wraz ze wszystkim, co potrzebne do urodzenia i wychowania dzieci) oraz 3) *sacramentum* – węzeł nierozerwalnej jedności. *Fides* i *proles* to cele, ku którym małżonkowie zdążają i którym zadośćczynią we wspólnym życiu. *Sacramentum* natomiast jest samą istotą małżeństwa. Więź małżeńska jest świętą zarówno dlatego, że przenika ją i umacnia łaska, jak i dlatego, że obrazuje związek Chrystusa z Jego oblubienicą, Kościołem, związek, który realizuje się poprzez Jego pełną poświęcenia miłość do nas. Ale jeśli więź między Chrystusem a Jego Kościołem ma znajdować autentyczne odbicie w życiu małżeńskim, małżonkowie muszą okazywać sobie nawzajem pełne oddania umiłowanie dobra drugiej osoby, którego wzór dał nam Chrystus. Tak długo, jak ludzie nie znajdą w sobie dość siły, by wznieść się na wyżyny bezinteresownej miłości, nie odkryją sposobu na zerwanie z napierającą na nas kulturą spod znaku antykoncepcji.

Owa zdolność do wzbudzenia w sobie pełnej samopoświęcenia miłości nie jest wszelako owocem naszych własnych moralnych zmagań i wysiłków; to Duch Święty spływa do naszych serc, napełniając je swą łaską. Dopóki człowiek nie rozezna w swym sercu, że przede wszystkim Bóg ukochał jego, mimo jego grzesznej słabości, nie znajdzie w sobie tyle mocy, by całkowicie i bez zastrzeżeń oddać się swojej żonie w przepojonej miłością cielesnej jedności wówczas, gdy ona sama jawi mu się niby wróg. A przywiązanie do wygody, szukanie przyjemności i stawianie na piedestale własnego *ego* rodzi tysiączne możliwości postrzegania własnej żony w roli nieprzyjaciela. Jeżeli cielesny związek małżonków nie jest wolny od zastrzeżeń, jeżeli obwarowują go różnorakie warunki, nietrudnym do przewidzenia skut-

kiem stanie się prędzej czy później wrogie nastawienie wobec dobra, jakim jest potomstwo.

Krótko mówiąc, stawiam tezę, że odwrócenie się od pryktyk antykoncepcyjnych na gruncie moralnej odnowy wymaga dogłębnej przemiany religijnej, uzmysłowienia sobie z całą jasnością ogromu miłości, jaką darzy nas Bóg, i zrozumienia, że kto traci swe życie dla drugiego, ten je zyskuje.

Na księżach spoczywa obowiązek przekazywania wiernym nauki Kościoła na temat cnoty czystości, aby pomóc rozproszyć ciemności, które ludziom przysparzają tyle bólu i cierpień. Ale uczynienie tej cnoty rzeczywistością, wdrożenie jej w życie, postępowanie podług jej nakazów bardziej niż kiedykolwiek zależy do samych ludzi, od tego, czy odpowiedzą na wezwanie do odnowy i świętości. W przeciwnym razie zachodzi obawa, że *Humanae vitae* nadal pozostanie tematem, wokół którego zalega przykre, bezsilne milczenie. Głoszący Słowo Boże duszpasterze na kanwie tego wezwania winni przede wszystkim rozwijać swe apostolskie nauczanie.

• Niektóre wybrane pytania[1]

Pytanie 1. Zarysowana przed nami wizja wiodąca nas szlakiem wywodów *Humanae vitae* jest niezaprzeczalnie bardzo piękna. Wszelako, jako duszpasterz, uważam za swój obowiązek podejmowanie dialogu z ludźmi, którym przekazuję nauczanie Kościoła. Niektóre katolickie pary małżeńskie, ożywione – na tyle, na ile można sądzić – duchem prawdziwej, pełnej wzajemnego oddania miłości, uznają antykoncepcję za dopuszczalny element małżeńskiego obcowania. Spełnia ona w ich odczuciu swoje zadanie, dobrze służy ich pożyciu, i nie można powiedzieć, by nadwerężała łączącą ich więź. Nie przeszkodziła im ona także posiadać dzieci i poświęcać się dla ich dobra. Żywię poważne wątpliwości, czy jako osoby duchowne mamy prawo kwestionować autentyzm tych małżeńskich doświadczeń. W konfrontacji z argumentami zaczerpniętymi z realiów życia mój autorytet wypada dość blado, a pozycja, z której przemawiam, wydaje się słaba. Czy rzeczywiście mogę przemawiać w charakterze pouczającego, mając naprzeciw siebie katolickie pary małżeńskie, które z antykoncepcji czynią dobry, nie przynoszący rodzinie uszczerbku użytek?

Autor: Dziwnym zaiste byłoby, gdyby w życiu małżeńskim osób, o których ksiądz wspomina, antykoncepcja nie stanowiła przeszkody na drodze do rodzicielstwa – przynajmniej wtedy gdy rodzicielstwo było potencjalnie możliwe. A zatem nie zostały poczęte dzieci, które mogły się były narodzić. Załóżmy jednak, że decyzja o zapobieżeniu ciąży była z ich strony rozsądna, że istotnie, w czasie gdy stosowali środki antykoncepcyjne, lepiej było uniknąć narodzin kolejnego dziecka. W takim przypadku nie mam zastrzeżeń do m o t y w ó w sięgnięcia po tego rodzaju środki. Antykoncepcja, wypaczając ich stosunek do własnej seksualności, wyrządza wszelako

[1] Oto niektóre spośród pytań, jakie po wysłuchaniu odczytu padły ze strony audytorium. Niekiedy treść odpowiedzi w wersji drukowanej zmienia nieco i poszerza to, co pierwotnie powiedziałem.

szkodę łączącej ich więzi małżeńskiej. U podłoża tych wypaczeń leży nieczysty charakter współżycia skalanego antykoncepcją.

Mówiąc ze stanowiska człowieka żyjącego w stanie małżeńskim, pragnę podkreślić, że duszpasterze nie powinni dawać się zwodzić powierzchownym pozorom, lecz na całą sprawę patrzeć wnikliwiej i dogłębniej. Ludziom nie rozumiejącym jasno, na czym polegają wymogi cnoty, łatwo się pomylić w ocenie własnych uczuć. Do arkanów sztuki duszpasterskiej należy wybór czasu i sposobu zdemaskowania tej pomyłki. (Niekiedy potrzebna okazuje się bardziej elementarna edukacja religijna, zanim ludzie posiądą rozeznanie, co w ich życiu seksualnym jest dobre, a co grzeszne.) Ale duchowny nie musi się obawiać o swoje prawo do autorytatywnego wypowiadania się na temat tego, co w zachowaniach seksualnych przeczy zasadzie czystości, rozprzęgając więzi między dwojgiem ludzi. Jego autorytet wypływa ze stanowiska, jakie w kwestii moralności seksualnej zajmuje Kościół. Nauka Kościoła przedkłada określone k r y t e r i a o c e n y, w oparciu o które umiemy odróżniać autentyczne związki seksualne od tych, w które wkradł się fałsz. Powoływanie się na „doświadczenia" w celu podważenia zasadności owych kryteriów jest faktycznie równoznaczne albo:

a) ze stawianiem pod znakiem zapytania prawa hierarchii Kościoła do zajmowania autorytatywnego stanowiska odnośnie wymogów, jakim winny odpowiadać zachowania seksualne człowieka, o ile mają pozostawać w zgodzie z wolą Bożą;

albo

b) z kwestionowaniem twierdzenia, iż gdy Kościół głosi absolutną niemożność pogodzenia antykoncepcji z czystością życia seksualnego, jego głos ma wagę rozstrzygającą.

Powrócę na chwilę do uwagi, którą przedtem poczyniłem na temat przygotowania, jakie może okazać się konieczne w celu zdemaskowania mylnej oceny sytuacji, często towarzyszącej nieprawidłowościom życia seksualnego. Moje skromne – w porównaniu z waszymi nader skromne – doświadczenie, jakie w tej materii zebrałem od przyjaciół czy podczas obserwacji życia społeczności chrześcijańskiej, wskazuje, że ludzie są podatni na nauczanie zawarte w *Humanae vitae* w stopniu współmiernym do chrześcijańskiej odnowy, jaka się w nich dokonuje. Nie ulega bowiem wątpliwości, że poważne potraktowanie tej nauki może okazać się zadaniem wielce trudnym i wymagającym. O ile jego rygory będziemy postrzegać w oderwaniu od ewangelicznego kontekstu, przypominać będą raczej ciężkie jarzmo aniżeli niosącą wyzwolenie prawdę. Dopóki ludzie nie uchwycą sedna Ewangelii, dopóki na nowo nie nauczą się zawierzać Bogu i szukać w Nim oparcia, dopóty będą odmawiać uznania słuszności nauczania Kościoła w sprawach antykoncepcji.

Pytanie 2. Kilka tygodni temu przeczytałem opublikowany w „The Tablet" artykuł pióra prof. Johna Marshalla. Muszę przyznać, że jego wywody brzmią wielce przekonująco. Jako podstawę swych rozważań Autor przyjął

pierwsze i drugie przykazanie miłości, podając w wątpliwość reprezentowany przez Kościół pogląd, iż głównym celem współżycia seksualnego winna być prokreacja. Jego zdaniem podstawowy cel współżycia seksualnego powinien polegać na wypełnianiu przykazania miłości, a więc na pogłębianiu uczucia. Autor przechodzi następnie do rozwinięcia swojej tezy powołując się na sytuację, kiedy para małżeńska jest bezpłodna, a zatem posiadanie potomstwa nie wchodzi w rachubę, jak również na sytuację ludzi w wieku prokreacyjnym, a zatem w przypadku gdy należy się liczyć z możliwością pojawienia się potomstwa. W oparciu o te oraz inne jeszcze sytuacje formułuje on pogląd, że małżeństwo, będąc podstawową komórką społeczeństwa, ma realizować pierwsze spośród dziesięciorga przykazań, przykazanie miłości Boga i bliźniego.

Autor: John Marshall wysuwa dwie główne tezy: 1) W większości przypadków stosunek płciowy nie prowadzi do zapłodnienia (ze względu na cykliczny charakter biologicznego rytmu płodności), nic zatem nie przemawia za tym, by z natury swej miał być prokreatywny. Skoro zaś tak, to bezzasadny staje się kierowany przeciw antykoncepcji zarzut „sprzeczności z naturą aktu płciowego". 2) „Zespolenie i prokreacja winny stanowić jedno w przekroju całego małżeństwa. Nie musi to dotyczyć pojedynczych, konkretnych aktów współżycia."

Punkt drugi jest niczym więcej, jak tylko arbitralnym, gołosłownym twierdzeniem Autora, nie popartym żadnymi rzetelnymi argumentami. To, co ma do powiedzenia w obronie swojej tezy, nawet w przybliżeniu nie jest w stanie stawić czoła fundamentalnym zarzutom (zarzutom, które wysuwałem już wcześniej), nie mówiąc już o ich odparciu. Punktowi pierwszemu warto być może poświęcić więcej uwagi i omówić go nieco szerzej.

Pewne rodzaje zachowań posiadają, by tak rzec, inherentną, przypisaną sobie wartość ze względu na rolę, jaką odgrywają w ludzkim życiu. Można tę wartość uznawać lub negować. Do takich zachowań należy, z racji swego rozrodczego charakteru, normalnie przebiegający akt płciowy. O jego ważności stanowi kluczowa rola, jaką pełni w zapewnieniu trwałości naszego gatunku. Z punktu widzenia ludzkiego działania zachowuje swój rozrodczy charakter dopóty, dopóki człowiek nie zakłóca jego naturalnego przebiegu, niezależnie od faktycznych skutków. Normalny akt płciowy zawsze pozostaje potencjalnie prokreatywny, nawet jeśli nie za każdym razem dochodzi do zapłodnienia. Płodność jest nie tyle bezpośrednią funkcją działania, ile raczej funkcją określonych, niezależnych od niego warunków, stanowiących o specyfice cyklu hormonalnego. Ludzie mogą oczywiście odmawiać uznania inherentnej wartości pewnych rodzajów zachowań. Jeżeli wywołuje się ustawiczne wymioty po to, aby w żołądku znalazło się miejsce na kolejną porcję jedzenia, jak to niekiedy czynili Rzymianie, by móc jak najdłużej delektować się wyszukanymi potrawami, wówczas podstawowa, odżywcza funkcja jedzenia ulega zaburzeniu. Trudno jednak utrzymywać, że ktoś, kto z niezależnych od siebie przyczyn (np. z powodu rozstroju układu trawiennego) nie może korzystać z odżywczej wartości jedzenia, tę właśnie wartość neguje.

Stwierdzenie, że niektóre zachowania charakteryzują się specyficzną wartością, nie oznacza, że ta akurat wartość musi stanowić świadomy cel, jaki przyświeca osobom obierającym dany rodzaj działania. Idąc na kolację ze znajomymi, mam na uwadze względy zgoła inne niż troska o dostarczenie organizmowi substancji odżywczych. Niemniej znaczenie kolacji jako wyrazu bliskich więzów łączących mnie z przyjaciółmi wywodzi się z owej elementarnej, odżywczej wartości jedzenia, dzięki której spożywane przeze mnie posiłki podtrzymują we mnie życie. Bez tej wartości symboliczna wymowa wspólnego posiłku (wyrażającego ciepłe, przyjazne uczucia, którymi karmi się niejako duchowa tkanka naszego wspólnego życia) rozwiewa się jak dym. Podobnie dzieje się w przypadku niezakłóconego sztuczną ingerencją aktu płciowego. Kościół nie naucza, że stosunek musi się podejmować z myślą o poczęciu. Powiada tylko, że jeżeli dwoje ludzi odbywających stosunek przekreśla jego rozrodczą wartość, to na pewno nie stanie się on przyczynkiem do autentycznej cielesnej jedności. Zubożenie obcowania płciowego o wymiar prokreacyjny wartość tę neguje, podczas gdy niepłodność wynikająca z naturalnego rytmu biologicznego w niczym tej wartości nie umniejsza. Marshall ze szczególnym naciskiem akcentuje, że seks ma dawać wyraz miłości, ale ze wszystkiego, co mówi, odnosi się wrażenie, że zamiast tego słowa z równym powodzeniem można by użyć określenia „czułość". Tym jednak, co poprzez obcowanie płciowe winno się urzeczywistniać, jest ów wyjątkowy rodzaj miłości, która, „dając samą siebie całkowicie i bez zastrzeżeń", dwoje zespala w jedno. Jeśli zaś akt płciowy ma taką miłość wyrażać, jego charakter musi pozostawać w harmonii z samą istotą cielesnej wspólnoty mężczyzny i kobiety. Tą istotą (to znaczy istotą związku małżeńskiego) jest nie co innego, jak wydawanie na świat, a następnie wychowywanie dzieci. Współżycie, w które wdziera się antykoncepcja, w żaden sposób nie może być odbiciem bezwarunkowego oddania – niezbędnego warunku pełnowartościowego rodzicielstwa, gdyż przeczy inherentnej, prokreacyjnej roli stosunku. Natomiast kontrola urodzeń drogą okresowej wstrzemięźliwości płciowej nie pozostaje z nią w sprzeczności, jako że z uwagi na brak ingerencji w sam przebieg stosunku mieści się w ramach zachowań prokreacyjnych. Oczywiście zapobieganie ciąży drogą okresowej rezygnacji ze współżycia (dodajmy, że przypadki takie zdarzają się coraz częściej, a przyczyną jest wzgląd na zdrowie kobiety) może też wynikać z nieuzasadnionej niechęci do powiększania rodziny. Antykoncepcja zasługuje na potępienie z racji rodzaju działania, stosowanie metody naturalnej zaś może być niewłaściwe w sferze pobudek, które skłaniają do jej stosowania.

Pytanie 3. Wspomina pan, że ludzie nie liczą się z logicznymi konsekwencjami oddzielenia od siebie prokreacyjnej funkcji seksu od funkcji okazywania drugiej osobie miłości. W rzeczywistości jednak rozdział ten daje asumpt do określenia zasady moralnej, na mocy której znajduje usprawiedliwienie każdy przejaw życia seksualnego podyktowany szczerym uczuciem. Logika tego oddzielenia prowadzi do akceptacji homoseksualizmu czy każdego innego

rodzaju związku, u podłoża którego tkwi autentyczne uczucie, a wiemy przecież, że bardzo wiele związków międzyludzkich posiada podtekst erotyczny. Chętnie wysłuchałbym pańskiej opinii na ten temat.

Autor: Logika ta znalazła żywy oddźwięk u wielu teologów moralnych o rewizjonistycznym nastawieniu, i to oddźwięk niekłamany; uważają oni mianowicie, że wraz z odrzuceniem racji przemawiających za zakazem antykoncepcji upada linia obrony postawy moralnego potępienia wobec różnorakich odchyleń od normy w zachowaniach seksualnych. Pierwszy nakreślony przeze mnie tok wywodu stwierdza, że zachwianie racjonalną podstawą, z której wysnuwa się zakaz stosowania antykoncepcji, odebrało jednocześnie możność określenia, czym mianowicie jest cnota czystości. W ten sposób wytworzyła się pewnego rodzaju próżnia pojęciowa, wskutek czego w ogóle zaczęto unikać podejmowania tematu czystości.

Pytanie 4. Kościół, jak mi się wydaje, rozpatruje instytucję małżeństwa na dwóch poziomach: „*ratum*", choć nie „*consummatum*", oraz „*ratum*" i „*consummatum*". Ale całkowita nierozerwalność zostaje osiągnięta dopiero na poziomie „*consummatum*", co wskazuje, iż poziom ten wiąże się z sakramentalną naturą małżeństwa; uwypuklenie tego związku pozwala nam z całą jasnością uzmysłowić sobie świętość małżeńskiego pożycia, które ma wartość porównywalną z przystąpieniem do Komunii świętej. Osobiście nigdy jeszcze nie zetknąłem się z apologią świętości małżeńskiego pożycia po tej linii.

Autor: Kwestia ta nawiązuje do podnoszonego przeze mnie w końcowej części rozważań symbolizmu małżeńskiego związku, odzwierciedlającego na płaszczyźnie egzystencjalnej jedność Chrystusa z Kościołem, jedność przenikniętą pełną samopoświęcenia miłością, która tworzy duchowy fundament Kościoła. Co stanowi „czynny symbol" tej miłości w małżeństwie? Nie co innego, jak właśnie ów akt, w którym dokonuje się spełnienie łączącej małżonków miłości. Tak zatem, w kontekście sakramentalnej powagi małżeństwa, cielesne obcowanie męża i żony jest – o ile zachowuje swój autentycznie małżeński charakter, to jest o ile spełnia rolę zarówno jednoczącą, jak i prokreacyjną – czynnym znakiem łaski, która daje siłę ich miłości, a ich związek podnosi do godności „Kościoła domowego". Będąc aktem o randze sakramentu, stosunek małżeński ma na poziomie znaczeniowym wyrażać otwartość na twórczą wolę Bożą. Dzieje się tak wówczas, gdy poprzez swój związek małżonkowie budują „Kościół domowy", tak jak oczekuje tego od nich Bóg.

Luke Gormally
tłum. Anna Gowin

Niniejsze rozważania składają się na treść jednego z dwóch wykładów wygłoszonych przez autora 14 października 1993 r., a adresowanych do biskupa i księży diecezji Hallam. Pierwotnie nie noszono się z zamiarem wydania go drukiem. Poniższa wersja zawiera – w stosunku do oryginalnego brzmienia odczytu – pewne niewielkie zmiany.

LUKE GORMALLY, dyrektor Londyńskiego Ośrodka Etyki Opieki Zdrowotnej.

STEFAN WILKANOWICZ

KULTURA MIŁOŚCI – ZAPROSZENIE DO REFLEKSJI

Do jednego z domów zakonnych co jakiś czas dobija się w nocy kobieta. Wpuszczają ją, bo wiedzą, o co chodzi: pijany mąż usiłuje ją gwałcić. Pamiętając o tym, czytam słowa pewnego nieznanego z nazwiska Francuza: „Jeśli chodzi o czystość, to dotyczy ona także małżonków, którzy powinni najpierw kochać Boga uprzywilejowaną miłością, wznoszącą się ponad wszelką inną. Inaczej moja żona mogłaby się stać moją uprzywilejowaną prostytutką." Takie sformułowanie może w pierwszej chwili szokować, bo prostytucja to seks za pieniądze. Ale może trzeba spojrzeć głębiej – współżycie płciowe, jeśli nie wynika z miłości, a ma na celu osiągnięcie jakiejś korzyści, od prostytucji nie jest dalekie, choćby się odbywało w najbardziej legalnym małżeństwie.

Jan Paweł II pisze, że Duch Święty sprawia, iż mężczyzna i kobieta stają się zdolni do takiej miłości, jaką kochał nas Chrystus. A Daniel-Ange mówi o akcie płciowym, który staje się liturgiczną celebracją.

Mamy więc dwa bieguny – ta sama czynność ma skrajnie różne znaczenia, nawet w małżeństwie. Przytoczmy jeszcze dwa zdania z *Dziennika metafizycznego* Gabriela Marcela: „Patrząc z bliska zobaczymy, że jeśli moja miłość może oddziaływać na byt osoby kochanej, to tylko o tyle, o ile moja miłość nie jest pożądaniem. W pożądaniu bowiem mam skłonność do podporządkowania osoby kochanej moim własnym celom i w gruncie rzeczy przekształcam ją w przedmiot".

Sądzę, że specyficzne formy „małżeńskiej prostytycji" są dość szeroko rozpowszechnione, zapewne najczęściej bez świadomości tego, że zachodzi tu jakieś uprzedmiotowienie partnera. Albo jeszcze inaczej: w każdym akcie płciowym występują różne jego wymiary czy aspekty. Jest w nim jakieś zaspokojenie „głodu seksualnego", jest wymiar uczuciowy i jest – lub powinien być – duchowy. Jak to wygląda w rzeczywistości? Bardzo różnie u różnych ludzi i różnie u tych samych, zależnie od okoliczności – raz lepiej, raz gorzej. Świadome czy bezmyślne traktowanie współmałżonka jako narzędzia do własnych celów może też mieć różne formy – bardziej chamskie lub mniej widoczne.

Dla chrześcijanina nie powinno ulegać wątpliwości, że w małżeństwie celem jest integracja wszystkich aspektów miłości, dążenie do jej pełni. Że nie jest to bynajmniej łatwe, ale konieczne, i że nie należy tu liczyć jedynie na własne siły. A ponadto – że osiągnięcie nawet tylko zmysłowej satysfakcji wymaga pewnej kultury. Miłość fizyczna wymaga ascezy – także gdy chodzi jedynie o osiągnięcie intensywności doznań u obu partnerów. Ale przecież ta intensywność powinna wynikać z głębszych uczuć i je stymulować. A jeśli Duch Święty może nam dać łaskę kochania współmałżonka tak, jak Chrystus kochał ludzi, to możemy mówić o naśladowaniu Chrystusa w życiu małżeńskim – co w pierwszej chwili wydaje się paradoksem.

Mało się o tych sprawach mówi, bo to intymna i delikatna materia, a także brak adekwatnego języka – albo on abstrakcyjnie teologiczny, albo medyczny, albo wulgarny. A potrzebny jest kulturalny język potoczny, konkretny, zrozumiały i subtelny zarazem. Ale nie tylko o język chodzi. O wiele ważniejsze jest to, że teologia moralna, a także etyka nie odwołująca się do Boga jakby zatraciły pedagogiczne zainteresowania – z różnych zresztą powodów. Tymczasem refleksja nad kulturą miłości, nad drogami jej rozwoju wydaje się dziś bodaj najważniejsza. Kulturą szeroko rozumianą, obejmującą postawy, wiedzę i umiejętności, rozwój uczuć i duchowość, która musi obejmować także sferę współżycia płciowego.

Rozwijać tę kulturę trzeba w dwóch odmianach: w ujęciu najgłębiej chrześcijańskim, a równocześnie w ramach etyki nie uwzględniającej Objawienia. Rozwijanie tej drugiej jest także naszym chrześcijańskim obowiązkiem – choć może to wyglądać na paradoks. Ale przecież chrześcijanie stanowią mniejszość we współczesnym świecie, a ci głębiej uformowani i zaangażowani – jedynie jakiś ułamek tej mniejszości. Tymczasem trzeba docierać i do wyznawców innych religii, i do niewierzących, bo jak największej ilości ludzi trzeba starać się pomóc, a także należy ratować naszą cywilizację, która zaczyna nabierać cech samobójczych. Zatem trzeba używać języka i argumentów, które nie tylko do chrześcijan będą mogły dotrzeć.

Tej refleksji nie da się chyba rozwijać bez współpracy wielu ludzi, którzy zechcą podzielić się swoimi doświadczeniami i swoimi propozycjami. Bez nich ryzyko oderwanego od rzeczywistości teoretyzowania będzie zawsze duże.

Ludzie cierpią, błąkają się, potrzebują konkretnej pomocy. Zupełnie nie wystarczy powiedzieć, co jest dozwolone, a co nie, przecież to dopiero początek sprawy. Można na przykład stosować naturalne metody regulacji poczęć (z różnych powodów), grzesząc jednocześnie wskutek niewłaściwej postawy, wykazując we współżyciu innego rodzaju egoizm. Oczywiście okresowa wstrzemięźliwość sprzyja kulturze miłości, oczyszczaniu jej z egoizmu, ale nie dzieje się to automatycznie, *ex opere operato*.

Można przyjąć „nie planowane" dziecko, ale zachować jakiś uraz, niechęć do niego, która da o sobie znać w nieprzewidywalny sposób i może je ciężko skrzywdzić. A można w sytuacji dramatycznej osiągnąć niezwykły

poziom miłości – bardzo proszę o przeczytanie listu zgwałconej i brzemiennej zakonnicy, który zamieszczamy na końcu tego zeszytu.

Można zachować literę prawa, ale nie jego ducha, zapewne może być także odwrotnie. Najważniejsza jest wola postępu, umiejętność pracy nad sobą i związek z Chrystusem.

Czasem mam wrażenie, że w tej dziedzinie etyki i duchowości jesteśmy dopiero u początku drogi i że to sprawa o wiele bardziej złożona, niż się na pierwszy rzut oka wydaje. Jak ogromna tu może być skala przeżyć, jakie ich bogactwo, jakie znieprawienie lub wysublimowanie? Jak różne postawy etyczne i estetyczne? Jakie wewnętrzne sprzeczności, jakie paradoksy?

Obawiam się, że rutynowe duszpasterstwo nie może sobie z tymi zagadnieniami poradzić – albo wpada w abstrakcyjną wzniosłość, albo w nauczanie spłaszczone i nawet mimowolnie nieco wulgarne. Duch dychotomii stale nad nami krąży i nie zawsze pochodzi z Ewangelii, częściej z nieumiejętności lub nawet niechęci rozróżniania – albo niedostatku wyobraźni. Najczęściej łączy się środki antykoncepcyjne z antykoncepcyjną mentalnością, natomiast metody naturalne z rozwojem miłości. Wiele wskazuje, że jest to statystycznie prawidłowe, ale nie konieczne w każdym wypadku. A jak zakwalifikować ludzi, którzy stosują metody naturalne (bo rozumieją niebezpieczeństwo „małżeńskiej prostytucji" i chcą uszlachetniać swoją miłość), a jednocześnie sztuczne (bo chcą zmniejszyć do minimum prawdopodobieństwo zapłodnienia)?

A jeśli stosują obie metody wyłącznie ze strachu – jak to oceniać?

Nie negując kompetencji teologów–moralistów dążących do ustalenia co jest fundamentalnie dobre, a co fundamentalnie złe, odczuwam dojmujący brak myślicieli troszczących się o kulturę miłości, o drogi jej rozwoju, o przezwyciężanie pojawiających się na nich barykad i pułapek. Nie jest to bynajmniej tylko sprawa psychologów, choć w praktyce to niemal tylko oni trochę tej kulturze poświęcają uwagi, troszcząc się zresztą głównie o naprawę szkód i pomoc w rozwiązywaniu dramatów, dużo mniej o harmonijny rozwój. Trudno go sobie przecież wyobrazić bez odniesienia do pełnego pojmowania człowieka, który karleje oderwany od Transcendencji. Z pełniejszym rozumieniem kultury miłości można się spotkać chyba tylko w kościelnych poradniach rodzinnych, ale ile ich jest i ile osób z nich korzysta?

Sytuacja może się wydawać beznadziejna, bo brak odpowiedniego materiału do refleksji. Żaden penitent nie będzie mówił spowiednikowi o tym, co myśli i czuje (albo jak się modli) w trakcie aktu płciowego. Nie powie też tego lekarzowi. Może co najwyżej psychoanalitykowi lub pracownikowi poradni rodzinnej, jeśli trafi na człowieka otwartego, mądrego i subtelnego. A bez dużej ilości zgromadzonych i opracowanych doświadczeń trudno o głębszą i pełniejszą refleksję.

Rozumiemy dobrze, dlaczego sie o tych sprawach nie mówi, zdrowy wstyd (nie faryzejska pruderia) jest bardzo potrzebny, zwłaszcza w epoce wulgarności. Ale równocześnie czujemy, że trzeba zacząć o tych sprawach

mówić, że się bez tego nie obejdziemy. Bo przecież i tak mówi się coraz śmielej, tylko coraz bardziej powierzchownie i mniej lub więcej wulgarnie. A najczęściej pokazuje erotykę w sposób niemal koniecznie odrywający seks od miłości. Antypruderyjna, przybrana w szaty bogini wolności maniera dobrze się sprzedaje, szerząc relatywizm, a jednocześnie swojego rodzaju przymus w dziedzinie strojów i zachowań. Wpada się w tę pułapkę dość łatwo – biedne dziewczyny chcą oczywiście, żeby je ktoś pokochał, a zachowują się tak, jakby chciały, żeby zgwałcił.

Nasza cywilizacja wchodzi w paradoksalną sytuację: jest antywojenna i wywołuje potrzebę różnych form gwałtu – wobec kobiet, kibiców innej drużyny czy po prostu „obcych". Trzeba więc temu mądrze przeciwdziałać, także mówiąc w sposób mądry i praktyczny o kulturze miłości, o samowychowaniu i rozwoju w dziedzinie współżycia płciowego.

Przed trzydziestu laty wydaliśmy książkę złożoną z odpowiedzi na ankietę Marka Skwarnickiego, ogłoszoną w „Tygodniku Powszechnym" i zatytułowaną *Nas dwoje*. Warto ją dziś przeczytać, a przynajmniej przypomnieć kilka zdań z zaproszenia do wzięcia w niej udziału:

> Nie neguję społecznej wagi problemu miłości, małżeństwa, sądzę jednak, że warto spojrzeć nań z innej jeszcze perspektywy. Zwróćmy raz uwagę nie na „komórkę społeczną", nie na „ciężki obowiązek, który na nas spoczywa" itp. skądinąd ważne sprawy, lecz na „nas dwoje", na ludzi, którzy zostali usunięci na bok przez moralizatorów i społeczników, a pchają taczkę swojego żywota po krętych koleinach indywidualnych perypetii małżeńskich. Na drodze tej realizują się wartości bardzo indywidualne, jakoś niewymierne, zamknięte w kręgu tego jedynego i niepowtarzalnego spotkania dwojga ludzi „zgadzających się na siebie nawzajem". Jeśli tego prostego spostrzeżenia się nie uwzględni, gubimy indywidualne bogactwo, jedyność i niepowtarzalność każdej miłości, każdego spotkania się ludzi ze sobą, każdego konfliktu, tragedii lub szczęścia małżeńskiego. Bo tak jak nie ma dwóch osób jednakowych, tak i nie ma dwóch jednakowych związków między nimi.

Przejrzałem tę książkę po trzydziestu latach i mogę ją wszystkim zalecić – bynajmniej nie straciła wartości. I widzę, że bogactwo i niepowtarzalność każdej miłości jednak pokazuje pewne prawidłowości, przynajmniej to, czego należy unikać i do czego trzeba dążyć.

Ale czasy i ludzie się zmieniają, stąd potrzeba powrotu do tych zagadnień w trochę inny sposób, szerszy czy pełniejszy. Na szczęście zaczynają się już pojawiać publikacje idące w tym kierunku. W 1992 roku ukazała się książka Mariana Szczepanowicza *Miłość możliwa jest* zawierająca m.in. obszerny wybór odpowiedzi na ankietę, rozprowadzoną pod auspicjami Komisji Episkopatu Polski d/s Rodziny, a dotyczącą miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wprawdzie miała ona na celu w pierwszym rzędzie zebranie doświadczeń małżeństw stosujących naturalne metody regulacji poczęć, ale nie tylko od strony „technicznej", lecz również w zakresie ich wpływu na miłość w małżeństwie. Odpowiadający pisali więc o jej rozwoju i o trudnościach, na jakie napotykali.

Warto przypomnieć również dwie książki, podobne przez to, że napisane przez pary małżeńskie: jedna przez żonę pastora przy współpracy męża, druga przez pastora wespół z żoną.[1] Obie wyrastają z amerykańskiej kultury „bez zahamowań", w której dość łatwo mówi się o sprawach intymnych, i z pewnego rodzaju kultury religijnej, gdzie równie naturalnie mówi się o obecności Ducha Świętego we własnym życiu. Dla nas i jedno, i drugie bywa często odbierane jako jakoś „nieprzyzwoite", ocierające się o ekshibicjonizm. Ale nie wpadając w przesadę, musimy uznać, że przyda nam się więcej naturalności i subtelności zarazem.

Biblijnie uzasadnianym założeniem obu książek jest przekonanie, że radość zmysłowa jest darem Bożym, z czego wynikają daleko idące konsekwencje, a mianowicie iż dążenie do obopólnej pełnej satysfakcji we współżyciu jest chrześcijańskim obowiązkiem, a nie przejawem czegoś grzesznego lub przynajmniej podejrzanego, jakiejś supremacji zmysłów nad duchem. Chodzi właśnie o duchowo–cielesną jedność odniesioną do Stwórcy człowieka.

Obie książki zostały napisane przez ludzi przez wiele lat uczestniczących w poradnictwie rodzinnym, opierających się na doświadczeniu wielu zarówno par małżeńskich, jak i lekarzy czy psychologów. Zresztą w przypadku Tima LaHaye ma się wrażenie, że jego kwalifikacje teologa i seksuologa tak się stopiły, że niemal jednym techem mówi o przyjęciu Chrystusa do swego życia oraz o ćwiczeniach mięśnia łonowo–guzicznego, mających ułatwiać osiągnięcie orgazmu pochwowego. Trochę to wygląda dziwnie, ale w gruncie rzeczy intencja jest słuszna – życie chrześcijanina ma być jednością, nie dzieloną na nie komunikujące się z sobą sektory. Tę samą w istocie myśl wyraża w inny sposób średniowieczny mnich, Hugo ze św. Wiktora, gdy pisze: „jeśli dla każdego jest dziełem świętym uczynić kogoś innego partnerem swego własnego ciała, czy nie jest nim uczynienie go uczestnikiem swojej duszy? Są dwoje w jednym sercu."

Obie książki różnią się trochę językiem, Ingrid Trobisch jest bardziej subtelna i chwilami nawet poetycka. Istotniejsza różnica leży jednak w tym, że do odkrycia naturalnych metod regulacji poczęć doprowadziła ją potrzeba niesienia pomocy niepiśmiennym Murzynkom, żyjącym w głębi afrykańskiego buszu, dopiero później zrozumiała ich uniwersalne zastosowanie i wartość dla kultury miłości – Tim LaHaye natomiast zupełnie tego nie dostrzega i metodę naturalnego planowania lekceważy jako mało skuteczną. Wypowiada przy tym zdanie brzmiące dość groźnie: „Podejrzewamy, że brak jej skuteczności wynika z tego, iż niemalże niemożliwe jest utrzymanie wymaganej przez nią wstrzemięźliwości." Czyżby amerykańska kultura doszła już do stanu, w którym panowanie nad odruchami swego ciała przekracza granice wyobraźni? Czyżby już nie można było niczego w tej dziedzinie wymagać? Jego książka zdaje się temu przeczyć, bo

[1] Ingrid Trobisch, *Być kobietą*, Warszawa 1981; Tim i Beverly LaHaye, *Akt małżeński – piękno miłości seksualnej*, Lublin 1991.

stawia małżonkom wysokie wymagania w zakresie wzajemnego przystosowania się. Być może owa swoista wybiórczość wymagań jest wynikiem wychowania bezstresowo–antyautorytarnego, które daje nieraz tragikomiczne rezultaty; być może to rezultat ciśnienia obiegowych opinii, pseudosocjologicznych dogmatów. Czasem mam wrażenie, że w kulturze współczesnej asceza jest wzbroniona – z wyjątkiem sportu, biznesu i polityki, gdzie trzeba nieraz katorżniczych wysiłków, aby coś osiągnąć. A tak modne ćwiczenia jogi czy różnych form medytacji? Nie oceniając ich w tej chwili, musimy pamiętać, że dochodzi się w nich czasem do takiego wpływu na procesy fizjologiczne, o jakim się ludziom naszej kultury nie śniło. Nie wiadomo, w jakim stopniu można je przenosić na nasz grunt, ale analizować to trzeba.

Powracając do chrześcijaństwa: kartkuję jeszcze raz dwa tomy pióra Daniel–Ange'a: *Twoje ciało stworzone do miłości* i *Twoje ciało stworzone dla życia* (jeszcze nie ma polskiego wydania, ale powinno być!). Tu autor zupełnie nie wchodzi w fizjologię, ale jego rozważania nie są bynajmniej „nie wcielone", przeciwnie, na każdym kroku czuje się w nich ogromne doświadczenie duszpasterza, któremu ludzie mówią o wszelkich swoich biedach, ale także o duchowych wydarzeniach, nieraz zgoła niezwykłych – na przykład dwojga zakochanych, którzy ze łzami i radością odkryli równocześnie swe powołanie kapłańskie i zakonne... Książka złożona głównie z refleksji nad wieloma wydarzeniami dziejącymi się między dwojgiem ludzi – a najczęściej między nimi i Bogiem – opisywanymi językiem człowieka zakochanego w Bogu, mnicha, przez szereg lat pustelnika, przez szereg lat duszpasterza młodzieży, przemierzającego świat z młodymi uczniami szkoły ewangelizacji, którą dla nich założył.

Ten zeszyt „Znaku" poświęcony został trudnemu i słabo rozumianemu problemowi regulacji poczęć. Jest rzeczą oczywistą, że nie można go odrywać od całokształtu kultury miłości, to byłby nonsens. Tej kulturze chcemy poświęcić jeden z najbliższych numerów.

Potrzeba nam różnego rodzaju poszukiwań i prób budowania kultury najpełniejszej, miłości obejmującej „nas dwoje", nasze urodzone dzieci i te, które się mają narodzić, tych, którzy nas zrodzili, i innych bliskich, miłości promieniującej na wszystkie strony. A przynajmniej prostej życzliwości i poczucia odpowiedzialności – ona też bywa bardzo trudna.

Będziemy wdzięczni za wszelkie teksty, uwagi i sugestie tych spraw dotyczące.

Stefan Wilkanowicz

STEFAN WILKANOWICZ, ur. 1924, publicysta i działacz katolicki, długoletni redaktor naczelny „Znaku", przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej „Znak".

JÓZEF TISCHNER

DRAMAT CIELESNOŚCI – KRAJOBRAZ WSTYDU

Cielesność należy do tej sfery rzeczywistości, o której posiadamy wiedzę podwójną: wewnętrzną i zewnętrzną. Odczuwamy własną cielesność poprzez ból, przyjemność, rozkosz, zmęczenie i znużenie, głód i pragnienie, siłę i słabość. Zarazem ciało daje się obserwować od zewnątrz: wzrokowo, dotykowo, węchowo, słuchowo. Wewnętrzny obraz cielesności i obraz zewnętrzny dość istotnie różnią się od siebie. Widzę ranę na własnej ręce i czuję ból. Co mają ze sobą wspólnego obraz, który mam w oczach, i ból który czuję? Anatomia i fizjologia dostarczają nam ogromnej wiedzy o ciele – wiedzy „obiektywnej". Wiedza ta jednak jedynie z trudnością „podkłada się" pod bezpośrednie „odczucia" cielesności.

Czy istnieje możliwość syntezy wiedzy obiektywnej i czysto doznaniowej o ciele? Czy bezpośrednia świadomość ciała i wiedza ubrana w abstrakcyjne pojęcia mają jakiś wspólny korzeń? Czy należałoby raczej uznać, że co dla jednej jest prawdą, dla drugiej musi pozostać nieprzezwyciężalną iluzją?

Uznajmy najpierw, że cielesność otwiera przed człowiekiem szczególny rodzaj dramatu – dramat życia i śmierci. Dramat cielesności rozpoczyna się od chwili narodzin, kończy chwilą śmierci. Między początkiem a końcem cielesności pojawia się okres dziecięctwa, młodości, dojrzałości, starości. Ciało ma swój czas. Czas „płynie" przez ciało i wyciska na nim niezwykły ślad. Ciało ma swoją „pamięć", ma swoją „nadzieję". Żyjąc przeszłością i przyszłością, ciało „sprawdza" się w bezustannym sporze z żywiołami świata.

Wydaje się, że w punkcie wyjścia naszych rozważań o ciele możemy przyjąć następującą zasadę: podstawą wszelkiej wiedzy o ciele i wszelkiej uporządkowanej świadomości ciała jest horyzont dramatu, w którym – dzięki swemu ciału – ma udział człowiek. Nawet najbardziej elementarne doznania cielesne są niejako z góry umieszczane w dramatycznej całości, która nadaje im jakiś sens. Nawet najbardziej abstrakcyjne pojęcia i teorie ludzkiej cielesności noszą piętno uczestnictwa w dramacie.

Wiadomo jednak: nie ma dramatu bez „innego"; dramatem jest to, co się dzieje między osobą a osobą. Jako uczestnicy dramatu jesteśmy „w dialogu" – my, razem z naszymi ciałami. Dramatyczny wymiar osoby oznacza, że „natura" ciała także jest dialogiczna. Dialogiczny charakter ma płeć człowieka, bycie dzieckiem, bycie ojcem, bycie matką itd. Cielesność jest najpierw i przede wszystkim „moją cielesnością", ale jest też cielesnością „z innym", „wobec innego", a nawet „dla innego".

Oznacza to: w moim ciele jest obecny „inny". Ciało jest „mieszkaniem" Innego. Św. Paweł mówi: „jesteście mieszkaniem Chrystusa". O sobie mówi: „żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus." „Ktoś" mieszka w nas. W rozumieniu naszego ciała rolę kluczową odgrywa – „inny", który „jest w nas".

Obecność Innego w nas może być pojęta na różne sposoby.

Najpierw inny to pośrednik w „rozumieniu" mojego własnego ciała: gdy rozpoznaję „prawdę" o własnej cielesności, rozpoznaję ją „poprzez oczy" innego. Inny przenika spojrzeniem całą moją cielesność i wydobywa z niej prawdę, której nie znam. W zapośredniczonej przez innego cielesnej samowiedzy odbieram własne ciało tak, by niejako wtopić je we wspólne z innym rozumienie siebie i świata. Ciało przybiera podwójne znaczenie: z jednej strony stanowi źródło bezpośrednich doświadczeń prawdy o „sobie i świecie zewnętrznym", z drugiej jest jednak również źródłem rozlicznych złudzeń. Inny jest mi potrzebny, aby potwierdzić mnie w mojej cielesności i zarazem przezwyciężyć iluzje cielesności, które stąd wynikają. Dramat ciała staje się częścią dramatu poznania. Toczy się on między skrajnymi możliwościami: sensualizmem, który odkrywa prawdę życia w sferze doznań zmysłowych, i idealizmem, który zna ciało wyłącznie jako siedlisko złudzeń.

Po wtóre: inny to ten, z którym muszę walczyć o miejsce na ziemi. Inny zajmuje moje miejsce na świecie. Inny idzie drogą, którą ja chodzę. Jego ciało potrzebuje pokarmu, który mógłby być moim pokarmem. Inny „rozpycha się" i „mnoży". Inny wyzywa do walki. Na widok innego budzi się we mnie egoizm. Skupiam się na moim ciele, zamykam się w ciele. Boję się i walczę o życie ciała.

I po trzecie: „inny" to przede wszystkim ten, kto pomaga mi przezwyciężyć moje cielesne słabości i kto sam domaga się ode mnie podobnej pomocy. Ciało jest ciałem „dla kogoś". W ciele mieszka „chcenie" i „nie-chcenie". Z jednej strony jest ono w jakiejś mierze ekspresją mojego „chcę", z drugiej – ustanawia granice „chcenia". Ciało jest żywą syntezą mocy i niemocy, młodości i starości, zdrowia i choroby, życia i śmierci. Kluczem porządkującym doświadczenia cielesności stają się „wartości witalne", zarówno pozytywne jak negatywne, rozciągające się na linii: żywotność – obumieranie, słabość – siła, zawsze jednak w perspektywie „innego".

Tak więc odnajduję moje ciało jako ciało „obok innego", „razem z innym", „przeciw innemu". Ciało ma „naturę" d i a – l o g i c z n ą. Dzięki

ciału człowiek nie tylko całkiem po prostu komunikuje się z innym człowiekiem, ale również uczestniczy w jego dramacie. I inny uczestniczy w jego dramacie.

Który z trzech wymienionych horyzontów cielesności jest najbardziej podstawowy? Czy bycie „ciała z ciałem"? Czy bycie „ciała przeciw ciału"? Czy „bycie ciała dla ciała"?

Rozważmy przypadek wstydu. Wstyd jest emocją, w której w szczególny sposób odsłania się inny w swej relacji do mnie. Wstyd łączy i dzieli. Wstyd jest drogowskazem, który prowadzi do metafizycznej głębi człowieka.

• Wstyd jako obrona

Fenomen wstydu przyciągał uwagę Maxa Schelera i Jean–Paul Sartre'a. Sartre ukazał negatywną stronę przeżycia wstydu: wstyd jest formą obrony człowieka przed agresją innego. Scheler zwrócił uwagę na jego stronę pozytywną: nie przekreślając wymiaru obrony, wstyd jest przejawem aksjologicznej świadomości zawstydzonego.

Rozważmy najpierw „negatywną" stronę cielesności. Idziemy tropem Sartre'a.

Sartre opisuje konkretną sytuację. Jestem sam w zamkniętym pomieszczeniu. Dwoje drzwi, w przynajmniej jednych – dziurka od klucza. Ktoś kryje się za drzwiami. Pochylam się i podglądam: co robi? W pewnym momencie przez drugie drzwi wchodzi do pokoju ktoś trzeci i przyłapuje mnie na podglądaniu. Cały oblewam się wstydem. Poprzez ten wstyd uzyskuję smutną wiedzę: to nie pies, to nie kot, to nie zwierzę weszło do pokoju, to wszedł „inny" – człowiek, który ma teraz „satysfakcję". Moje ciało mnie zdradza. Chętnie pozbyłbym się ciała.

Wedle Sartre'a, inny – człowiek, Bóg – patrzy, aby zawstydzać. Nasza cywilizacja jest cywilizacją „podglądaczy". Nie widzimy siebie „jako takich", widzimy w sobie to, co poniża. Inny jest tym, przed którym wciąż musimy się kryć.

Jean–Paul Sartre pisze:

> Szok napotkania drugiego [cudzego?] jest pustym ukazaniem mi się istnienia mojego ciała, od zewnątrz, jako bytu–w–sobie dla innego. I tak moje własne ciało nie powierza mi się już całkiem zwyczajnie jako czyste i proste przeżycie: samo to przeżycie bowiem, w i poprzez przygodny jak i absolutny fakt istnienia drugiego, przedłuża się na zewnątrz w wymykający mi się wymiar ucieczki. Głębia bytu mojego ciała dla mnie to bezustanna zewnętrzność mojej najbardziej intymnej wewnętrzności.

Sartre używa charakterystycznej formuły: „faktyczna konieczność" (*nécessité du fait*). Fakt napotkania innego jest faktem „przygodnym"; nie wynika on z mojej ani z jego istoty, tak jak na przykład z pojęcia barwy wynika pojęcie przestrzeni. Niemniej nie można sobie wyobrazić sytuacji, by człowiek przeżył życie bez spotkania. Konieczność napotkania innego

nie jest koniecznością istoty, lecz jest koniecznością faktu. „Faktyczna konieczność" jest paradoksalnie „konieczną przypadkowością".

Spojrzenie „innego" dzieli moją cielesność na połowy: cielesność dla mnie i cielesność dla „innego". Kim jest ten „inny"? Francuskie „*l'autrui*" jest dwuznaczne, znaczy przede wszystkim „bliźni", ale w tym „bliźnim" pobrzmiewa element znaczeniowy „cudzy". W całym kontekście filozofii Sartre'a to „cudzy" brzmi mocniej niż „bliźni". Tak więc „inny" – to nie „mój", to „ktoś cudzy". Gdy ktoś „cudzy" mnie podgląda, wtedy to, co było „moje", staje się „nie moje" – „cudze". Jakby ktoś okradał mnie ze mnie. Wtedy wszystko, co we mnie jest „moje", ucieka od zawstydzającego mnie spojrzenia. Nie mogę oddać w cudze ręce tego, co moje. Nawet jeśli tym, co moje, jest „podglądanie" innego. Mojego podglądania też – raczej tym bardziej – nie mogę pokazać podglądaczowi.

Czytamy dalej:

> Ciało moje zostało naznaczone jako wyobcowane. Doświadczenie mego wyobcowania dokonuje się w i przez afektywne struktury jako nieśmiałość. „Czuć się zaczerwienionym", „czuć się spoconym", *etc.*, oto mniej właściwe określenia, jakich używa człowiek nieśmiały, aby wyjaśnić swój stan: daje w ten sposób do zrozumienia, że ma żywą i stałą świadomość swojego ciała jako czegoś, co nie jest już dla niego, lecz dla innego... Mówi się często, że człowiek nieśmiały jest „zakłopotany swym ciałem". Prawdę rzekłszy, wyrażenie to nie jest właściwe: nie jestem zakłopotany takim ciałem, jakim istnieję. Jestem zakłopotany moim ciałem – takim, jakie istnieje dla drugiego.

Natura tego zakłopotania – wyjaśnia dalej Sartre – jest szczególna: zawstydzające jest to, że moje „ciało dla drugiego" wciąż mi się wymyka, wciąż pozostaje nieuchwytne, wciąż pogłębia napięcie między tym, co intymne, a tym, co odsłonięte. „Oto dlaczego cały wysiłek nieśmiałego, który poznał próżność usiłowań [zapanowania nad ciałem], zmierza do pozbycia się ciała-dla-drugiego. Gdy pragnie »nie mieć już ciała«, być »niewidzialnym«, nie chodzi mu o unicestwienie ciała-dla-siebie, lecz jedynie o unicestwienie owego nie dającego się ogarnąć do końca wymiaru ciała – »wyobcowanego«."

Sartre wskazuje na groźbę „uprzedmiotowienia" ciała. Ciało na mocy samej swej zewnętrzności wchodzi w obszar zajmowany przez inne ciała. Staje się przedmiotem wśród przedmiotów. Pozbawione zostało swej „drugiej strony". „Nieśmiałość" – wstyd, strach i lęk – to emocjonalna odpowiedź na „uprzedmiotowienie". Sartre powiada: „nieśmiały" chciałby się pozbyć swego „ciała dla drugiego". Chce, aby jego ciało było wyłącznie „dla niego", jak wyłącznie „dla niego" są uczucia, pragnienia, marzenia.

Uprzedmiotowienie jest w pierwszym rzędzie zabiegiem poznawczym. Oznacza ono narzucenie na ciało struktury „przedmiotu", za pomocą której normalną rzeczy koleją rozsądek porządkuje doświadczenia „sceny dramatu". Na czym polega konflikt „uprzedmiotowienia"? Polega on na tym, że wystawione na widok publiczny ciało zostaje sprowadzone do czysto przedmiotowych układów „czegoś-do-czegoś-ze-względu-na-coś".

Ciało zamiast być polem ekspresji innego jest środkiem do celu określonego przez interes rzeczy.

Na podobne zjawiska ucieczki człowieka od innego i rysującej się groźby uprzedmiotowienia wskazywał Antoni Kępiński w pracy *Poznanie chorego*:

> Od swego dzieciństwa człowiek zarówno jako jednostka, jak i społeczeństwo broni się przed silnymi spięciami emocjonalnymi związanymi ze „spotkaniem" drugiego człowieka. Broni się za pomocą odpowiednich form i reguł życia społecznego, masek, które należy nakładać. Analogicznie kontakt człowieka z bóstwem łagodzony jest warstwą izolacyjną rytuałów i liturgii.
>
> Można by powiedzieć, że w miarę rozwoju zarówno jednostki, jak i społeczeństw ta warstwa izolacyjna w stosunkach międzyludzkich staje się coraz grubsza i w końcu doprowadza do tego, że nie można się przez nią przebić do prawdziwego stanu psychicznego. Odczytanie stanów psychicznych bohaterów homeryckich czy dziecka jest łatwiejsze niż człowieka dorosłego współczesnej cywilizacji. Jednocześnie w miarę rozwoju indywidualnego i rozwoju cywilizacji maleje też sama zdolność odczytywania cudzych stanów psychicznych. W codziennych kontaktach międzyludzkich maska jest często ważniejsza niż prawdziwe oblicze i przez to tępieje zdolność wczucia się w drugiego człowieka.

Nie jest moim zadaniem ocena całej filozofii cielesności Jean–Paul Sartre'a. Jest on przede wszystkim cennym świadkiem ucieczki ciała w głąb siebie, zamknięcia przed innym, uniku, zawstydzenia. Ciało przybiera tutaj charakter „wcielonej odmowy": ciało odmawia siebie „obcemu", „cudzemu". Inny jest nieuleczalnie „nie mój". A z drugiej strony jest tym, kto chce mnie wyśmiać, poniżyć, oskarżyć.

Niewątpliwym osiągnięciem analizy Sartre'a jest pogłębienie fenomenologii wstydu. Wstyd dzieli i wstyd łączy. W świecie, w którym nie istnieją inni – świecie solipsyzmu – nie ma możliwości wstydu. Wstyd przejawia rozbudowaną intencjonalność: jest wstydem kogoś, przed kimś (wobec kogoś), z jakiegoś powodu. Najważniejsza jest relacja „do kogoś". Wstydzę się ciebie, wstydzę się przed tobą. Mniejsza o to, z jakiego powodu się wstydzę. Wstydząc się, uciekam od ciebie. Ale uciekam tak, że niosę cię w sobie. Ty, który mnie zawstydziłeś, jesteś we mnie. Gdy patrzę na siebie, widzę siebie poprzez twoje spojrzenie.

• Konflikty zawstydzonych - Max Scheler

Interesującą analizę dialogicznego wymiaru cielesności daje Max Scheler w pracy *O wstydzie i poczuciu wstydu* (*Schriften aus dem Nachlass*, Band I). Punkt wyjścia analizy jest podobny do punktu wyjścia Sartre'a. Tam „nieśmiałość" i „wstyd" stały się kluczem do zrozumienia sytuacji człowieka w społeczeństwie, tu – u Schelera – wstyd jest kluczem do zrozumienia miejsca człowieka w kosmosie.

Czytamy:

> Jedyne w swoim rodzaju stanowisko i położenie człowieka w wielkiej warstwowej budowie istot tego świata, jego sytuacja między tym, co boskie, a tym, co zwierzęce, w żadnym innym odczuciu nie posiada tak jasnego, tak wyraźnego i bezpośredniego wyrazu jak w odczuwaniu wstydu. Wydaje się już na pierwszy rzut oka, że właściwym jego „miejscem" jest żywy kontakt, jaki znajduje w człowieku duch, to znaczy całokształt wszystkich ponadzwierzęcych aktów: myślenia, naoczności, chcenia, kochania i ich forma bycia »osobowości«, z życiowymi instynktami i życiowymi odczuciami, które różnią się od zwierzęcych samym tylko stopniem. Zwierzę, które dzieli razem z człowiekiem tyle odczuć – strach, lęk, wstręt a nawet zazdrość – nie posiada wedle dotychczasowych obserwacji uczucia wstydu i właściwego mu wyrazu. Bezsensowne byłoby również wyobrażenie sobie jakiejś „zawstydzonej boskości". Dopiero gdy zawężona do człowieka jasna świadomość, która – w przeciwieństwie do całości życiowych instynktów i życiowych potrzeb – wydaje się zupełnie niepotrzebna i wolna od służby życiowym reakcjom na otaczający świat, splótłszy się egzystencjalnie z życiem organizmu, zaczyna rządzić wzlotami tego życia, powstają konieczne warunki dla narodzin świadomości wstydu.

Scheler zwraca najpierw uwagę na „ontologiczne" warunki możliwości wstydu. Wstyd pojawia się u człowieka, ponieważ zajmuje on miejsce pośrodku między Bogiem a zwierzęciem. Ani Bóg, ani zwierzę nie odczuwają wstydu. Wstyd opowiada człowiekowi, że nie jest już zwierzęciem, ale nie jest też jeszcze Bogiem. Wstyd wyraża napięcie między tym, co w człowieku najwyższe, i co w nim najniższe. Człowiek wstydzi się swej zwierzęcości „wobec Boga, który jest w nim".

Tym Innym, wobec kogo człowiek się wstydzi, jest Bóg. Bóg nie jest ponad człowiekiem, jest w człowieku. Ujawnia się jako niewyraźne a jednak bardzo mocne przeżycie „boskości".

Warunki ontologiczne wstydu wiążą się z aksjologicznymi. Wstyd pojawia się tam, gdzie świat jest uporządkowany wedle jakiejś hierarchii wartości. Coś znajduje się „wyżej" i zasługuje na pochwałę, a coś „niżej" i zasługuje na naganę. Nie ma wstydu, gdy wszystko – rzeczy, przedmioty, wydarzenia i zachowania – zajmuje ten sam poziom aksjologiczny. Świadomość wstydu ukazuje nam nas samych jako tych, którzy poruszają się po aksjologicznych pochylniach.

Istotnym elementem wstydu jest „zwrot człowieka ku samemu sobie". Czytamy: „Ten szczególny »zwrot ku sobie samemu«, w którego dynamice zaczyna się wstyd, nie dokonuje się ani wtedy, gdy ma się świadomość siebie jako pewnej ogólności, ani gdy się ma świadomość indywidualności, lecz gdy wyczuwalna intencja innego chwieje się między domniemaniem indywidualizującym a domniemaniem uogólniającym i gdy własna intencja i przeżyta intencja przeciwna tym rozróżnieniom nie są skierowane tak samo lecz przeciwnie." W przypisie znajdujemy przykład: „prostytutka może być zupełnie bezwstydna wobec swego klienta i jednocześnie pełna wstydu i czułości wobec swego ukochanego. W żadnym z tych przypadków nie zachodzi sprzeczność intencji. Klient szuka prostytutki, a nie jednostki,

prostytutka szuka klienta; w innym przypadku obydwoje szukają indywidualności."

Przyjrzyjmy się bliżej zarysowanemu konfliktowi. Czy naprawdę chodzi o konflikt między tym, co indywidualne, a tym, co ogólne? Sartre mówił o uprzedmiotowieniu, Scheler o uogólnieniu. U Sartre'a nieszczęście bierze się z tego, że ktoś inny mi mówi: „jesteś rzeczą". U Schelera z tego, że ktoś mówi: „jesteś taka jak wszystkie inne".

Pozostańmy przy przykładzie Sartre'a. Podglądacz czuje się zawstydzony przez to, że ten, kto go przyłapał na gorącym uczynku, potraktował go po prostu „jako podglądacza", a nie jako niepowtarzalne indywiduum. Tym sposobem doszło do „konfliktu intencji". Podglądacz nie uważa zapewne, że jest podglądaczem, lecz indywiduum, które wymyka się wszelkim uogólnieniom; jeśli nawet patrzy przez dziurkę od klucza, to czyni to inaczej niż wszyscy inni. Ten, kto go przyłapuje na poglądaniu, jest innego zdania, myśli sobie zapewne: „oto podglądacz jak każdy inny".

Tu jednak rodzi się istotna wątpliwość: czy sprowadzenie wstydu do takiego „konfliktu intencji" nie jest nieporozumieniem? Czy wstyd jest rodzajem „nadbudowy" nad sprzecznymi intencjami – jedną, która uogólnia („oto podglądacz"), i drugą, która indywidualizuje („nie! bo choć podglądacz, to przecież inny")?

Scheler robi pewne założenie. Zakłada, że indywiduum jest zawsze i wszędzie „wartością pozytywną", natomiast uogólnienie tej wartości jest „wartością negatywną". Czy jednak tak jest zawsze? Czy nie ma uogólnień pozytywnych? Gdy mówimy, że ktoś jest „dobrym uczniem", podporządkowując jednostkę pod pojęcie ogólne „dobrego ucznia", czy będzie to powodem wstydu?

Scheler próbuje klasyfikować wstyd. Także ta klasyfikacja wstydu opiera się na idei konfliktu między jednostkowością a ogólnością. Scheler wyróżnia: wstyd cielesno-zmysłowy przed samym sobą, cielesno-zmysłowy wstyd przed innym, psychiczno-duchowy wstyd przed sobą i psychiczno-duchowy wstyd przed innym. Mówi także o wstydzie za kogoś innego. We wszystkich konfliktach powtarza się to samo: z jednej strony ogólność, z drugiej jednostkowość. Wstyd jest aktem obronnym jednostkowości przed „upowszechnieniem". Sprawę komentuje jeden z najlepszych znawców myśli Schelera, B. Rutishauser: „Wszystkie dotychczasowe wywody zbiegają się w centralnej tezie o znaczeniu wstydu u Schelera, głoszącej, że poczucie wstydu we wszystkich swych formach daje się rozumieć jako »odczucie obronne jednostki«, jako »indywidualne odczucie samoobrony«. Ostateczną jego funkcją jest zatem obrona jednostki przed uogólnieniem (*Veralgemeinerung*)."[1]

To prawda: wstyd ma znaczenie obronne. Ale czy chodzi o obronę przed każdym uogólnieniem? I czy chodzi o obronę jednostkowości jako jednostkowości? Bardzo wątpliwe. Odpowiedzią na te pytania może być jednak tylko pozytywna analiza wstydu.

[1] B. Rutishauser, *Max Schelers phänomenologie des Fühlens*, Bern–München 1969, s. 110.

Z analiz Schelera można jednak wysnuć jeden wniosek: wstyd jest zarazem odmową i pragnieniem; wstyd odmawia wartości i zarazem obiecuje wartości. Mniejsza o to, czy chodzi o odmowę podporządkowania pod wartości ogólne i pragnienie uznania za wartość niepowtarzalną, wstyd oznacza konflikt. Wskazuje na dramat. Jest to dramat ciała, które odkrywa, że znalazło się wobec innego ciała.

• Ciało wobec ciała

Zarówno Sartre jak Scheler mają rację, wiążąc wstyd z obecnością innego człowieka: wstyd jest dialogiczny. Wprawdzie Scheler dopuszcza również możliwość wstydu wobec siebie samego, ale przy bliższej analizie okazuje się, że „ja sam" – ten, wobec kogo się wstydzę – przybiera pozór „bycia drugim"; tak więc dialogiczny model opisu wstydu został zachowany. Trzeba się również zgodzić z tym, że wstyd ma charakter „reakcji obronnej" przed jakimś zagrożeniem. Jakim zagrożeniem? Nie jest to zagrożenie śmiercią, lecz raczej poniżeniem. Jakim poniżeniem? I jeszcze jedno: wstyd wiąże się z cielesnością, choć do samej cielesności sprowadzić się nie daje. Scheler wskazuje trafnie na ontologiczne warunki wstydu: wstyd przytrafia się istocie, której miejsce znajduje się między zwierzęciem a bóstwem. Nawet jeśli powodem wstydu są sprawy duchowe i intymne, to sam wstyd wyraża się poprzez ciało, jako na przykład „rumieniec" na twarzy czy poszukiwanie kryjówki.

Czy jednak sama obecność innego – jednego innego – już jest wystarczającym warunkiem wstydu? Kogo naprawdę się wstydzę, gdy wstydzę się ciebie? Czy wystarczy przyjąć relację dwojga? Wydaje się, że zarówno Sartre jak Scheler wskazują – przynajmniej pośrednio – że to nie wystarczy. Pojęcie uprzedmiotowienia wskazuje na coś, co zawiera się również w pojęciu upowszechnienia (uogólnienia) – na „upublicznienie" tego, co osobiste, własne, prywatne. Oznacza to, że w relację ja–ty wchodzi – w każdym razie może wejść – „ktoś trzeci". Kto? Inni ludzie, którzy wyśmieją? Bóg, który potępi? Scheler podsuwa wyraźnie: wstydzimy się Boga, który jest w nas.

Wstyd jest zjawiskiem dramatycznym. Wszelki dramat jest „dramatem trojga". Nie wystarczy, że ktoś przyłapał kogoś na gorącym uczynku podglądania, jeśli zza jego pleców nie wyłoni się „ten trzeci", komu będzie można „o wszystkim opowiedzieć". Nie wystarczy konflikt między moją intencjonalnością i twoją intencjonalnością, jeśli nie grozi niebezpieczeństwo „rozpowszechnienia" odkrytej tajemnicy.

Interesująca jest próba klasyfikacji wstydu podjęta przez Schelera. Przedstawiony opis fenomenologiczny tego konfliktu okazuje się jednak opisem obciążonym założeniami. Zakłada on mianowicie platońskie rozróżnienie i przeciwieństwo ducha i ciała: duch niejako z natury „wstydzi się" ciała, które jest i nie jest „jego". Koncentrując uwagę na tym konflikcie, Scheler pozostawia poza opisem rolę, jaką w nim odgrywa inny. Zamiast dramatyzować wstyd, Scheler go indywidualizuje. Scheler zauwa-

ża, że wstyd cielesno-zmysłowy, w którym ujawnia się konflikt „duszy i ciała", jest odpowiedzią na obecność „przeciwnej płci", ale dalej już tego nie rozwija. Z kolei konflikt między „duszą i duchem" jest odpowiedzią na „brak taktu", na „niedyskrecję" innego, ale to także pozostawia bez analizy. Rola innego w genezie wstydu została sprowadzona do minimum.

Człowiek zawstydzony wchodzi w konflikt z innym. Wstyd jest aktem obronnym. Buduje on zasłonę, która ma zatrzymać spojrzenie innego. To prawda, że konflikt zewnętrzny rodzi konflikt wewnętrzny między tym, co we mnie jest dla innych, i tym, co we mnie jest wyłącznie dla mnie. Ale konflikt ten jest możliwy dlatego, że w jego ramach zostaje potwierdzona fundamentalna jedność bytu-samego-w-sobie. Byt-dla-innego przybiera sens bytu-przeciw-innemu. Zarówno „dla" jak „przeciw" pojawia się obszarze „dla siebie", które, uciekając od innego, chce się zamknąć „w-sobie", by być wyłącznie „przez-siebie". Wstyd konstytuuje nową sobość. To nie indywidualność jest stawką tego dramatu, lecz sobość.

Powtórzmy zatem pytanie: czym jest wstyd?

Wstyd jest emocjonalną świadomością bycia-z-innymi. Inny pojawia się jako zagrożenie. Zagrożone jest to, co jest „moje". Inny wkracza w obszar, który nie jest jego obszarem. Stając się właścicielem tego, co nie jest jego własnością, inny poniża mnie. Niszczy moje poczucie godności. Jestem wobec niego bezbronny. Wstyd jest początkiem łańcucha poniżeń. Ostatnim jego ogniwem jest doświadczenie egzystencjalnej bezpodstawności: istnieniu mojemu „brak egzystencjalnej podstawy". Cóż może mnie usprawiedliwić? Zawstydzeni Adam i Ewa pragną się ukryć, zasłonić, przybrać jakąś maskę. Pierwszym odruchem zawstydzonego jest: unicestwić tego, kto go złapał na gorącym uczynku. Ale na próżno! Co się stało, stało się. Zawstydzeni „nie mają nic na swą obronę".

Lęk, odwaga, świadomość braku podstawy – wszystko to sprawia, że doświadczenie – przeżywanie – wstydu musi być umieszczone na głębszej płaszczyźnie niż płaszczyzna poznania. Nie o to tylko tu chodzi, że coś, co pozostawało w ukryciu, zostało rozpoznane. Gdyby tak było, należałoby się cieszyć, że do wielu „prawd" o człowieku została dołączona jeszcze jedna. Istotą sprawy jest to, *co* uległo „upowszechnieniu". Mówi się: naruszona została „sfera prywatności". Co znaczą te słowa? Co to jest „sfera prywatności"?

Powiedzmy najpierw to, co zasadnicze: wstyd jest swoistym sposobem doświadczania „siebie" jako „siebie". Nawet ten, kto wstydzi się odstających uszu, wstydzi „się": moment refleksyjny idzie głębiej, aż do wnętrza osoby, która czuje bolesne dotknięcie innego. Wstyd dyktuje człowiekowi, że „trzeba wszystko zrobić", by „się zasłonić" i pokazać siebie od innej strony.

Zachodzi istotna różnica między wstydem a lękiem. Wprawdzie każdy wstyd zawiera domieszkę lęku, ale nie każdy lęk musi zawierać domieszkę wstydu. Sartre'owski przykład człowieka schwytanego na gorącym uczynku podglądania jest bardziej przykładem na lęk niż na wstyd. Przykład prostytutki, która „nie wstydzi się" klienta, a „wstydzi się" ukochanego,

jest podobny; rozumiem, że prostytutka nie lęka się wyznać klientowi, kim jest, a lęka się powiedzieć o tym ukochanemu. Lęk podglądacza i lęk prostytutki jest lękiem przed ujawnieniem tego, kim się „naprawdę jest". Człowiek pragnie pokazać się innym od jak najlepszej strony. Gdy „lepsza strona" pryska, budzi się lęk. Lęk ten jest wyrazem upadku. Człowiekowi „zapada się" ziemia pod stopami. „Czuje siebie", ale nie czuje „podstawy".

Ale wstyd jest czymś więcej niż lękiem. Ma on – obok strony negatywnej – również swą stronę pozytywną. Stroną pozytywną wstydu jest świadomość wartości. Wstyd chroni wartości. Skoro chroni, to je zna, czuje je lub przeczuwa. O jakie wartości chodzi? Nie jest prawdą, jakoby wstyd chronił każdą wartość i nie jest prawdą, jakoby ją chronił wyłącznie przed ujawnieniem. Wstydowi chodzi o coś więcej i o coś innego, niż tylko o to, by „nie dać się poznać". Gdyby chodziło tylko o to, wstyd byłby prostą zasłoną tajemnicy. A jest czymś o wiele bardziej „subtelnym".

Jeśli wstyd jest czymś więcej niż obroną przed ujawnieniem tajemnicy, jeśli jest on zarazem doświadczeniem braku podstawy, to trzeba powiedzieć, że musi on mieć swe zakorzenienie w jakimś szczególnym, niepowtarzalnym przeżyciu, które w jakiś zasadniczy sposób może połączyć człowieka z innym człowiekiem – może, ale nie musi. Wstyd dzieli, ponieważ u jego podłoża jest coś, co może łączyć. Wstyd zmusza do przywdziania zasłony, ponieważ u jego podłoża istnieje dążność do odsłonięcia. Wstyd jest lękiem przed okradzeniem człowieka z jakiejś jego własności, ale nie byłoby lęku przed okradzeniem, gdyby nie ukryte pragnienie powierzenia. Wstyd jest integralną częścią logiki powiernictwa.

Dotykamy tu cielesnej dialogiczności: wstyd powstaje na fundamencie pragnienia p o w i e r n i c t w a. Człowiek się wstydzi, ponieważ pragnie powierzyć siebie, siebie – zawierzyć. Zawierzenie i powierzenie stanowią jego egzystencjalny wymiar. Wymiar ten jest obecny już na poziomie ciała. Przejawia się to przede wszystkim w fenomenie płci. Płeć ukazuje, że człowiek – jako mężczyzna i jako kobieta – jest bytem-dla-innego i poprzez-innego, ściślej: dzięki innemu. Zawstydzenie ciałem – czy to jego całością, czy częścią – jest mieszaniną lęku przed powierzeniem i jednoczesnego pragnienia powierzenia. Wstyd jest wyrazem sprzecznych dążeń: nie można nie powierzyć swej płci – a więc w jakimś sensie siebie – i nie można powierzać siebie „byle komu". We wstydzie dochodzi do głosu indywidualna wartość człowieka. Wartość ta nie buduje jednak jego samotności. Stanowi natomiast punkt wyjścia ku wartości innego, któremu „można się powierzyć".

Wstyd oznacza, że człowiek „wystawia siebie" na ryzyko powiernictwa. Wychodzi z siebie. Opuszcza swój dom, swą kryjówkę, wkracza na podwórko drugiego, nie mając pewności, czy nie zostanie „okradziony". Aby unicestwić ten lęk, człowiek wybiera niekiedy stan przeciwny do wstydu, bez-wstyd. Ale bezwstyd nie jest tylko i wyłącznie brakiem wstydu. Jest stanem pozytywnym. Stan ten wyraża przekonanie, że nie ma wartości indywidualnych, albowiem wszystko, co jest w człowieku, jest „dla wszystkich".

Byłoby jednak ogromnym uproszczeniem wiązanie doświadczenia wstydu wyłącznie z doświadczeniem ciała. Nawet jeśli wstyd „zaczyna się na powierzchni", to jego ostrze przenika w głąb, sięgając świadomości osoby. Człowiek, który powierza innemu „coś ze siebie", zawsze powierza siebie. Wstyd towarzyszy zakochanym jak pokarm, który daje się pochłaniać miłości. Miłość absorbuje wstyd. Søren Kierkegaard opisuje w *Dzienniku uwodziciela* moment, w którym zakochani odkrywają swe imiona i „przechodzą na Ty". Od tej chwili ich wzajemne odniesienia będą mieć szczególne znaczenie, bo oto przekroczony został jakiś próg powiernictwa. Czytamy:

> Kordelia! Co za cudowne imię. Siedzę cały czas w domu i wprawiam się w powtarzanie jak papuga, mówię: Kordelia, Kordelia, moja Kordelia, ty moja Kordelio! Nie mogę powstrzymać się od uśmiechu na myśl o tym przyzwyczajeniu, z którym w odpowiedniej chwili wypowiem te słowa. Trzeba zawsze ćwiczyć się uprzednio, wszystko musi być właściwie wykonane. Nie ma w tym nic dziwnego, że poeci zawsze sławią ten moment przejścia na ty, ten cudowny moment, kiedy kochankowie nie mając przesadnej nadziei (przecież wielu nie wychodzi nigdy poza ten krok), lecz uważając tę chwilę za zstąpienie do sadzawki miłości, pogrążenie w niej i wyniknięcie z tego chrztu w postaci dawnych znajomych, chociażby ta dziwność trwała tylko chwilę. Dla młodej dziewczyny chwila ta jest zawsze najpiękniejsza, i żeby należycie wykorzystać ją, trzeba zawsze stanąć wyżej od niej, być nie tylko chrzczonym, ale także kapłanem (*Albo–albo*, t. I, s. 393).

Przytoczony fragment poprzedza następująca formuła: „dziewczyna stawia swej wolności jedyne zadanie: oddanie się, i kiedy odczuwa w tym oddaniu całe swoje szczęście, kiedy prawie żebrze o to oddanie, a jednak pozostaje wolna, to jest dopiero prawdziwa rozkosz...". Pomińmy swoisty dla całego *Dziennika* wymiar ironii, przechodzącej niekiedy w cynizm. Zatrzymajmy uwagę na „przeżyciu dziewczyny". Trzy momenty są istotne: wolność, oddanie się, prośba o przyjęcie. Na tych trzech momentach osadza się wstyd. Wolność oznacza, że dzieje się coś, co dziać się nie musi. Oddanie jest powierzeniem innemu czegoś, co dla innego zostało stworzone. Prośba o przyjęcie jest przekroczeniem bariery wstydu – lęku zmieszanego z nadzieją.

Podstawową dramaturgię wstydu opisują słowa: mieć–dać–być–przyjętym lub odrzuconym. Wstyd jest wyrazem pewnego albo–albo. Albo moje egzystencjalne powiernictwo zostanie przyjęte, albo odrzucone. Człowiek wystawia się na ryzyko. Przekracza jakąś przepaść. Skończyła się jedna podstawa, a nie zaczęła druga.

Powstaje pytanie: co jest szczytowym wyrazem egzystencjalnego powiernictwa na poziomie cielesności? Jaki ruch? Jaki gest?

Odpowiedzi na to pytanie możemy szukać w całej historii sztuki, szczególnie historii malarstwa. W malarstwie ciało powierza się innemu do oglądania. Z tego, co powierza i jak powierza, można wywieść sens dramatu, w jakim ma udział. Ciało piękne i brzydkie, ciało żywe i umarłe,

ciało cierpiące i kwitnące, ciało rozbite na widoki, które nie łączą się w całość. Jest ciało „cielesne" i „bezcielesne", lekkie i ciężkie, powierzające się patrzącemu i uciekające od niego. Szczególnie znacząca wydaje się pod tym względem religijna sztuka baroku. Barok odkrywa ciało w jego cielesności. Barok religijny zmusza to ciało, by stało w obliczu Boga. Dla Boga ciało nie ma tajemnic. Jest nagie. Jeśli czasem potrzebuje zasłony, to tylko ze względu na człowieka, który patrząc, nie rozumie. Co robi ciało w obliczu Boga? Ciało śpiewa. Ciało gra. Ciało przekracza poziom widoku, wkraczając w przestrzeń słuchu. O czym śpiewa ciało w obliczu Boga? Ciało opiewa chwałę Boga i wyraża swą tęsknotę za Nim. W śpiewie ciała wyraża się pragnienie najwyższego powiernictwa.

Czy wychodząc z fenomenologii wstydu można dokonać transcendentalnej dedukcji dramatycznych struktur cielesności? Klucz do tych struktur kryje się w słówku „mieć". Ciało jest przede wszystkim tym, co m a m. Trafnie pisał o tym Gabriel Marcel. Nie jestem moim ciałem, mam ciało. Moje ciało ma znaczenie podwójne: indywidualne i uniwersalne. Ciało jest tym, co najbardziej moje i zarazem najbardziej nie moje. To, co moje, okazuje się dla innego. Ale i na odwrót: to, co jest własnością innego, jest w jakimś sensie moje. Poprzez ciało „wypowiada się" „natura" człowieka. Człowiek jest tym, czym jest, dzięki temu, co ma; w jego ciele jego „mieć" poprzedza jego „być".

Józef Tischner

JÓZEF TISCHNER, ur. 1931. Studiował na Wydziale Filozofii ATK i na Uniwersytecie Jagiellońskim pod kierunkiem Romana Ingardena. W 1963 uzyskał doktorat na podstawie pracy *Ja transcendentalne w filozofii Husserla*. Prowadził badania w Archiwum Husserla w Belgii (Louvain). Habilitował się w 1974 na podstawie rozprawy *Studia z teorii świadomości*. Jest członkiem Polskiej Akademii Nauk, laureatem nagrody Jurzykowskiego. Wykłada filozofię człowieka w PAT (kierownik katedry), a także w Instytucie Filologii Polskiej UJ, Wyższej Szkole Teatralnej i Instytucie Teologicznym XX Misjonarzy; wykładał także w wielu uniwersytetach zagranicznych. Wraz z H. G. Gadamerem i K. Michalskim założył Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu, którego jest także wieloletnim prezesem. Stały uczestnik kollokwiów naukowych w Castel Gandolfo. Wydał m. in. *Świat ludzkiej nadziei, Etyka solidarności, Myślenie według wartości, Polska jest ojczyzną, Filozofia dramatu, Polski młyn, Nieszczęsny dar wolności, Spowiedź rewolucjonisty, Między Panem a Plebanem* (wraz z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim, Kraków 1995).

JACEK SALIJ OP

DWA MODELE FEMINIZMU

Jestem teologiem i nad feminizmem pragnę zastanowić się w ramach mojej dyscypliny, to znaczy pragnę refleksję nad feminizmem uczynić częścią refleksji nad moją wiarą. Powiem tylko na początku, że przez feminizm rozumiem tendencję, ruch, program na rzecz przezwyciężenia dyskryminacji kobiety w społeczeństwie.

1. Sądzę, że historycznie pierwszym tekstem, w którym zauważa się dyskryminację kobiety jako zjawisko społeczne, jest biblijny opis grzechu pierworodnego. Według tego opisu upadek pierworodny sprowadził na kobietę zwłaszcza dwa nieszczęsne skutki: bezsens grzechu potrafi, po pierwsze, dosięgnąć nawet posługi macierzyńskiej i, po wtóre, w miłość i wspólnotę małżeńską potrafi wprowadzić elementy niewolniczej zależności.

Przypatrzmy się nieco bliżej tym bardzo znanym słowom, jakie zostały skierowane do naszej pramatki: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" (Rdz 3, 16). Otóż nie ulega wątpliwości, że o jednym i drugim utrapieniu kobiety tekst ten mówi jako o czymś, czego na początku nie było, co się pojawiło dopiero wskutek grzechu.

Co do pierwszego wspomnianego w tym tekście utrapienia kobiety, dziś mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że trud ciąży i bóle rodzenia są w Starym Testamencie rozumiane przede wszystkim symbolicznie, i to w sensie negatywnym. Pozytywną symbolikę bólów rodzenia znajdziemy dopiero w Ewangelii, mianowicie w owej wypowiedzi Pana Jezusa, zgodnie z którą kobieta, „gdy urodzi dziecię, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat" (J 16, 21). Natomiast w Starym Testamencie bóle rodzenia stanowią symbol: to, co musiało być urodzone w cierpieniach, jest jakoś nieudane i naznaczone bezsensem.[1] Symbol ten

[1] Por. J. Salij, *Biblijny symbol bólu rodzenia*, „W drodze" 1979, nr 7, s. 49–54.

zawierał jednak coś więcej niż obrazową intuicję prawdy, że wszyscy rodzimy się w grzechu pierworodnym. Wyrażał ponadto, że macierzyństwo może być, przynajmniej częściowo, nieudane lub zmarnowane: dziecko może wyrosnąć na złoczyńcę, niewdzięcznika lub człowieka nieszczęśliwego.

Drugą konsekwencją naszego popadnięcia w grzech, która szczególnie dotknęła kobietę, jest zaburzenie jej relacji z mężczyzną, między innymi jej dyskryminacja ze strony mężczyzny: „ku twemu mężowi będziesz kierowała twe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą". W języku współczesnym *Katechizm* Jana Pawła II mówi o tym następująco: „jedność mężczyzny i kobiety została poddana napięciom, ich relacje będą naznaczone [nie uporządkowanym] pożądaniem i chęcią panowania" (nr 400). Zatem dyskryminacja kobiety jest skutkiem i przejawem grzechu i jako taka nie może podobać się Bogu.

Już Ojcowie i doktorzy Kościoła tak właśnie ten tekst odczytywali. Święty Augustyn wyjaśniał, że Biblia mówi tu o takiej zależności od mężczyzny, która płynie bardziej z przymusu niż z miłości, i że w słowach tych należy odczytać potępienie wszelkiej innej – jako również pochodzącej z grzechu – niewolniczej zależności człowieka od człowieka.[2] Święty Tomasz, objaśniając biblijne słowa o podległości kobiety mężczyźnie, rozróżnia dwa rodzaje podległości człowieka człowiekowi: dopiero wskutek grzechu pojawiła się taka podległość, kiedy ktoś jest wykorzystywany przez drugiego, natomiast przed grzechem możliwa była tylko taka podległość, która podwładnemu przynosiła korzyść i dobro.[3]

2. Już ta wstępna analiza biblijna skłania do sformułowania trzech spostrzeżeń i jednego pytania. Po pierwsze: na wszelką dyskryminację, a więc również na dyskryminację kobiety, należy patrzeć jako na skutek i przejaw naszej grzeszności. Zależność jest tutaj, niestety, przyczynowa: im częściej jakaś społeczność oraz poszczególni ludzie odchodzą od Bożych przykazań, zwłaszcza od prawa miłości, tym więcej niesprawiedliwości będzie w niej spotykało jej słabszych członków. Co więcej, niesprawiedliwości zadawane ze społecznym przyzwoleniem zazwyczaj uzyskują jakąś trwałość strukturalną: zakorzeniają się w ludzkich poglądach, obyczajach, a nawet w prawie stanowionym.

Spostrzeżenie drugie: ponieważ dyskryminacja słabszych jest efektem jakiegoś odejścia od prawa Bożego, nikomu nie przynosi ona rzeczywistych korzyści. Tak już jest na naszym Bożym świecie, że krzywda więcej nawet szkody przynosi krzywdzicielowi niż pokrzywdzonemu. Zatem wszędzie tam, gdzie kobiety są rzeczywiście dyskryminowane, przezwyciężenie tej dyskryminacji jest interesem również mężczyzn.

Ale warto ponadto zauważyć, że niesprawiedliwości, do których społeczeństwa się przyzwyczaiły i które uważają za coś normalnego, są czymś

[2] *De Genesi ad litteram*, 11, 37, 50 (PL 34, 450).
[3] *Suma teologiczna*, 1 q.92 a.1 ad 2.

analogicznym do zatwardziałości w grzechu, w jaką może popaść pojedynczy człowiek: stanowią jeden z najskuteczniejszych sposobów wyrzucenia Boga z naszego życia. Krzywda zadawana słabemu jest – obok przelania niewinnej krwi – nazwana w Piśmie Świętym grzechem wołającym o pomstę do nieba (Jk 5, 4; Rdz 4, 10). Otóż owa pomsta nieba być może na tym przede wszystkim polega, że Bóg zakrywa swoje oblicze przed zabójcami i krzywdzicielami, tak że przestają oni zauważać nawet Jego istnienie.

Jeśli rzeczywiście jest tak – jeśli odejście od prawa Bożego i zapomnienie o Bogu stanowią przyczynowo-skutkowe sprzężenie, pobudzające do deptania ludzkiej godności oraz do budowania różnych niesprawiedliwych struktur – to trzeba postawić sobie następujące pytanie: czy nie istnieją, przynajmniej teoretycznie, takie metody walki z dyskryminacją kobiety, które jeszcze tę dyskryminację pogłębiają? Mówiąc inaczej, pytam, czy nie istnieją takie rodzaje feminizmu, które przypominają wymyślone w XX wieku (dzięki rozwojowi chemii) dziwne sposoby oczyszczania z brudu, gdzie środki czyszczące znacznie bardziej zatruwają środowisko niż usuwany przez nie brud.

My, ludzie żyjący w tej części Europy, gdzie dokonano największego w dziejach eksperymentu fałszywego wyzwolenia społecznego, mamy szczególny moralny obowiązek bycia podejrzliwymi wobec różnych kolejnych programów wyzwolenia człowieka, w tym również wobec różnych haseł i programów wyzwolenia kobiety. Bo niestety, trzeba przyznać rację watykańskiej *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* z roku 1984, gdy przestrzega, że „dążenie do sprawiedliwości często bywa opanowywane przez ideologie, które ukrywają lub fałszują jego sens, proponując walce o wyzwolenie cele sprzeczne z prawdziwym celem życia ludzkiego i typy działania (...) sprzeczne z etyką domagającą się poszanowania dla osób" (nr II, 3).

3. Popularny jest dziś taki model feminizmu, który wydaje się zwyczajną kontynuacją ideologii marksistowskiej, a feministyczny kształt tego nowego marksizmu wydaje się nowym, bardziej atrakcyjnym strojem, narzuconym pośpiesznie na stare, skompromitowane idee. Dlatego – zanim podejmę krytykę tego nowego feminizmu – spróbuję nazwać po imieniu podstawowe oszustwo, jakim przeniknięty był marksistowski program wyzwolenia społecznego. Bo to nieprawda – jak to w czasach komunistycznych usiłowali wierzyć niektórzy naiwni – że marksizm głosił piękne idee, tylko że ludziom nie udało się ich zrealizować. Główne idee marksizmu były wrogie człowiekowi i z konieczności rodziły ludzką krzywdę.

Podstawowym dokonanym w marksizmie aktem wrogości wobec człowieka było odrzucenie Boga. Odrzucając Boga, człowieka rozumiał marksizm materialistycznie. Człowiek – zdaniem marksistów – jest jedynie wytworem ewolucji biologicznej, a jego duchowość nie ma w sobie nic ponadmaterialnego i jest wyłącznie przejawem materii. Konsekwentnie, i moralność nie zakłada żadnego wcześniejszego od nas prawa moralnego,

jest wytworem działania praw ekonomicznych i społecznych i jako taka może być przedmiotem naszej manipulacji, na przykład w walce z wrogami proletariatu. Mając materialistyczną wizję człowieka, marksizm nie uznawał godności osoby ludzkiej, jej niepowtarzalności ani wezwania do życia wiecznego. Z całą otwartością głosił prymat kolektywu przed jednostką ludzką i struktur społecznych przed moralnością. Dlatego z wielką łatwością godził się na zadawanie krzywdy poszczególnym ludziom, jeśli tylko służyło to dobru rewolucji lub budowie socjalizmu, a walka klas stanowiła oficjalną część ideologii marksistowskiej.

Zobaczmy teraz, jakie odzwierciedlenie znajdują te głęboko nieludzkie idee marksizmu w niektórych hasłach oraz ideach feministycznych. Lepsze uświadomienie sobie manowców, na jakie niekiedy schodzi myśl feministyczna, z pewnością pomoże nam w budowaniu feminizmu autentycznego, który potrafi bardziej szczęśliwie angażować się na rzecz wyzwolenia i pełnego równouprawnienia kobiety we współczesnym społeczeństwie.

Otóż pojawia się we współczesnym myśleniu feministycznym analogiczna bezbożność, jaka przenikała marksizm. Rzecz jasna, nie jest ona prymitywnym materializmem, bo ta forma bezbożności przestała już być modna. Zazwyczaj przybiera ona formę panteizmu, podlanego niekiedy ostrą agresją antychrześcijańską i czarującego ludzi – podobnie jak to czynił marksizm – mirażami rychłego nastania szczęściodajnej utopii. „Ruchowi Wyzwolenia Kobiet – cytuję jedno z niezliczonych świadectw tego typu – odpowiada przebudzenie Bogini. Jest to ruch wydostawania się z podświadomości, wydobywania się na świat. Bogini otwiera oczy i strząsa z siebie Wiek Ciemności, tak jak otrząsa się ze stuletnich snów. Wkrótce wyjdzie na światło, a jej jasność opromieni całą ludzkość. Gdy się to stanie, kiedy kobiety przebudzą się ze snu i potężna energia ich orgazmu wydostanie się na wolność, wtedy rozpocznie się Nowy Wiek, Wiek Prawdy. Dla samych kobiet różnica będzie równie doniosła jak różnica między nocą a dniem."[4]

Odrzucenie Boga prawdziwego uniemożliwia zauważenie w człowieku transcendentnego wobec materii pierwiastka duchowego, innymi słowy, uniemożliwia zauważenie człowieka jako osoby. Toteż podobnie jak niegdyś marksizm, tak obecnie wrogie chrześcijaństwu nurty feminizmu całe źródło zniewolenia i dyskryminacji, z którymi walczą, widzą w utrwalonych poprzez wieki niesprawiedliwych strukturach. Stąd naiwna nadzieja, że wystarczy zdemaskować, a następnie zniszczyć nasze patriarchalne

[4] Ch. i C. Muir, *Tantra – sztuka świadomego kochania*, Wydawnictwo Pusty Obłok 1991, s. 55. Wsłuchując się w tego rodzaju wypowiedzi, nie sposób nie zastanowić się nad tym, o co ostatecznie chodzi tym kierunkom teologii feministycznej, które dążą do przezwyciężenia obrazu Boga jako Ojca na rzecz obrazu Matki. Jak wiadomo, nawet Pismo Święte przypisuje niekiedy Bogu cechy macierzyńskie – m. in. pisze o tym Jan Paweł II w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, 8 – nie ulega jednak wątpliwości, że Bóg objawia się nam przede wszystkim jako Ojciec. Otóż zasadne wydaje się następujące pytanie: czy próby przezwyciężenia biblijnego obrazu Boga jako Ojca – próby charakteryzujące się nonszalancją zarówno wobec tekstu biblijnego, jak całej tradycji chrześcijańskiej – nie mają na celu zastąpienia Boga prawdziwego, Stwórcy absolutnie transcendentnego wobec swoich stworzeń, jakąś panteistyczną Matką?

nawyki myślowe, obyczaje, tradycje, instytucje itp. oraz wprowadzić w ich miejsce nowe struktury, nasycone właściwym stosunkiem do kobiety, aby osiągnąć pożądane wyzwolenie kobiety.

Komuś nie postrzegającemu człowieka jako osoby trudno zrozumieć, że dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość płyną przede wszystkim z ludzkiego serca, a dopiero następnie z takich czy innych struktur – toteż żadne reformy struktur nie osiągną swojego celu, jeżeli nie będzie im towarzyszyć przemiana serc.

Nie znaczy to, że wolno nam lekceważyć reformę struktur. Osobiście podpisuję się bez zastrzeżeń pod stanowiskiem, jakie Kongregacja Nauki Wiary zajęła w wydanej w roku 1986 *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (nr 75). Kościół

> sądzi, że trzeba najpierw odwołać się do możliwości duchowych i moralnych osoby i do potrzeby stałego nawrócenia wewnętrznego, jeśli się pragnie doprowadzić do zmian ekonomicznych i społecznych, które byłyby rzeczywiście na służbie człowieka. Prymat przyznawany strukturom i organizacji technicznej przed osobą i wymogami jej godności jest wyrazem antropologii materialistycznej, sprzecznej z budowaniem sprawiedliwego porządku społecznego. Jednak uznany priorytet wolności i nawrócenia serca bynajmniej nie eliminuje konieczności zmiany struktur niesprawiedliwych. Jest więc rzeczą w pełni prawomocną, by ci, którzy cierpią ucisk (...) działali poprzez środki moralnie dozwolone, by utworzyć struktury i instytucje, w których ich prawa byłyby prawdziwie poszanowane. W każdym razie pozostaje faktem, że same struktury powołane dla dobra osób nie są zdolne go stworzyć i zabezpieczyć. (...) Prawość obyczajów jest warunkiem zdrowia społecznego. Trzeba więc działać równocześnie na rzecz nawrócenia serc i ulepszenia struktur, gdyż grzech będący początkiem sytuacji niesprawiedliwych, w znaczeniu właściwym i pierwszym, jest aktem dobrowolnym, mającym swe źródło w wolności osoby.

„Nowy człowiek", którego kształtuje negacja Boga i materialistyczna antropologia, nie odczuwa potrzeby przemiany serca, bo sam czuje się bezgrzeszny. To tutaj leży odpowiedź na pytanie, dlaczego wyznawanie zarówno marksizmu, jak pewnych form feminizmu łączy się nierozerwalnie z nienawiścią do jakichś ludzi, w marksizmie – do wrogów klasowych, w bezbożnych nurtach feminizmu – do mężczyzn, a ściślej do „szowinistycznych męskich świń", oraz do agentek świata męskiego wśród kobiet, czyli do tych kobiet, które nie podzielają poglądów agresywnego feminizmu.

Logika pojawiania się tej nienawiści jest mniej więcej następująca: „My jesteśmy begrzeszni i to rozumie się samo przez się. Zarazem dotyka nas wiele zła i niesprawiedliwości. To zło płynie ze złych struktur, ale w trwaniu tych struktur zainteresowani są określeni ludzie, nasi wrogowie. Tych ludzi trzeba nienawidzieć, bo to oni są odpowiedzialni za zło, jakie cierpimy." Powszechnie wiadomo, że walka płci stanowi fundamentalną ideę niektórych nurtów feministycznych i spełnia podobną funkcję jak w tradycyjnym marksizmie walka klas.

Z materialistycznej antropologii płynie nieludzkie rozumienie nawet

samego siebie. Kiedy na przykład myślące kategoriami marksistowskimi feministki mówią pozytywnie o macierzyństwie, widzą je przede wszystkim jako niezmiernie ważny wymiar zrealizowania samej siebie jako kobiety. Przy takim podejściu do macierzyństwa – gdzie najważniejsza jestem ja, mająca się realizować, a nie dziecko, któremu przekazuję dar życia – prawo do aborcji jest czymś najoczywistszym. Bo cóż z tego, że dziecko już żyje w moim łonie, jeśli w tej chwili jest ono zupełnie niepotrzebne do mojego realizowania się jako kobiety?

Zwolennicy postmarksistowskiego feminizmu, podobnie jak niegdyś marksiści, są gruntownie zaślepieni na empiryczne dowody, że ich program wyzwolenia – oparty na założeniu, że moralnością nie musimy się przejmować, bo możemy sobie sami ustanawiać zasady moralne – przypomina owo wyzwolenie opisane w Ewangelii, kiedy po wypędzeniu jednego złego ducha opanowało nieszczęśnika siedem jeszcze gorszych duchów. Feministyczni promotorzy moralnego permisywizmu jakby nie byli świadomi tego, że popularność antykoncepcji oznacza przedmiotowe traktowanie kobiety. Zwolenniczki większego jeszcze zliberalizowania prawa rozwodowego jakby nie zdawały sobie sprawy z tego, że głównymi ofiarami rozwodów są dzieci, a zaraz po nich – kobiety. Natomiast feministki walczące o prawo do aborcji albo nic nie wiedzą o tych mękach kobiecych, które psychiatrzy i psychologowie nazywają syndromem postaborcyjnym, albo niefrasobliwie bagatelizują to zjawisko jako pozostałość „epoki patriarchalnej".

Na koniec tego fragmentu rozważań uwaga kto wie czy nie najważniejsza: odrzucając programy budowania życia społecznego bez Boga, nie odważajmy się jednak potępiać tych, którzy takie programy głoszą. Powiedzieliśmy wyżej, że przyzwyczajenie się do niesprawiedliwości jest jednym z najskuteczniejszych sposobów wyrzucenia Boga z naszego życia. Zatem jest możliwe, że niektórzy promotorzy społeczeństwa bez Boga zaczęli działać w sytuacji, kiedy społeczeństwo – częściowo może nawet z naszej winy – było już w znacznej mierze na Boga zamknięte.

4. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II wzywa kobiety do budowania nowego feminizmu: „W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami »nowego feminizmu«, który nie ulega pokusie naśladowania modeli »maskulinizmu«, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwyciężania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku" (nr 99).

Podstawą tego nowego, autentycznego feminizmu musi być świadomość płynącej z Boga godności osoby ludzkiej. Godność osobowa jest czymś pierwotnym, niezależnym od czyjejkolwiek aprobaty lub negacji, a przysługuje ona bez wyjątku wszystkim istotom ludzkim – bez względu na wiek, płeć, stan zdrowia czy poziom świadomości, bez względu na rasę, narodowość, poglądy i wszelkie inne ludzkie odmienności i przynależności.

Istotną odpowiedź na pytanie, skąd płynie i na czym polega godność osoby ludzkiej, można znaleźć w *Katechizmie* Jana Pawła II: „Osoba ludzka, obdarzona duchową i nieśmiertelną duszą, jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego. Od chwili poczęcia jest ona przeznaczona do szczęścia wiecznego" (nr 1703). Tenże *Katechizm* z całą jasnością przypomina, że to sam Stwórca chce, ażeby mężczyzna i kobieta byli sobie równi jako osoby ludzkie, a zarazem ażeby swoje człowieczeństwo realizowali w sposób odmienny, po męsku i po kobiecemu, i w ten sposób wnosili swój komplementarny wkład w budowane przez siebie ludzkie wspólnoty, przede wszystkim we własną rodzinę.[5]

Intuicję takiego właśnie feminizmu, pełnego szacunku dla kobiety (posuwającego się aż do twierdzenia, że kobieta jest „istnością n a t u r a l n i e – w y ż s z ą od mężczyzny"), zarazem podkreślającego jej komplementarną odmienność, przedstawił Cyprian Norwid w napisanym w roku 1882 tekście zatytułowanym *Emancypacja kobiet*. Twierdzi tam między innymi, że „wszystko, cokolwiek społecznie lub historycznie pełni mężczyzna, i kobieta pełnić to może na tej samej wyżynie, ale p o k o b i e c e m u... Jakoż dowody ku temu historyczne są arcymocne i obfite. Kobieta może być naczelnym wodzem i zwycięzcą, ale nie inaczej, lecz jak Joanna d'Arc, czyli tak niesłychanie p o – d z i e w i c z e m u, iż wiele niewiast mniej po niewieściemu w salonie znajduje się niźli ona na placu boju i w szturmach!"[6]

Spostrzeżenie Norwida spontanicznie przywodzi mi na myśl Matkę Teresę z Kalkuty, która bezdyskusyjnie należy do największych przywódców współczesnego chrześcijaństwa, a zarazem to swoje przywództwo spełnia tak niesłychanie po kobiecemu. W średniowieczu aż roiło się od kobiet, które były na swój sposób, po kobiecemu, autentycznymi przywódczyniami Kościoła. Niezwykle ciekawe rzeczy pisze na ten temat, w książce *Kobieta w czasach katedr*, znana francuska mediewistka, Régine Pernoud, autorka tezy, że dyskryminacja kobiet w Europie zaczęła się dopiero w okresie renesansu, a swój szczyt osiągnęła w Kodeksie Napoleona.[7]

Ale zadaniem przyszłego feminizmu jest nie tylko wypracowanie mądrej alternatywy dla roszczeń prowadzących do maskulinizacji kobiety i nie tylko praca nad zastąpieniem walki płci wzajemnym pojednaniem i wspólnotą mężczyzn i kobiet. Nowy feminizm musi podjąć walkę z tą dyskryminacją i krzywdą kobiety, która w naszych czasach urosła do potężnych rozmiarów w wyniku upowszechnienia się rozwodów, rozwiązłości seksualnej, antykoncepcji i aborcji.

Wielkim jednak zadaniem nowego feminizmu pozostaje przypatrywanie się naszym nawykom i obyczajom, zarówno społecznym jak rodzinnym, w świetle zasad miłości i sprawiedliwości. To, o co mi chodzi,

[5] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994, numery 369–373.
[6] C. Norwid, *Dzieła wszystkie*, PIW 1971, t. 6, s. 654.
[7] R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, PIW 1990. Na marginesie tej książki napisałem esej *Korzenie feminizmu* (J. Salij, *Wiara na co dzień*, Wydawnictwo W drodze 1991, s. 147–149).

najlepiej odda żartobliwe, ale w sumie, niestety, bardzo prawdziwe ogłoszenie matrymonialne: „Poszukuje się gospodyni domowej do pracy przez 15–17 godzin dziennie, także w niedziele i święta. Nie gwarantuje się odpoczynku nocnego. Powinna umieć gotować, szyć i wykonywać wszystkie inne prace domowe oraz posiadać znajomość księgowości, podstawowe wiadomości z zakresu opieki medycznej, opieki nad dziećmi oraz utrzymania ogrodu. Powinna być zdrowa, mieć dobry charakter, samodzielna, łagodna i pracowita. Nie ma co liczyć na pensję ani na urlop."[8]

Otóż dopóki takie ogłoszenia nie będą odczuwane jako kompletnie surrealistyczne, dopóty ruch feministyczny jest naszym społeczeństwom potrzebny. Byleby był to feminizm autentyczny, feminizm wrażliwy również na dobro dziecka (począwszy od wrażliwości na samo jego życie) i nie zainteresowany antagonizowaniem płci, krótko mówiąc, byleby to był feminizm nastawiony całościowo na dobro kobiety.

Jacek Salij OP

JACEK SALIJ OP, ur. 1942, prof. dr hab., wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej. Wydał m. in. *Królestwo Boże w was jest* (1980), *Szukającym drogi* (1982), *Rozpacz pokonana* (1983), *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1985), *Pytania nieobojętne* (1986), opracował antologię *Miłujcie nieprzyjacioły Wasze. Miłość nieprzyjaciół w Polsce* (1983), tłumaczył *Legendy Dominikańskie* (1982) i św. Tomasza z Akwinu (*Ewangelia Ojców Kościoła*, 1982, *Dzieła wybrane*, 1984, *Wykład Listu do Rzymian*, 1987). Ogłosił szereg artykułów w czasopismach teologicznych, a także w „Więzi", „W drodze", „Znaku" i „Tygodniku Powszechnym".

[8] „Horyzonty wiary" 1990, nr 4, s. 53.

JOANNA PETRY MROCZKOWSKA

„NOWY FEMINIZM" AMERYKAŃSKI

Parę lat temu na jednym z nowojorskich uniwersytetów amerykańskie feministki nowej generacji zorganizowały konferencję z udziałem rosyjskich kobiet pióra pod tytułem „*Głasnost* w literaturze kobiecej dwóch kultur – ZSRR/Rosja i USA". Gdy jedna z Rosjanek, wypowiadając się jako krytyk literacki, uzasadniała konieczność odrzucenia dotychczasowych kanonów, amerykańskie feministki przyklaskiwały, dopóki nie zorientowały się, że chodzi w istocie o oficjalny program narzucony przez partię komunistyczną. Większość rosyjskich autorek chciała wrócić do tradycyjnych kanonów klasycznej literatury, które amerykańskie feministki uważają za „maskulinistyczne" i wymagające odrzucenia. Z ich punktu widzenia Rosjanki wypowiadały jeszcze inne herezje: „Jest tylko dobra i zła literatura, a nie literatura męska czy kobieca." Jedna ze znanych moskiewskich poetek mówiła dalej o tym, jak socjalizm niszczył kobiecość, jak walczył z tradycją literatury rosyjskiej, z jej zafascynowaniem duchowością i sprawami natury moralnej, jak rozprawiał się z chrześcijańską tradycją, bez której rosyjska literatura jest nie do pomyślenia. Zakończyła cytując niepokojące statystyki dotyczące przestępczości w Moskwie i wezwała zebrane kobiety do zrehabilitowania tradycyjnej roli kobiety jako „strażniczki ogniska domowego". Amerykańskim feministkom tego było już za wiele. Jedna określiła to jako poddanie się „moralności białego mężczyzny", druga nazwała takie poglądy „nowym totalitaryzmem".

• Trochę historii

Amerykański ruch kobiecy ma długą tradycję. Ewoluował z upływem czasu, a ponieważ zawsze podejmował sporo mniej lub bardziej kontrowersyjnych kwestii, nie może dziwić fakt, że i dziś nie jest zjawiskiem jednolitym. W zdecydowany sposób wkroczył do historii USA w połowie

XIX wieku. Choć domaganie się prawa do głosowania, posiadania majątku, dostępu do kształcenia itp., czyli walka o równouprawnienie kobiet, nie wydaje się dzisiaj żądaniem wygórowanym czy sprzecznym ze sprawiedliwością społeczną, proces ten trwał dziesiątki lat i wobec sprzeciwów *establishmentu* wymagał od kobiet dużej determinacji. Po definitywnym uzyskaniu prawa do głosowania w 1920 roku okres Wielkiej Depresji, a później II Wojny Światowej i lat powojennych nie sprzyjał rozwojowi feminizmu, co więcej – wydawało się, że ruch spełnił swe funkcje i należy do przeszłości. Gdy równouprawnienie zostało oficjalnie uzyskane, niepokój feministek wzbudzało jednak wdrażanie go do praktyki życia publicznego. Pojawiła się też kontrowersyjna kwestia „równości" płci.

Wraz z dobrobytem i propagandą konsumpcyjną w latach 60. przez Stany przeszła fala kontestacji, z buntem młodzieży pokolenia wyżu demograficznego, zintensyfikowaniem walki o swobody obywatelskie oraz „rewolucją seksualną" włącznie. Wtedy to duży rozgłos uzyskała wydana w 1963 roku książka Betty Friedan *The Feminine Mystique*, w której autorka rozprawiała się z panującym wówczas mitem kobiecości mającej polegać jedynie na tradycyjnej roli żony i matki. Teza ta żywo poruszyła wiele kobiet poszukujących nowych dróg samorealizacji, dla których „zawód – *housewife*" stanowił powód do frustracji.

Egzekwowanie praw kobiet doprowadziło do ich wzrastającego udziału w życiu zawodowym, ale zarazem zdecydowanie osłabiło rodzinę. We wzmagającym poczucie zagrożenia klimacie podziału na dwa antagonistyczne obozy najbardziej pozytywny postulat „klasycznego" feminizmu, który głosi, iż związek między kobietą i mężczyzną powinien zakładać mieszaninę zrozumienia, czułości i satysfakcji seksualnej, okazuje się w większości przypadków nierealny. Żałosne skutki tej „wojny płci" widoczne są w istnej fali rozwodów, jaka ogarnęła Stany Zjednoczone. Od 1960 roku ich liczba bowiem podwoiła się. W 1990 roku zawarto 2,4 miliona ślubów i wystąpiono o 1,2 miliona rozwodów. Średnia długość trwania pierwszego małżeństwa kurczy się dla każdego młodszego rocznika i wynosi tylko 6,3 roku. Prawo rozwodowe nie dyskryminuje już kobiet, ale nie zawsze mają one powody do zadowolenia i feministki muszą przyznać, że prawo to nader często stanowi wyzwolenie mężczyzny od obowiązku utrzymania byłej żony i dzieci. Rozwód często prowadzi do wzrostu dochodu mężczyzny i spadku dochodu kobiety. Amerykański Urząd Ewidencji Ludności podaje, że w 1990 roku tylko połowa z 5 milionów kobiet otrzymywała zasądzone alimenty w pełnym wymiarze.

• Prywatność a dobro wspólnoty

W latach 70., gdy równouprawnienie kobiet w życiu publicznym kraju zadomowiło się już jako fakt dokonany, głównym problemem urastającym do rangi symbolu tracącego popularność feminizmu stała się legalizacja aborcji. Walka o prawo kobiety do „wyboru" i „prywatności" stanowi

jedno z niewielu haseł mogących w sytuacji znacznego zmniejszenia zainteresowania feminizmem zjednać młody narybek dla organizacji kobiecych. Kwestia ta należy dzisiaj do najbardziej kontrowersyjnych emocjonalnych problemów, które nie przestają polaryzować społeczeństwa amerykańskiego. Zwolennicy prawa do aborcji (wśród nich nie brak, jak się można domyślać, mężczyzn zainteresowanych utrzymaniem szacowanego na 500 milionów dolarów przemysłu, który „obsługuje" 1,6 miliona zabiegów rocznie), dopominając się o bezwzględne prawo kobiety do wyboru w kwestiach macierzyństwa, opierają swoją argumentację właśnie o zasadę prawa jednostki. Przeciwnicy aborcji odpowiadają, że chodzi tu o zabijanie.

Obrona aborcji na gruncie prawa do prywatności stanowi manifestację skrajnie indywidualistycznego pojmowania społeczeństwa jako zbioru niezależnych jednostek. Argumentacja taka uznaje zagadnienie prokreacji za indywidualną sprawę kobiety, a przez to kwestionuje w dużej mierze udział mężczyzny i rozmywa jego odpowiedzialność wobec następnego pokolenia. Poza tym mamy tu do czynienia z brakiem konsekwencji: domaganie się traktowania decyzji prokreacyjnych jako ściśle prywatnych nie powinno pociągać za sobą oczekiwań na subsydia państwowe związane z usługami medycznymi czy innymi świadczeniami, o co trwa walka ze strony obrońców zalegalizowanej aborcji. Argument za aborcją jako niezbywalnym prawem kobiety miesza zagadnienia natury płciowej z ekonomicznymi i społecznymi w sposób dość niebezpieczny i – twierdzą jej przeciwnicy – być może katastrofalny dla przyszłości. Z pragmatycznego, utylitarnego punktu widzenia aborcja wydaje się świetnym rozwiązaniem, bowiem duża liczba kobiet usuwających ciążę to niezamężne dziewczęta z najbiedniejszych środowisk. Perspektywy społeczno-ekonomiczne dzieci z tych kręgów są rzeczywiście marne. Postawa taka, jak pisał zmarły niedawno wybitny krytyk społeczny Christopher Lasch, wydaje się zalążkiem „nowej etyki", która przekonanie o świętości życia stara się zastąpić zapewnieniem wysokiej „jakości" życia. Krytykom stanowiska pro-aborcyjnego nie umknął też fakt, że radykalnym feministkom chodzi tu o wyzwolenie kobiety od rozrodczych konsekwencji własnej seksualności. (Temu celowi służą także środki antykoncepcyjne, o których wprowadzenie na rynek – i później udoskonalanie – walczyła zawsze grupa feministek, choć nie bez sprzeciwu płynącego z samych szeregów ruchu kobiecego.) Skrajny odłam feministek nazywa ciążę „skolonizowaniem" ciała kobiecego, płód zaś – pasożytem. Jest to więc, jak widać, sprzeciw wobec natury w sensie biologicznym.

Zagadnienie legalizacji aborcji, które – jak twierdzą feministki – jest *par excellence* problemem ruchu kobiecego, leży bowiem w interesie kobiet, dzieli jednak kobiety na dwa przeciwstawne obozy. Do kobiet odrzucających aborcję amerykańskie feministki oraz kręgi liberalne nie żywią, oględnie mówiąc, większej sympatii i do tej pory zgodnie twierdziły, iż postawa *„pro-life"* wyklucza przynależność do ruchu kobiecego. Tymczasem powstała niedawno organizacja „Feministki w obronie życia"

zadaje kłam takiemu założeniu. Jej członkinie powołują się nawet na wybitną postać amerykańskiego ruchu kobiecego Elizabeth Cady Stanton, która w połowie dziewiętnastego wieku na pierwszym walnym zebraniu konwencji powiedziała: „Kiedy uzmysłowimy sobie, że kobiety traktowane są jak własność, tym bardziej powinnyśmy jako kobiety przeciwstawić się traktowaniu dzieci jako własności, którą można dysponować według własnej woli." Feministki tej kategorii podkreślają prawa do życia dziecka nie narodzonego i w swym programie zakładają „obalenie przemocy czy to w formie aborcji, eutanazji czy kary śmierci" jako sprzeczne z feministycznymi zasadami sprawiedliwości społecznej. Podkreślanie dychotomii między wyborem życia i śmierci nie jest w smak feministkom popierającym aborcję, gdyż nie sposób negować faktu, iż w takiej sytuacji prawo do aborcji jako wyraz skrajnie pojmowanych praw jednostki otwiera drogę usuwaniu wszelkich zależnych, niesprawnych i niewygodnych istot z kręgu rodzinnego.

Kryzys więzi interpersonalnych, małżeństwa i rodziny jest zaczątkiem podupadania idei wspólnoty. W książce *Feminism without Illusions* (1991) Elizabeth Fox–Genovese wykazuje, że feminizm wraz z jego naciskiem na prawa indywidualne uderza w społeczeństwo jako zbiorowość. Dzisiaj indywidualizm, pod sztandarem którego występuje feminizm, grozi tym, iż – gdy na szalach znajdują się po jednej stronie wolność jednostki, po drugiej porządek społeczny – waga przechyli się zdecydowanie na stronę praw jednostki. Nadmierne faworyzowanie indywidualizmu wypacza pojęcie wolności cechującej się odpowiedzialnością osobistą i poczuciem obowiązku społecznego. Źródła niejasności leżą w teorii kontraktu społecznego, według którego prawa jednostkowe wywodzą się z natury bytu, a co za tym idzie, są pierwotne wobec wszelkich form organizacji społecznej. W ostatecznym rozrachunku nowa rzeczywistość charakteryzuje się sprowokowanym przez ruch kobiecy wzrostem kontroli odgórnej nad mężczyznami, ale i kobietami także.

• Nowe działania na froncie „wojny płci"

Obok zalegalizowania aborcji w 1973 roku, obok ekspansji liberalizmu i niegasnącej atrakcyjności liberalizmu Betty Friedan oraz ekspansji indywidualizmu, nowy bodziec feminizmowi dała książka Kate Millett zatytułowana *Sexual Politics* (1970). Książka usiłuje udowodnić tezę, iż cała polityka ma charakter seksualny, bowiem nawet demokracja jest hegemonią mężczyzn. I tu dochodzimy właśnie do źródeł tzw. „Nowego Feminizmu" – klasyczny feminizm równouprawnienia (*equity feminism*) zdetronizowany został przez szczególnie bojowy feminizm żeński (*gender feminism*). Przeprowadza się tu trudne do oddania w języku polskim rozróżnienie na „*sex*" (płeć) i „*gender*" (rodzaj męski lub żeński). O ile cechy płciowe wynikają z biologii, cechy rodzaju są rezultatem uwarunkowań społecznych. Feminizm żeński, który będzie tu nazywany „No-

wym", zakłada sobie wyzwolenie kobiet z wszelkich pozostałych form męskiej dominacji, demaskowanie i tępienie starych i nowych form dyskryminacji kobiet we wszystkich sferach życia publicznego i prywatnego. Tak pojmowane zadanie jest rzeczywiście przedsięwzięciem kolosalnym. „Nowy Feminizm" jest tego świadom i bierze na swoje barki funkcję reformatora świadomości społecznej, a zanim to nastąpi – demaskatora wszelkich wypaczeń i strażnika nowych zdobyczy. Przyjęte przez „Nowe Feministki" twierdzenie, że nauczanie jest formą męskiej indoktrynacji, z którą trzeba raz na zawsze skończyć, pozwala usprawiedliwić specyficzną pedagogikę na studiach feministycznych – na zajęciach w ramach studiów feministycznych pierwszym zadaniem jest wyrobienie w studentkach przekonania, iż są ofiarami oraz wywołanie ich „słusznego gniewu wobec agresorów". Świadomość feministyczna – głoszą „Nowe Feministki" – to świadomość wiktymizacji, bycia ofiarą. Przekonanie o wadze własnej misji dziejowej czyni z nich działaczki niezwykle wymowne i agresywne.

W wydanej niedawno książce *Kto ukradł feminizm* z odpowiedzią w podtytule: *Jak kobiety zdradziły kobiety* (*Who stole Feminism. How Women betrayed Women*, Simon & Schuster, New York 1994) Christina Hoff Sommers przedstawia bogato udokumentowaną krytykę „Nowego Feminizmu". Ze wstępu do tej pracy pochodzi opis konferencji, o której wspomniałam na początku tego artykułu.

• Studia feministyczne

Intelektualne ambicje „Nowego Feminizmu" sprawiają, iż „naturalnym środowiskiem" dlań jest świat akademicki. Swoją rolę w zmianie dotychczasowego pojmowania wszechświata feministki tej frakcji przyrównują do rewolucji kopernikańskiej, a swoje energiczne wysiłki – do szturmu na Bastylię. Szturm przynosi rezultaty. Podczas gdy dwadzieścia lat temu istniało tylko kilkanaście kursów dotyczących wyłącznie kobiecej problematyki, dzisiaj są ich dziesiątki tysięcy. Uzyskały one status dyscypliny akademickiej, choć krytycy twierdzą, że w przeważającej większości przypadków chodzi tu o propagowanie feministycznej ideologii. Studia kobiece uczą, że tradycyjne *curriculum* jest wytworem męskiej chęci dominowania (chodzi tu o białego mężczyznę reprezentującego dekadencką, patriarchalną kulturę zachodnią). Tak jak afrocentryści domagają się „obalenia dominacji europocentrycznej kultury zachodniej" i zastąpienia jej afrykańską, tak „Nowe Feministki", pod sztandarem obecnie odgórnie popieranej wielokulturowości, dążą do sformułowania „kobiecocentrycznej" historii, likwidującej dotychczasową męską perspektywę. „*History*" pojmowana jako „*his story*" (jego dzieje) ma zostać zastąpiona przez „*herstory*" (jej dzieje). W ślad za takimi zabiegami idzie zmiana teologii na tealogię czy zakrawające wręcz na żart przemianowanie seminarium na owularium.

Wychodząc ze skądinąd poprawnej obserwacji, że kobiety były słabo reprezentowane w historii politycznej, Nowe Feministki postanowiły „po-

prawić" historię, przedstawić jej skorygowaną wersję. Zmaskulinizowaną historię wojen, polityki, a także nauki powinien zastąpić nacisk na historię społeczną. Kobiety winny być reprezentowane w 50%, zgodnie z liczebnym udziałem kobiet w światowej populacji, co doprowadza do takich absurdów, jak fakt, że w jednym z podręczników mówi się więcej o kobiecie astronomie, która w XIX wieku odkryła kometę niż o Albercie Einsteinie. Wielka literatura i sztuka również podlega ostrej krytyce, pojęcie geniuszu uważane jest za elitarne i maskulinistyczne. Jakość, kunszt i piękno wydają się nie mieć dla „Nowych Feministek" szczególnego znaczenia. Jak pisze znana feministyczna dysydentka, Camille Paglia, „onieśmielenie i atak czeka na każdego, kto odważyłby się odrzucić partyjną linię w zakresie spraw dotyczących płci i polityki". A przecież „nigdy nie doczekamy się wielkiej sztuki od kobiet, jeśli będą one uczone wyłącznie o drugorzędnych dziełach i zaneguje się samo pojęcie wielkości. Wielkość bowiem nie jest męską sztuczką. Każda ważna cywilizacja określała swą artystyczną tradycję w elitarnych kategoriach doskonałości i mistrzostwa."

W naukach ścisłych „Nowe Feministki" widzą skutki „fallocentrycznej orientacji", polegającej na hołdowaniu logice i racjonalności. Zdaniem jednej z nich, niedawno mianowanej rektorem nowojorskiego uniwersytetu, „męski nacisk na osiągnięcia i obiektywizm jest przeszkodą na drodze do postępu". Tymczasem, jak twierdzą inne specjalistki, istnieją specyficznie kobiece formy poznania. W odróżnieniu od męskiego patriarchalnego, wąskiego i pionowego, kobiece poznanie jest „lateralne, więziowe, inkluzywne". Feministyczne autorytety tej frakcji, nie gdzie indziej, a w USA w 1993 roku, starają się na forum naukowym udowadniać tezę, że nauki ścisłe są schedą po wstecznej, burżuazyjnej, chrześcijańskiej dobie i praktycznie nie odróżniają się od imperializmu, z jego systemem poznawczym zatrutym jadem seksizmu i rasizmu. Seksizm, analogicznie do rasizmu, polega na „tworzeniu nieuzasadnionych różnic w traktowaniu przedstawicieli różnych płci w słowie bądź czynie". Wynikiem konsekwentnego potępienia seksizmu może być społeczeństwo nie zwracające uwagi na różnice płci (w „idealnym" przypadku wszyscy są obojnakami) bądź społeczeństwo seksualnie różnorodne (wszelkie zachowania seksualne będą miały jednakową rację bytu). Rezultatem takiego rozumowania jest argument, że heteroseksualizm jest formą seksizmu.

„Nowe Feministki" zajmują nie tylko stanowiska profesorskie. Wiele z nich pracuje w administracji czy kieruje para-akademickimi organizacjami stawiającymi sobie za cel obalenie męskiej dominacji. Co niezwykle istotne, ich rosnące, niewspółmierne do liczebności, wpływy wynikają z faktu, że władze uniwersyteckie ze szczerych (bądź oportunistycznych) powodów patrzą na problemy ruchu kobiecego z sympatią. Tworzący politykę uczelnianą mężczyźni wychowani w atmosferze zwycięskiej walki o prawa obywatelskie nie chcą uchodzić za „niewrażliwych" czy wstecznych, mają na uwadze minioną dyskryminację kobiet i nie wykluczają, iż jeszcze dziś kobiety w pewnych przypadkach wymagają ochrony. Poza tym

stanowisko takie cieszy się poparciem środowisk liberalnych w rządzie jako słuszne i postępowe, chroniące interesy grupy do tej pory pozbawionej większego udziału w życiu publicznym.

Z biegiem czasu zręczne manipulowanie argumentem dyskryminacji tak zwanych mniejszości etnicznych i kobiet przyczyniło się do niepokojącego upolitycznienia uniwersytetów. Za bardzo niebezpieczną należy uznać dominującą już praktykę naboru kadry akademickiej pod kątem zgodności z obowiązującą linią feministyczną. Wszelkie „wychylanie się" może drogo kosztować. Praktyka ta prowadzi do nabierania przez wyższe uczelnie charakteru antyintelektualnego wskutek wzrastającego ograniczenia wolności słowa, prawa do wypowiadania „nieortodoksyjnych" przekonań, kultywowania atmosfery konformizmu. W uczelniach „Nowe Feministki", aby uprzedzić wszelką dyskusję i ewentualną krytykę, posługują się już takimi terminami jak *„antifeminist harassment"* czy *„intellectual harassment"*, domagając się ich piętnowania i karania na drodze regulaminowej i prawnej. Ten rodzaj nękania cechować mają takie oto zachowania:
– niewłączanie do programów studiów autorek feministycznych, pism i prasy kobiecej;
– automatyczne odrzucanie prac feministycznych jako „wąskich", „stronniczych" i „słabych metodologicznie";
– złośliwe żarty kierowane przeciw feministkom.

Niezwykle poważne traktowanie siebie, zupełny brak poczucia humoru, drażliwość czy wręcz obrażalstwo „Nowych Feministek" jest już powszechnie znane. To one właśnie stały w awangardzie twórczej, a teraz na straży, tak charakterystycznego zjawiska, jakim jest obecnie w USA tzw. „poprawność polityczna", w sferze języka będąca swoistą formą nowomowy.

Cenzura „Nowego Feminizmu" zatacza coraz szersze kręgi. Dość typowy jest taki oto przykład: na jednym z uniwersytetów usuwa się ze ściany reprodukcję *Mai nagiej* Goyi, bo dotknięta do żywego ucząca uzasadnia protest w następujący sposób: „Walczę o prawa człowieka, o to, aby na moich zajęciach wszyscy studenci czuli się dobrze." Przypadki takie stają się problemem społecznym, gdy podobne rozumowanie dotyczy rozlicznych wystaw i wydarzeń artystycznych.

W głównej mierze dzięki feministkom na liście przestępstw pojawiło się nowe – *„sexual harassment"*. Chodzi o zaczepianie podwładnych przez zwierzchników, dokuczanie, nękanie na tle seksualnym. Zjawisko to nie wydaje się nowe, nowe jest natomiast przydanie mu rangi społecznej, wyodrębnienie i położenie specjalnego nacisku na czynnik seksualny w zachowaniach, które do tej pory uchodziły za transgresję dobrego wychowania, taktu czy przyzwoitości. Według przyjętej definicji tego wykroczenia *sexual harassment* wytwarza „wrogie, niesprzyjające nauce czy pracy warunki w danym środowisku". Pojęcie to pojawiło się na masową skalę w dokumentach, regulaminach, zdominowało środki masowego przekazu, dotarło do szkół, miejsc pracy. Sprawy sądowe dotyczą m.in. najwyższych przedstawicieli wymiaru prawa, polityków z prezydentem

włącznie. „Nowe Feministki" i tu znajdują się na pierwszej linii walki. Ponieważ wyrobienie nowej świadomości u ofiar oraz potencjalnych ofiar to cel nadrzędny, sprawa ta dyskutowana jest nawet w niższych klasach szkoły podstawowej. Rozmowy z nieco starszą młodzieżą unaoczniają jednak fakt, że ofiarami zaczepiania, uwag o podłożu seksualnym są nie tylko dziewczęta. Skarży się nań czterech na pięciu uczniów i tak wysoki procent tłumaczyć chyba należy ogólnym wzrostem zachowań negatywnych w szkole, czego szczególnie niepokojącym symptomem jest istna epidemia przemocy w szkołach, z bójkami i użyciem broni na czele.

• Mężczyzna–wampir

Studentkom studiów kobiecych nierzadko usiłuje się wpoić przeświadczenie, że słabością jest przedkładanie mężczyzn nad kobiety jako partnerów. Nienowy przecież program ostatecznego rozprawienia się z małżeństwem, uważanym za najgorszą pułapkę zastawioną przez mężczyzn na kobiety w celu ich eksploatowania, nie przestał przyświecać radykalnym amerykańskim „Nowym Feministkom". W najskrajniejszej wersji głoszą one w dalszym ciągu, że kobiety wolne będą dopiero wtedy, gdy zaniechane zostanie współżycie z mężczyznami, jest ono bowiem gwałtem. Retoryka ta operowała takimi symbolami jak mężczyzna–wampir żerujący na ciele – z mózgiem włącznie – kobiety.

Problem gwałtu, a także maltretowania, bicia kobiet podczas awantur domowych, stał się ostatnio szczególnie „modny". Decydująca była tu inicjatywa „Nowych Feministek". Pod ich to bowiem auspicjami przeprowadzono kilka badań, które przyniosły alarmujące wyniki – co czwarta kobieta jest ofiarą gwałtu, dokonanego bądź zamierzonego. Jakkolwiek tu i ówdzie mówi się i pisze, iż badania te były metodologicznie wadliwe (definicja gwałtu obejmowała działania, których nawet domniemane ofiary nie uznawały za gwałt). „Nowe Feministki" uczyniły jednym z głównych punktów swojej kampanii mającej na celu „uwrażliwienie" opinii publicznej i stworzenie – właśnie w miasteczkach uniwersyteckich – specjalnych centrów pełniących funkcję pogotowia udzielającego studentkom pomocy. Psychoza ta ogarnęła również uniwersytet w Princeton. Jak opisuje Katie Roiphe, na głowę której posypało się wiele inwektyw ze strony „Nowych Feministek" po wydaniu przez nią książki *The Morning After*, zainstalowano tam specjalne światła, świeżo upieczonym studentkom rozdano gwizdki już w momencie pierwszego zetknięcia z uczelnią, organizowano marsze, sesje konsultacyjne dotyczące gwałtu itp., mimo iż uczelnia ta nigdy nie była miejscem szczególnie niebezpiecznym – w latach 1982–1993 na policji zgłoszono tylko dwa gwałty. Histeria dotycząca zjawiska zwanego „gwałtem na randce" (a także mnożące się przykłady cieszących się rozgłosem procesów dotyczących tzw. gwałtu w małżeństwie) zdaje się świadczyć, że Amerykanki mają coraz bardziej niejasne pojęcie, czym jest rzeczywiście gwałt. Niektórzy krytycy społeczni zwracają uwagę, że bolesny

problem gwałtu rzeczywiście w USA istnieje – choć głównie w biednych środowiskach wielkomiejskich, w alarmujących rozmiarach w więzieniach, gdzie dotyczy w przeważającej mierze mężczyzn, stanowiących *gros* więziennej populacji – i skuteczne, niestety, wysiłki, by zajmować się domniemanymi ofiarami uprzywilejowanego w końcu kręgu, nie są ani obiektywnie uzasadnione, ani społecznie pożądane. Przesunięcie akcentu z rzeczywistego problemu na marginesowy świadczy raczej o schlebianiu partykularnym interesom „Nowych Feministek", które głoszą jednakowoż, iż przyświeca im dobro wszystkich kobiet.

Przytaczanie danych o wysokim procencie gwałtów służy „Nowym Feministkom" jako dowód na tezę, że kultura amerykańska jest wyjątkowo patriarchalna i mizoginiczna. Tymczasem dane Ministerstwa Sprawiedliwości USA podające liczbę poważnych przestępstw (morderstwo, gwałt i rabunek) jako 4–9 razy większą niż w Europie wydają się świadczyć, iż wynika to raczej ze specyfiki Stanów Zjednoczonych ocenianych jako społeczeństwo cechujące się wyjątkowo dużą agresją. Kilkakrotnie niższa liczba gwałtów w takich krajach jak Grecja, Portugalia czy Japonia, znacznie bardziej patriarchalnych niż USA, stanowi chyba przekonywający argument, że patriarchalizm nie jest tu czynnikiem istotnym. Bardziej konstruktywna byłaby dyskusja nad prawdziwymi przyczynami występowania przemocy i gwałtu w szerszym sensie tego słowa, którego gwałt seksualny jest tylko jednym z przejawów.

• Dziewczynki nie są dość pewne siebie

„Nowe Feministki" dokonały także innych badań, tym razem w znacznie mniej drastycznej dziedzinie, którym również nadały ogromny rozgłos. Chodzi tu o wyniki badań przeprowadzonych parę lat temu przez American Association of University Women na temat oceny *self–esteem* u chłopców i dziewcząt między dziewiątym a piętnastym rokiem życia. Wynikało z nich, że o ile u młodszych dzieci nie zachodzi różnica w samoocenie, o tyle starsze dziewczynki wykazują znacznie niższy procent *self–esteem* w porównaniu z rówieśnikami chłopcami. Ze sformułowaniem „Jestem w pełni z siebie zadowolony/a" utożsamia się bowiem tylko 29% dziewcząt i 46% chłopców.

Problem *self–esteem* stał się w ostatnich latach przedmiotem bardzo częstych dyskusji. W pewnym stopniu było to nowe „znalezisko" przepojonej podejściem terapeutycznym psychologii amerykańskiej, mające związek z takimi tradycyjnymi cechami, jak miłość własna, skromność, pycha, duma czy próżność. Niektórzy dzisiejsi psychologowie są jednak zdania, że kategoria ta nie ma większej racji bytu w oderwaniu od innych cech osobowościowych. (Trudności z pomiarami *self–esteem* to osobny problem.) Zwiększenie poczucia własnej wartości miało być lekarstwem na wszystkie problemy natury psychologicznej i społecznej w Stanach Zjednoczonych. Tym samym zanegowano tradycyjne przeświadczenie, iż bez-

krytyczne akceptowanie siebie nie jest wartością samą w sobie, a poczucie własnej wartości powinno być produktem ubocznym prawdziwej wiedzy i osiągnięć. Na liście sprzedawanych w milionach egzemplarzy *bestsellerów* znalazły się książki o tym, jak „kochać siebie", jak poprawić mniemanie o sobie. Kuratorium w stanie Nowy Jork wydało nawet podręcznik na temat *self-esteem*, w którym wyróżnia cztery jego składniki – Jestem kimś, Przynależę, Jestem kompetentny/a, Mam różne możliwości. Dzisiaj jednak coraz liczniejsi krytycy uważają, że *self-esteem* to pojęcie wręcz szkodliwe, będące podłożem patologicznej miłości własnej i egoizmu.

Dyskusja, jaką wspomniane badanie zapoczątkowało, trwa nadal i ciągle wzbudza duże emocje. Ruch feministyczny posługuje się jego wynikami, by obstawać przy swojej tezie, iż dotychczasowa edukacja przyczynia się do alienowania dziewcząt i wpajania w nie kompleksu niższości czy chociażby utraty obserwowanej wcześniej pewności siebie. Inna, przeciwna interpretacja wskazuje na różnicę w dojrzałości, wrażliwości i sposobach wypowiadania się dziewcząt i chłopców w okresie dojrzewania, zwraca uwagę na fakt, że kobiety i dziewczęta są bardziej świadome swoich uczuć i łatwiej im wypowiadać się na te tematy. Co się z tym wiąże, nie kryją one także uczuć negatywnych. Badania starszych grup amerykańskiej populacji wykazały, na przykład, iż w porównaniu z mężczyznami kobiety uzyskały wyższy procentowo współczynnik zadowolenia – ale także niezadowolenia – z życia.

Łatwa dychotomia według przynależności płciowej, której „Nowe Feministki", zdaniem ich krytyków, stanowczo nadużywają, nie ułatwia jednak interpretacji otrzymanych wyników wspomnianego badania. Christina Hoff Sommers analizuje wyniki porównując odpowiedzi czarnych chłopców i dziewcząt. Są one rzeczywiście rewelacyjne, okazuje się bowiem, że czarne dziewczynki mają wyższy *self-esteem* od białych chłopców i dziewcząt, a najwyższy posiadają czarni chłopcy – będący przecież grupą najbardziej zagrożoną, wykazującą się najsłabszymi wynikami w nauce, najniższym procentem ukończenia szkoły średniej. Sformułowanie „zawsze jestem z siebie zadowolony/a" wybiera jedna na pięć białych dziewcząt, ale trzech na czterech czarnych chłopców. To oni właśnie wydają się najbardziej umotywowani i ambitni, choć rzeczywistość społeczna tego wcale nie potwierdza. Stanowi to wystarczający dowód na to , iż nie ma wprost proporcjonalnego związku między *self-esteem* i przyszłymi osiągnięciami młodego człowieka, a przecież o to musiało chodzić „Nowym Feministkom" ubolewającym nad stanem *self-esteem* u dziewcząt.

Tezy „Nowych Feministek" nie potwierdzają również najnowsze badania wyników szkolnych, zaskakująco słabych w przypadku młodzieży z USA. Porównanie uczniów amerykańskich, kanadyjskich, japońskich, chińskich i tajwańskich przeprowadzone przez Harolda Stevensona z University of Michigan wskazuje, na przykład, że uczniowie amerykańscy nie cierpią na brak zadowolenia z siebie, lecz na brak samokrytycyzmu – młodzież amerykańska nie jest świadoma swoich słabości. W odróżnieniu od wszystkich pozostałych badanych grup narodowych uczniowie amery-

kańscy oceniają siebie wysoko. Nie stwierdzają u siebie przeciętnych cech czy wyników. Może właśnie dziewczęta, i powinno się im to poczytać na plus, wykazują większy stopień samokrytycyzmu i realizmu?

Jakkolwiek „Nowy Feminizm" posiada korzenie w najradykalniejszych roszczeniach ruchu kobiecego, właśnie przez swą skrajność nie jest dla feminizmu reprezentatywny. Feminizm „klasyczny" domagał się dla kobiet praw, jakie posiadali mężczyźni, zwalczał przejawy dyskryminacji, a dziś stoi na straży interesów kobiet, choć poglądy na temat rzeczywistych interesów tej grupy są bardzo różnorodne, często sprzeczne. Do tej pory – zdaniem wielu intelektualistek, które określają się jako feministki – stanowi on główny nurt ruchu kobiecego. Inni są zdania, że się już przeżył i zanikł. W natarciu, pod sztandarem feminizmu, działają natomiast „Nowe Feministki", kładąc nacisk na tzw. kobiecy punkt widzenia, który ich zdaniem powinien objąć wszystkie dziedziny życia. Feministki „starej daty" oraz – co ważniejsze – miliony Amerykanek perspektywy tej po prostu nie przyjmują. Powiedzmy parę słów o tych ostatnich, które nie przeszły indoktrynacji studiów kobiecych i nie nabyły „odpowiedniej" świadomości. Od wojujących feministek odróżniają je poglądy na religię, rodzinę, tradycyjną moralność. Czytają romanse z serii Harlequina, nie bez aprobaty patrzą na klasyczną męskość Rhetta Butlera z *Przeminęło z wiatrem*. Nie wzruszają ich losy wyzwolonych, reprezentujących nową, właściwą świadomość heroin górujących nad mężczyznami „w mniej tradycyjnych zawodach, jak na przykład kierowca ciężarówki w ruchu dalekobieżnym". Takie usiłowania już gdzieś się pojawiły. Pozostawiły po sobie smutną schedę i kobiet nie uszczęśliwiły.

Joanna Petry Mroczkowska

JOANNA PETRY MROCZKOWSKA, dr filologii romańskiej, krytyk literacki, tłumaczka i eseistka. Mieszka w USA.

JANUSZ MARCINIAK

CZY KAINOWI WOLNO ZAPOMNIEĆ O ABLU?

Niniejszy tekst był pierwotnie formą odpowiedzi na zaproszenie do dyskusji Sztuka wobec byłych i przyszłych katastrof. Etyczne utopie współczesnej kultury. *Dyskusja, poprzedzona rozesłaniem tez przygotowanych przez Andrzeja Turowskiego, została zaplanowana na dzień otwarcia w warszawskiej Zachęcie wystawy problemowej* Gdzie jest twój brat, Abel? *(7 maja 1995). Niestety, nie mogłem wziąć w niej udziału. Nadal jednak interesuje mnie problem, który – jak się okazało – jest nie tyle problemem wystawy, ile problemem z wystawą i dotyczy nadużywania treści symbolicznych. Kontrast między pięknym tytułem wystawy a jej zawartością i tezami do dyskusji wydał mi się przejawem dość powszechnego zjawiska trywializacji kultury. Wobec tego najważniejszym stało się przypomnienie wymiaru teologicznego i etycznego historii Kaina i Abla.*

Podjąłem zatem próbę jego rekonstrukcji, odwołując się do refleksji filozoficznej Emmanuela Lévinasa i wiążąc pracę nad tekstem z nadzieją na dialog a nie konflikt racji. Pragnąłem, aby tekst był prowokacją służącą rozważaniom głębszym od moich. Te bowiem są ograniczone jak moje kompetencje. Swój głos traktuję również jako parafrazę znanego postulatu „powrotu do źródeł". Wszystko na rzecz – być może – szerszej dyskusji na łamach „Znaku".

Przy okazji, niejako z marszu, chciałbym powiedzieć, że słowo „Oświęcim" zbyt często bywa zawłaszczane i służy konstruowaniu retorycznych figur w patetycznych wypowiedziach o kulturze współczesnej. Jeśli słowa mają jeszcze odniesienia, a więc swych rzeczywistych właścicieli, to akurat to od pięćdziesięciu lat należy przede wszystkim do Żydów i dopiero przez ich doświadczenie do doświadczenia całej ludzkości.

W pracy nad tekstem wiele zawdzięczam krytycznym uwagom pani prof. Elżbiety Wolickiej, za co pragnę podziękować jej w tym miejscu.

1. Jest taki fragment w pismach filozoficznych Kierkegaarda, gdzie związek estetyki, etyki i religii został zobrazowany zdumiewającym porównaniem do pierwszej miłości. I nie może być przypadkiem, że akurat w tym miejscu, pod postacią tajemniczego miedziorytu, pojawia się biblijna scena – Kainowe morderstwo Abla. „W głębi można dostrzec Adama i Ewę. Czy sam miedzioryt ma jakąś artystyczną wartość, tego nie mogę ustalić; w przeciwieństwie do tego zawsze interesował mnie podpis: *prima caedes, primi parentes, primus luctus* [pierwsze morderstwo, pierwsi rodzice, pierwsze cierpienie]."[1] Kierkegaardowi chodzi oczywiście o paradygmat, o kwintesencję miłości i pierwszeństwo ponadczasowe, jak sam mówi, o „komponent wieczności" i „związek, na mocy którego wraz z tym, co pierwsze, dana została całość". Dla niego znaczenie pierwszej miłości, znaczenie prawdziwej miłości, która zawsze będzie tą pierwszą, jest fundamentalne. Miłość to źródło dobroci, wierności i zaufania. To droga do pojednania z życiem. „Bóg jest miłością" (1 J 4, 8). Czytamy u św. Jana: „Jeśliby ktoś mówił: »Miłuję Boga«, a brata swego nienawidził, jest kłamcą" (1 J 4, 20). Pod tym względem zgadzają się ze sobą wszystkie religie uniwersalistyczne.

Czym jest śmierć Abla? Abel, po hebrajsku *Hebhel*, znaczy „tchnienie". Ten młodszy syn Adama i Ewy był pasterzem owiec, prefiguracją Chrystusa. Przelana krew Abla, według Ewangelii Mateusza i Ewangelii Marka, to symbol pogwałconej niewinności. Dlaczego wszystkowiedzący Bóg pyta Kaina: „Gdzie jest twój brat, Abel?" (Rdz 4, 9)? Bóg pragnie poruszyć sumienie mordercy. Księga Rodzaju ma szczególne znaczenie teologiczne. Stanowi, jak wiadomo, starotestamentalną podstawę światopoglądu opartego na wierze w jednego Boga. Znamienne, że to Boże pytanie o Abla, pytanie Boga sumienia, jest echem Jego pierwszego pytania: „Gdzie jesteś?" (Rdz 3, 9). To początek zagadnienia, które możemy nazwać zagadnieniem miłości. „Gdzie jesteś?" – zawołał Bóg do Adama, kiedy ten spróbował owocu z drzewa poznania dobra i zła i odkrył swą nagość. Historia Adama i Ewy oraz Kaina i Abla jest historią złamania Bożego nakazu i symbolem poznania przez człowieka własnej nędzy moralnej i skończoności. Na pytanie Boga Kain odpowiedział: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?" (Rdz 4, 9). Pierwsze morderstwo, pierwsi rodzice, pierwsze cierpienie, pierwsze kłamstwo... Struktura symboliczna religii objawionej jest jednocześnie strukturą antropologiczną, filozofią życia, a więc i wyrazem głębokiej znajomości człowieka, dialektyki winy i tego wszystkiego, co nas formuje jako ludzi.

„Otrzymałam mężczyznę [człowieka] od Pana [Boga]" (Rdz 4, 1) – powiedziała Ewa o Kainie (Kain znaczy „nabytek"). Byłżeby Kain prefiguracją starszego syna z przypowieści o synu marnotrawnym, który jest w niej symbolem starotestamentalnej sprawiedliwości, a przypowieść, jak historia Kaina i Abla, głosem za miłosierdziem, ale i za niezniszczalnoś-

[1] Søren Kierkegaard, *Albo, albo*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1981, t. II, s. 50.

cią miłości braterskiej (także między judaizmem i chrześcijaństwem)? Naprzeciw grzechu pierworodnego wychodzi miłość przebaczająca. Logika tej miłości stała się podstawą nauki głoszonej przez Chrystusa. Ta zaś, korzeniami złączona z Dekalogiem, rozkwitła w Kazaniu na Górze. Bez niej nie ma szacunku człowieka dla człowieka, nie ma więzi społecznych ani dialogu ponad śmiercią. Z poczucia winy rodzi się skrucha i dobroć. Kierkegaard powiada, że „skrucha dopiero w chrześcijaństwie znalazła swój właściwy wyraz (...) Im większa wolność, tym większa wina, i to jest tajemnicą błogosławieństwa; niechęć wyrażania skruchy z powodu win dokonanych przez ojców, choć nie świadczy o nikczemności, to jednak o marności i braku wielkoduszności. Przez wybór rozpaczy ujawniam się tym samym »ja sam«; jest przecież prawdą, że rozpaczając nad wszystkim, rozpaczam także ze swego powodu, ale jaźń, nad którą rozpaczam, jest wycinkiem doczesności, jest podobną do wszystkiego innego, co doczesne, a jaźń, którą wybieram, to absolutna jaźń albo moja jaźń w swojej absolutnej wartości." I dodaje te ważkie słowa: „właściwie nie wybieram między dobrem i złem, lecz wybieram dobro; ale wybierając dobro, opowiadam się właśnie za wyborem między dobrem a złem. Pierwotny wybór zawsze daje znać o sobie w każdym następnym akcie wyboru."[2]

Dlaczego Bóg nie przyjął ofiary Kaina? Simone Weil sugeruje, że Kain złożył ofiarę w złej intencji. Lecz to chyba nie tak. Ważniejsza od intencji i ważniejsza nawet od ofiary jest czystość duszy. Lustrem, w którym przegląda się dusza, jest drugi człowiek (Abel). W duszy Kaina Bóg odkrył zawiść. Lévinas, który skupia się na relacji człowieka z Bogiem przez drugiego człowieka, mówi, że w tym drugim, innym człowieku przejawia się realna obecność Boga, a obok tej Bożej obecności, która ma swoją historię, zieje „dziura w dziejach". Tak nazywa czas „dobrych" intencji: obozów koncentracyjnych, ludobójstwa, totalitaryzmu brunatnego i czerwonego. Bóg nie może być bliski w świecie, w którym doświadczenie Auschwitz stało się faktem. Jednocześnie Bóg jako miłość nie poddaje się zredukowaniu, a filozofia Boga wyzwala się spod piętna Auschwitz. Oczywiście nie w tym sensie, w jakim wyzwoliła się od zredukowania jej do bytu, procesu historycznego lub Heglowskiej myśli, która myśli samą siebie. Wyzwala się, gdy zachowuje doświadczenie Auschwitz w pamięci. Mamy szansę żyć z „dziurą w dziejach", jeśli będziemy kierować ostrze filozoficznych pytań nie w pierś Boga, ale we własną.

2. Mój ośmioletni syn zaskoczył mnie niedawno pytaniem: czy można za zbrodnie, których dopuścił się człowiek, czynić odpowiedzialnym Boga? Ten „dziecięcy" dylemat ilustruje smutne refleksje o sprawiedliwości „dorosłych". Bóg staje się abstrakcją, wiara bałwochwalstwem, a życie wewnętrzne fikcją, kiedy obarczamy Go winą za zło. Dlatego tak ważna jest, właściwa dojrzałemu społeczeństwu, wizja świata jako świata trudnego, solidarność w trosce o przyszłość oraz indywidualne samopoznanie.

[2] Jw., s. 295.

Z przekonania, że jestem coś winien światu, bierze się zarówno etyka jak i estetyka. Sztuka to przecież powinność i powołanie, to pragnienie dialogu, który pieczętuje wspólnotę ludzką. Z jednej strony oznacza myślenie symboliczne, z drugiej jest świadomością formy – autorefleksją. Mając na myśli XX wiek, można powiedzieć, że autorefleksja wyrodziła się w autoteliczność. To uprzytamnia nam potrzebę ponownego przemyślenia modernistycznej tradycji przede wszystkim w płaszczyźnie duchowej.

Chrześcijaństwo przeciwstawia się „uszczęśliwianiu" człowieka i upojeniom ideologicznym społeczeństw. Wizje idealnego społeczeństwa, począwszy od Platona, Arystotelesa lub św. Augustyna przez koncepcje myślicieli Odrodzenia i Oświecenia, niestety, nie wyczerpały się w literackich podróżach na wyspę Utopię, ale skończyły się poznaniem utopii z autopsji.

W dwudziestowiecznym doświadczeniu przemocy przyszło uczestniczyć sztuce także po złej stronie. I nie wiem, czy powiedziano na ten temat wszystko. Wydaje mi się, że dopóki będzie żywe to „dziedzictwo" awangardy, którego przejawem jest owa skrajna autoteliczność sztuki i ideologiczne zaangażowanie, dopóty będą istniały podstawy, aby sądzić, że jednak nie powiedziano jeszcze wszystkiego. Tymczasem, jak nigdy przedtem, jest dziś oczywiste, że utopie nie są najzdrowszym pokarmem dla sztuki.

Zapytajmy: czy można myśleć o „etycznych utopiach"? Etyka jest jedna. Albo jest wszystkim, albo nie ma jej wcale. Lévinas traktuje etykę z determinacją, która przypomina determinację etyczną Stanisława Brzozowskiego: „u mnie etyka jest przed ontologią. Jest bardziej ontologiczna niż ontologia, bardziej wzniosła (*sublime*) (...) Jest to zatem transcendentalizm, który zaczyna się od etyki (...) Etyka, o której mówię, kryje się w sposobie, w jaki jesteśmy obecni (*là*), w jaki żyjemy."[3] Podobnie: „Fakt etyczny niczego nie zawdzięcza wartościom, to wartości wszystko mu zawdzięczają."[4] Dlatego etyka jest przed jakąkolwiek utopią i do utopii nie prowadzi. Nawet do tej, którą teksty talmudyczne nazywają przyszłym światem, „którego nie widziało niczyje oko".

W pewnym sensie etyka stanowi najtrudniejszą przeszkodę dla każdej utopii. Wobec tego może trafniejsze niż „etyczne utopie" byłoby określenie: moralny aspekt utopii, gdzie moralność rozumielibyśmy jako zbiór reguł postępowania związanych z hierarchią wartości? Wtedy tematem dyskusji i wymiany myśli (ciągle aktualnym) stałaby się hierarchia wartości nie tylko w systemach totalitarnych, relatywizm i koniunkturalizm postaw, zmora ograniczeń i uprzedzeń światopoglądowych, ideologia udająca naukę itd. Zgadza się to z przemyśleniami Lévinasa: „Ideologia przybiera pozory nauki, ale mówiąc o niej podważamy wiarygodność moralności. Podejrzenie o ideologię zadaje moralności najcięższy cios, jaki został jej kiedykolwiek zadany. Oznacza prawdopodobnie koniec całej tradycyjnej etyki, a w każdym razie wstrząsa teorią powinności i wartości."[5]

[3] Emmanuel Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 157.
[4] Jw., s. 230.
[5] Jw., s. 47.

Kilka lat temu w eseju poświęconym Josephowi Beuysowi próbowałem odnieść się krytycznie do manifestującej się w jego poglądach utopii.[6] Drzemie w niej stara pokusa odrzucenia przeszłości i „zbawienia" ludzkości na siłę. Znamionujące ją uzurpacje i trywializacja idei są dzisiaj jeszcze bardziej nie do przyjęcia. Jednocześnie ciągle budzi moją sympatię to, co się dzieje na obrzeżach tej utopii o „energetyczno–terapeutycznej" poetyce i co Beuys mówi, na przykład, o celebracji wielkanocnej i Kazaniu na Górze, jak zbliża się do materii duchowej przemiany. Przywołuję przykład Beuysa dla podkreślenia refleksji ogólnej.

Otóż gdyby indywidualny proces samopoznania oznaczał odwagę spojrzenia na własne czyny w relacji moralnej, a doświadczenie zbiorowe nie było dla tego samopoznania alibi, lecz wręcz przeciwnie: oskarżeniem zmuszającym człowieka do poznania prawdy o sobie, oskarżeniem, które budzi sumienie, może wówczas wielkie słowa nie służyłyby kłamstwu i zbrodni. „Czyny najbardziej nieludzkie popełniano w imię »człowieczeństwa«, »cywilizacji«, »postępu«, »wolności«, »ojczyzny« i naturalnie »Boga«. Przypomina nam to, że kultywowanie wewnętrznej, duchowej świadomości kryje w sobie ciągłe niebezpieczeństwo samooszukiwania się, narcyzmu, przyznawania sobie prawa do unikania prawdy. Innymi słowy, standardową pokusą ludzi religijnych i nastawionych na życie duchowe jest pielęgnowanie w sobie wewnętrznego poczucia słuszności albo pokoju i czynienie z tego subiektywnego uczucia ostatecznego kryterium oceny wszystkiego (...) A przecież to wewnętrzne poczucie może współistnieć z najwyższym wyobrażalnym zwyrodnieniem [czego dowiódł Oświęcim i sprawa Eichmanna]" – notuje Merton w *Dzienniku azjatyckim*.[7]

Beuys w swojej teorii rzeźby społecznej także dotknął kwestii Oświęcimia, lecz cóż znaczą jego słowa, że „Wszystko musi zostać wyrażone. Negatywne strony, jak *thalidomid* czy Oświęcim, zarówno jak i pozytywy"? Co znaczą te słowa dla ofiar *thalidomidu*? Co znaczą dla Żydów?

3. Nie bez związku z powyższymi refleksjami można by zapytać: dlaczego w Polsce niedojrzałość duchowa, ksenofobia i absurdalnie uprawiana polityka biorą górę nad prawem Żydów do tego miejsca, w którym – jak się wyraził Henryk Grynberg – ukrzyżowano ich Naród? Co się stało z biblijnym imperatywem: „Kochaj bliźniego jak siebie samego"? Zastanówmy się, co to znaczy „jak siebie samego"? Lévinas powiada, że „Bubera i Rosenzweiga tłumaczenie to wprawiało w zakłopotanie. Mówili: »jak siebie samego« – czy nie znaczy to, że najbardziej człowiek kocha siebie samego?" – i tłumaczyli ten werset: „Kochaj bliźniego twego, jest taki jak ty." Lévinas proponuje jeszcze inne odczytanie: „Kochaj bliźniego twego, to ty sam", „miłość bliźniego jest tobą samym" i uzasadnia: „Absolutna hermeneutyka wersetu wymaga całej Biblii! Otóż w Biblii jako całości Inny ma zawsze pierwszeństwo w stosunku do mnie (...) Biblia to

[6] Janusz Marciniak, *Paradoks artystów*, Wydawnictwo Dialog, Poznań 1994, s. 64.
[7] Tomasz Merton, *Dziennik azjatycki*, przeł. Elżbieta Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 281–282.

prymat Innego nade mną. To w Innym widzę zawsze wdowę i sierotę (...) Jeśli tego nie ma, nie ostoi się żadna napisana przeze mnie linijka tekstu. I na tym polega bezbronność. Tylko bezbronne ja może kochać swojego bliźniego."[8] Te poruszające słowa są absolutnym przeciwieństwem przemocy. Łączy się z nimi bezwzględny i rozciągający się ponad czasem nakaz rozumienia Innego i obowiązek pamięci. Kainowi nie wolno zapomnieć o Ablu. Takie jest jego zadanie, które postawił przed nim Bóg, taka jest straszliwa logika miłości przebaczającej. „Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie" (Rdz 4, 15) – rzekł Bóg do Kaina, odsłaniając mu jego przeznaczenie. Kain stał się tragiczną „pamiątką" po Ablu. My jesteśmy nią także. Jak pokazuje historia potomków Kaina, życie ludzkie usycha niczym chora gałąź, gdy ta pamięć ginie lub jest nie zrozumiana. Wtedy pojawia się pycha i uzurpacja: „Jeśli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy" (Rdz 4, 24) – „poprawia" Boga jeden z potomków Kaina.

Powtórzmy: „Fakt etyczny niczego nie zawdzięcza wartościom, to wartości wszystko mu zawdzięczają. Konkret dobra polega na uczynieniu wartości z drugiego człowieka. Dopiero na poziomie formalizacji pojawia się ambiwalencja wartościowania, nieokreśloność, jednakowo odległa od Dobra i od Zła. W wartościowaniu drugiego człowieka Dobro jest bardziej pierwotne niż Zło" – mówi Lévinas, przypominając tę piękną myśl Platona o pierwotności dobra.[9]

Miłość jest możliwa tylko dzięki idei Nieskończoności. Naturalnym podłożem miłości nie jest bowiem czas, lecz lęk o drugiego człowieka. „Odpowiedzialność za Innego ma sens wykraczający poza retorykę wszystkich naszych uniesień, sens, którego nie zdoła zagadać żadna elokwencja – ani nawet żadna poezja! (...) W sytuacji kryzysu sensu, znajdującego wyraz w »rozproszeniu« znaków słownych, które nie odnoszą się już do żadnej rzeczywistości, gdyż ta ostatnia została uznana za złudzenie i ideologiczną pułapkę, pojawia się sens wcześniejszy niż jakakolwiek wypowiedź, wykraczający poza słowa, nieodparty w nagości twarzy, w proletariackim ubóstwie Innego i w doznanej przez niego krzywdzie."[10] Transcendencja jest pokonaniem obojętności. Polega na zbliżeniu się do bliźniego i, jak głosi traktat talmudyczny (Sota 37B), na odpowiedzialności za jego odpowiedzialność, bo „odpowiedzialność jako odpowiedź jest wcześniejsza niż słowa; transcendencja jest porozumieniem, które ponad zwykłą wymianę znaków zakłada »dar«, »otwartą dłoń«". Dłoń, która odrzuca kamień, i serce, które odrzuca nienawiść.

Janusz Marciniak

JANUSZ MARCINIAK, ur. 1954, malarz, pedagog i krytyk sztuki.

[8] E. Lévinas, *op. cit.*, s. 159.
[9] Jw., s. 129.
[10] Jw., s. 60–61.

O POJEDNANIU (5)

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

POJEDNANIE W OBLICZU NOWEGO ŚWIATA

Nie wolno ignorować intuicji pochodzących z najbardziej wzniosłych i szlachetnych doświadczeń ludzkich. O intuicjach tych mówią modlitwy ludzi prześladowanych, wstawiających się u Boga za swoich oprawców. Mówi o nich również wielka literatura. Wystarczy wspomnieć o przebaczającym geście Juranda w *Krzyżakach* Henryka Sienkiewicza. Już za życia ziemskiego, w drodze, pośród mroku wiary, człowiek zdolny jest przebaczyć winowajcom największe zbrodnie i zadane cierpienia. Czy miałby stać się niezdolny do tego po drugiej stronie życia? Wydaje się to w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, a nawet niemożliwe. W świetle bliskości Boga, w bezpośrednim doświadczeniu chwały i piękna tamtego świata, inaczej patrzy się nawet na największe okropności dziejów ludzkich. Rozjaśniają się najciemniejsze karty historii. W nowym świetle ukazują się wszystkie ludzkie dramaty i tragedie. Zrozumiał i przeczuł to Antoni Czechow, kiedy w zakończeniu *Wujaszka Wani* pisał z niezrównaną prostotą i siłą wewnętrznego przeświadczenia:

> A kiedy przyjdzie nasza godzina, umrzemy pokornie i tam, za grobem, powiemy, żeśmy cierpieli, żeśmy płakali, że było nam gorzko, a Bóg ulituje się nad nami (...) Ujrzymy jasny, piękny, radosny świat, rozweselimy się, na obecne nasze nieszczęścia spojrzymy z rozczuleniem, z uśmiechem – i odpoczniemy (...) Ujrzymy, jak wszystko ziemskie zło, wszystkie nasze cierpienia rozpłyną się w miłosierdziu, które wypełni sobą świat cały...[1]

Słowa te wydają się natchnione tą samą mądrością, której świadectwo daje Biblia, a zwłaszcza apostoł Paweł. On, który sam gotów był wyrzec się własnego zbawienia dla ocalenia swoich rodaków (Rz 9, 3), napisał

[1] A. Czechow, *Utwory dramatyczne*, przeł. A. Sandauer, t. I, Warszawa 1953, s. 370.

wcześniej w tym samym Liście do Rzymian: „Sądzę bowiem, że cierpienia obecnego czasu nie są godne (*ouk áksia*, Vulgata: *non sunt condignae*) w porównaniu z przyszłą chwałą, która ma się w nas objawić" (Rz 8, 18).

Stwierdzenie to mówi przede wszystkim o chwale Bożego świata zmartwychwstania, o jego pięknie i radości. Aby właściwie spojrzeć i ocenić „cierpienia obecnego czasu" (*ta pathémata tou nyn kairou*), potrzebujemy tu, na ziemi, jakiegoś punktu odniesienia. Bóg i chwała przyszłego świata są takie, że w porównaniu z nimi wszystkie cierpienia ludzkie ukazują się w zupełnie innym świetle. Istnieje pewien „plus" Bożego świata, który przewyższa, a nawet w jakiś sposób unieważnia wszystkie „minusy" historii. W naszym ziemskim odczuciu są to często cierpienia przerażające, kończące się tragiczną utratą życia całych milionów ludzi. Wiek XX odsłonił ten straszliwy ogrom cierpień ludzkich na niespotykaną dotąd skalę. A jednak, nawet na największe okrucieństwa zadawane ludziom przez ludzi przyjdzie kiedyś spojrzeć nowymi oczyma, z nowym doświadczeniem, z perspektywy „nowego nieba i nowej ziemi" (Ap 21, 1).

Wszystko, co się stało, odstać się nie może. Przeszłości cofnąć nie można. Bóg nie unicestwia historii i wydarzeń czasowych. Wedle słów Pawłowych, minione cierpienia ludzi ukazują się jednak takie, jakby ich nie było – niegodne, niewarte (*ouk áksia*) przyszłej chwały, niewspółmierne względem niej i zasługujące wręcz na zapomnienie w porównaniu z chwałą nowego świata. Tak więc Anna Frank i Maksymilian Kolbe, wychodząc z rzeszy niezliczonych ofiar przemocy człowieka nad człowiekiem, mogą i chcą podać rękę swoim oprawcom. A to jest już znakiem powszechnego pojednania, wszechogarniającego pokoju (*szalom*) nowego świata Bożego. To jest już nowość absolutna i niewyobrażalna:

> Oto ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą. Przeciwnie, będzie radość i wesele na zawsze z tego, co Ja stworzę (Iz 65, 17–18).

Kto z uporem wmawiałby sobie, iż nie będzie w stanie wybaczyć Hitlerowi i Stalinowi ich zbrodni, ten nie wsłuchał się jeszcze do końca w głos własnego serca i własnego sumienia. Kto myśli, że nawet z „racji patriotycznych" nie należy mówić o nadziei zbawienia największych okrutników wywodzących się z wrogich narodów, ten wciąż pozostaje więźniem odczuć i odruchów „obecnego czasu", o którym mówi Apostoł. Spodziewać się zbawienia dla wszystkich i modlić się o nie – to wyraz miłości do ludzi, przejaw obecności ikony Bożej w człowieku. Hans Urs von Balthasar na krótko przed śmiercią napisał przejmujące słowa, warte głębokiej zadumy:

> Ktokolwiek dopuszcza myśl, że choćby jedna tylko osoba, oprócz niego samego, mogłaby być wiecznie zatracona – nie jest zdolny miłować bez zastrzeżeń... Już najmniejsza ukryta myśl o ostatecznym piekle dla drugich skłania fałszywie do tego, w momentach kiedy ludzka solidarność staje się szczególnie trudna, aby pozostawić drugiego samemu sobie.[2]

[2] H.U. von Balthasar, *Breve discorso sull' inferno*, Brescia 1988, s. 57–58.

Niepodobna dosadniej i prościej sformułować powinności spodziewania się zbawienia dla wszystkich. Taką nadzieję wolno chrześcijaninowi podtrzymywać w sobie i w innych. Do takiej nadziei jest on wręcz zobowiązany, w przeciwnym bowiem razie nie będzie w stanie wypełnić przykazania miłości bliźniego w całej jego eschatologicznej doniosłości. Bóg w swojej miłości jest cierpliwy i wytrwały. Nigdy nie rezygnuje ani się nie zniechęca. Potrafi czekać nieskończenie długo na nawrócenie ludzkiego serca: „On jest dobry dla niewdzięcznych i złych" (Łk 6, 35). Człowiek może jedynie nieudolnie naśladować tę postawę samego Boga. „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6, 36). Nieprzypadkowo słowa te zostały wypowiedziane przez Jezusa w kontekście zachęty do miłości nieprzyjaciół (Łk 6, 27. 35).

Nic nie skłania do wiary, iż w życiu przyszłym więzi międzyludzkie zaistniałe w życiu doczesnym zostaną unicestwione. Można raczej spodziewać się, że zostaną oczyszczone i dopełnione w sposób przekraczający ludzkie wyobrażenia. Po drugiej stronie życia nie będzie mi obojętny los moich najbliższych, moich przyjaciół i znajomych, którzy byli mi drodzy za życia ziemskiego. Zwolennicy nauki o wiecznym piekle „dla drugich" widzieć w tym będą jakąś naiwną koncepcję szczęścia wiecznego. Dowodzić będą słowami Jezusa, że w życiu przyszłym „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie w niebie" (Mk 12, 25). Będą argumentować, że więzy ciała i krwi przestaną mieć jakiekolwiek znaczenie. Przypomną z pewnością słowa: „Kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką" (Mk 3, 35). Być może znajdzie się ktoś gotów nawet zapewniać, że los jego ojca lub matki musi być mu obojętny, jeżeli okaże się, że zmarli bez skruchy. Kto ośmieli się twierdzić, że można być szczęśliwym u Boga, choćbyśmy wiedzieli, że drodzy i bliscy nam ludzie są skazani na wieczną mękę? Nawet najwięksi winowajcy mieli w życiu swoich najbliższych: matkę, ojca, rodzeństwo, krewnych, przyjaciół. Ktoś ich kochał, chociażby tylko w pewnym okresie ich życia. Ich los nie jest dla kogoś obojętny.

Nie chodzi jednak tylko o więzy ludzkiego pokrewieństwa. Istnieje również więź oparta na poczuciu solidarności międzyludzkiej, pogłębiona motywami pochodzącymi z wiary. Pozostały piękne wspomnienia o zmarłym w 1987 roku ks. Bronisławie Bozowskim, duszpasterzu ludzi zagubionych i poszukujących, człowieku „ewangelicznej wolności", „wielbicielu dobra". Po jego śmierci ujawniono w prasie różne zaskakujące fakty. Zastanawiający był zwłaszcza jego stosunek do spraw ostatecznych. Gdy zmarł Józef Stalin, po Mszy św. odprawionej w zakładzie dla ociemniałych w Laskach ks. Bozowski ukląkł przed ołtarzem i zaprosił obecnych do modlitwy za zmarłego *generalissimusa* Związku Radzieckiego. Jeden ze znających go bliżej księży warszawskich napisał: „Msze święte, które odprawił za Hitlera i Stalina, były prawdziwym szokiem dla większości osób. W drugim człowieku widział nieśmiertelną duszę, odkupioną najświętszą Krwią Chrystusa, a troska o jej zbawienie była sprawą najważniej-

szą." Wierzył, że wszyscy są jakoś dobrzy, że dobro nie może całkowicie wygasnąć w człowieku. „Wówczas gdy uczucia niechęci czy wręcz nienawiści były częstą odpowiedzią na wystąpienia przedstawicieli władz, codziennie odprawiał Drogę Krzyżową w intencji Siwaka, Rakowskiego, Urbana i innych. I tak było już do końca życia."[3] Znał ludzkie dramaty i tragedie. Wiedział dobrze, „jak ludzie czasami potrafią sobie i innym życie pokręcić". Za swoją dewizę życiową obrał słowa: „Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło" (Łk 19, 10). W tym świetle patrzył na życie ludzi, „pobożnych i ateistów, łagodnych i szalonych, prostych i pokręconych". Tragedia jest tragedią, ale istnieje jeszcze miłosierdzie Boże, większe od naszego serca, „pełnego głupot i szaleństw", a w końcu rozpaczy.

Świadomie zatrzymałem się dłużej na tym konkretnym świadectwie życia głęboko osadzonego w naszych polskich realiach. Mówi ono więcej niż całe stronice teoretycznych wywodów. Zastanawia i zmusza do myślenia, tym bardziej, że chodzi o człowieka, który bynajmniej nie głosił żadnej doktryny o powszechnym zbawieniu. Wiedziony głęboką intuicją wiary, potrafił odnaleźć żywe źródło nadziei dla wszystkich – dla największych zatraceńców.

Wacław Hryniewicz OMI

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, ur. 1936, profesor dr hab., kierownik katedry teologii prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL, zajmuje się teologią staroruską, chrześcijańską teologią pąschalną, soteriologią i eschatologią prawosławną. Kierownik działu *Teologia interkonfesyjna* w *Encyklopedii Katolickiej*. Opublikował ponad 300 pozycji, ważniejsze publikacje książkowe: *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej* (1976), *Chrystus, nasza Pascha* (1982), *Nasza Pascha z Chrystusem* (1987), *Die altrussische Passatheologie und Osterspiritualität. Lüdenscheid–Lobetal* (1987), *Nadzieja zbawienia dla wszystkich* (1989), *Bóg naszej nadziei* (1989), *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata* (1991), *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko–prawosławny 1980–1991* (1993), *Staroruska teologia paschalna w świetle pism Cyryla Turowskiego* (1993), *Św. Cyryl Turowski. Homilie paschalne* (przekład z języka starosłowiańskiego i komentarz, 1993).

[3] *O świadkach przemienienia, kapłańskim ubóstwie i księdzu Bozowskim. Z księdzem Tadeuszem Hukiem rozmawia Jan Grosfeld*, „Znak" 1988 nr 400, s. 81 i 82.

OPŁAKUJĄC SKUTKI OŚWIECENIA

• Paweł Lisicki, *Nie–ludzki Bóg*, Wydawnictwo Ararat, Warszawa 1995

Z radością trzeba przyjąć książkę Pawła Lisickiego, chociaż jest trudna i przeznaczona dla dwóch właściwie kategorii czytelników: krytyków literackich i teologów. Te dwie dziedziny, bardzo, zdawałoby się, od siebie odległe, coraz bardziej się zbliżają, choćby teologia krytykom nie smakowała i do jej kosztowania skłaniał ich jedynie sam charakter dwudziestowiecznej literatury.

Wielkie dzieła poetyckie przeszłości – *Boska komedia, Raj utracony, Faust, Dziady* czy twórczość Williama Blake – miały za przedmiot zbawienie człowieka albo potępienie. W ciągu dziewiętnastego wieku odbywa się stopniowo rozstanie k a s t y w i e d n e j z chrześcijaństwem, choć tacy poeci jak Baudelaire czy Whitman mogą być umieszczeni na pograniczu. Natomiast wiek następny przynosi pisarstwo agnostyków czy jawnych ateistów. Pod tym względem wysoce znamienne są trzy naczelne postacie poezji amerykańskiej. Robert Frost, prowadzący wyrafinowaną grę z publicznością, której przedstawiał się w roli poczciwego wieśniaka, był mistrzem najczarniejszego pesymizmu, ze stoicką równowagą zamiast jakiejkolwiek nadziei. Robinson Jeffers, wychowany na teoriach nauk biologicznych i pismach Nietzschego, stosował w swojej panteistycznej poezji zasadę *Deus sive Natura* – Bóg czyli Natura – co z pewnością jest maksymą pogańską. Wallace Stevens, pokrewny Stefanowi Mallarmé przez swoją świadomość fikcji tworzonych przez umysł uprawiał poezję jako samozbawiającą się czynność w pustym wszechświecie. Choć krytyka literacka stara się unikać pytań zasadniczych, treści światopoglądowe u poetów tego rodzaju są zbyt oczywiste, żeby móc je pomijać. Lisicki przychodzi z innej strony, od rozmyślań religijnych o współczesności, i jako krytyk wybiera dzieła literackie, z których da się odczytać stan naszej wyobraźni. Jego terenem jest przede wszystkim wiek dwudziesty, choć naszą sytuację bada jako następstwo wielu przemian obejmowanych przez niego ogólną nazwą „mroczne dziedzictwo Oświecenia".

Tytuły poszczególnych rozdziałów dostatecznie mówią o kierunku eksploracji: *Puste niebo Pana Cogito* – o Herbercie, *Po tamtej stronie nieboskłonu* – o Leśmianie, *Gorzka przypowieść* – o Kunderze, *W matni*

– o filozofii Ciorana, *Na granicy odejścia* – o Bonhoefferze, *Mistrz wątpliwości* – o Singerze, *W stronę nieznanego* – o Prouście, rzekomy list o. Perrin – o Simone Weil, *Drzewo istnienia* – o Czesławie Miłoszu. Autor bada dzieła literackie jako chrześcijanin, tropiąc w nich myśl jego wierze bliską i pomocną albo pomocną inaczej, dzięki przeciwieństwu. Jego analizy są przenikliwe i zadziwiająco celne, a jego namiętność obrońcy tradycji i Kościoła zdaje się być niezbędną przyprawą. Jednak w polemice posuwa się niekiedy za daleko – na przykład trudno się zgodzić, że Simone Weil, widząc potęgę Księcia Tego Świata, zamykała uszy na biblijne: „I widział Bóg, że było dobre". Jej peany na cześć piękna rzeczy stworzonych temu przeczą.

Najsilniejsze części książki żywią się obfitością obrazów zapożyczonych od pisarzy i cytat. Rozdziałom, w których autor snuje rozważania bez oparcia w takim materiale, brak zwartości i jasności linii, a wszędzie, gdzie występuje Szatan, abstrakcyjność tej postaci przypomina o zasadniczej niemożności języka, kiedy próbuje uchwycić czyste Zło. Wtedy trzeba by było opisywać przed–kosmiczną katastrofę, jak to robili kabaliści, Jakub Boehme, Mickiewicz i Oskar Miłosz.

Treść książki można ująć pytaniem: „Gdzie jesteśmy?" Czytelnik nie otrzymuje odpowiedzi, poza stwierdzeniem, że wyprawa ludzkości w czasie historycznym, rozpoczęta racjonalizmem Oświecenia, nie udała się i wykazała jedynie zbawienną trwałość nauki Kościoła. Upraszczam, ale nie za bardzo. Niewątpliwie, sądząc po literaturze i sztuce naszego wieku, człowiek znalazł się na „ziemi jałowej" czy na pustyni, na której zupełnie brak życiodajnej wody. Nie ilość ludzi chodzących albo nie do kościoła jest więc istotna na dalszą metę, ale to, co zostaje utrwalone w dziełach pióra i pędzla, a co świadczy o wyobraźni wydziedziczonej. Lisicki kroczy więc drogą krytyki konserwatywnej, którą uprawiali na przykład w Anglii T. E. Hulme i T. S. Eliot, a która pomogła Eliotowi wrócić na łono Kościoła anglikańskiego. W Polsce odpowiednikiem takiej filozofii utraty byłby pesymizm historyczny Zygmunta Krasińskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza.

Trudno nie zgodzić się, że w Oświeceniu tkwiły zarodki niezliczonych klęsk spadających na ducha ludzkiego, który tracił ostoję wraz z triumfami badawczego rozumu. W obecnym momencie filozofia utraty musi być szczególnie ponętna, bo przecie totalitarne obłędy legitymowały się „naukowymi" teoriami przyznającymi pierwszeństwo determinantom klasowym albo rasowym. Tym niemniej chwilowe zaćmienie rozumu nie powinno chyba nas skłaniać do wylewania dziecka z kąpielą i do utrzymywania, że czas łuczywa i epidemii dżumy był lepszy niż czas elektryczności i antybiotyków. Ostatecznie wiemy, że istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy postępem i utratą, że bez ustanku ludzkość zyskuje i traci i dlatego samo zwracanie się z tęsknotą w przeszłość grozi bezpłodnością i zastygnięciem w formach minionych. Tradycja ma z pewnością wielką wartość, nie pomaga jednak tam, gdzie trzeba stawić czoło ciągle nowym wyzwaniom.

Odnosi się to do religii, ale także do poezji. Zacni masoni z wileńskiego Towarzystwa Szubrawców nie mogą być dla nas wzorem, z chwilą jednak kiedy została napisana *Oda do młodości*, nie da się już z powrotem ku dawnym wiekom przeskoczyć.

Wyobraźnia religijna została wyparta ze wszechświata poddanego prawom mechanizmu, ale wraz z rozwojem nauki otrzymuje rekompensatę w utożsamieniu energii i materii oraz w pojęciu wieczności poza czasem i przestrzenią, to znaczy czegoś, co „istnieje", zanim zaczęły się czas i przestrzeń. Poezja przyznająca się do braku wiary w żywot wieczny może przygnębiać, za to pocieszyć nas może jej energia, z jaką ruszyła na poszukiwanie miejsca człowieka we wszechświecie odkrywanym przez naukę, i jej stała niezgoda na rozwiązania płasko-materialistyczne, jakby działała w imieniu człowieka kosmicznego.

Pytanie „Gdzie jesteśmy?" stało się w naszym stuleciu niemal istotą poezji i myliliby się chyba teologowie nie dostrzegając tych jej kłopotów. Bo niewątpliwie nasz gatunek zmierza ku jakiejś nowej świadomości – jakiej, nie umiemy jeszcze określić, najwyżej możemy starać się odczytać jej znaki. W tym przedsięwzięciu literatura, a przede wszystkim poezja, najbardziej bywa pomocna.

Pojawienie się eseisty czującego głęboko wymiar teologiczny literatury i sztuki jest wielkim dla naszego piśmiennictwa darem, choćbyśmy nie zawsze zgadzali się z jego orientacją. Po Pawle Lisickim mamy prawo spodziewać się, że będzie godnym następcą młodo zmarłego Bolesława Micińskiego.

Czesław Miłosz

CZESŁAW MIŁOSZ, ur. 1911, poeta, eseista, prozaik, tłumacz. Laureat Nagrody Nobla w roku 1980. Ostatnio ogłosił m. in. *Haiku* (1992), *Wiersze*, t. 1–3 (1993), *Wypisy z ksiąg użytecznych* (1994), *Na brzegu rzeki* (1994). Mieszka w Berkeley i w Krakowie.

SZTUKA CZASÓW WIARY

• Umberto Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. Mikołaj Olszewski, Magdalena Zabłocka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, ss. 250

Dzieło Umberta Eco pyszni się na wystawach luksusową szatą graficzną – wysmakowaną okładką z fragmentem witraża w Chartres ukazującego przypowieść o dobrym Samarytaninie. Wybrane na okładkę „okienko" przedstawia *Creatio hominis*. Takiego prezentu nie zaofiarowało autorowi nawet wydanie ojczyste. Książka jest zatem w swojej formie zewnętrznej symbiozą sztuki (wydawniczej) i piękna, a lektura potwierdza trafny zamysł tłumaczy, by włoski tytuł *Arte e bellezza nell'estetica medievale* oddać jako *Sztuka i piękno w średniowieczu*.

Wprowadzona w tytule książki adekwatna dla średniowiecza koniunkcja pojęć sztuki i piękna wymaga wyjaśnienia, czym różni się od współczesnego określenia: „sztuki piękne", którego rodowód – warto w tym miejscu przypomnieć – jest znacznie późniejszy: wprowadził je w roku 1747 Charles Batteux do tytułu książki *Les beaux arts réduits à un même principe*. Podejmując wysiłek ukazania idei estetycznych średniowiecza autor uczciwie uprzedza czytelnika we wstępie, że „czeka [go] trudne zadanie odkrycia, w którym momencie zostaje wypowiedziane coś nowego, podczas gdy średniowiecze troszczy się, aby przekonać nas, że jedynie powtarza rzeczy już wcześniej powiedziane", swój „zamysł nowatorski" stara się „ukryć pod płaszczykiem powtórzeń". Cała rzecz jednak w tym, że właśnie niczego nie starano się ukrywać, bowiem to, co określa się jako płaszczyk powtórzeń, spełniało w tej epoce rolę szacownej tradycji „miary i wagi" w życiu religijnym, naukowym, ceremoniale dworskim i państwowym oraz – w sztuce. Analiza tego, co przyjmowano jako *exemplum*, była dynamiczna, zależna od czasu, a także miejsca na linii długiego trwania epoki, którą później nazwano średniowieczem. Autor, świadom trudności, które wiążą się z przymiotnikiem „średniowieczny", bezpiecznie przyjmuje najszersze granice epoki pomiędzy wiekami VI a XV. W układzie książki przechodzi ponad chronologią rozwoju pojęć sztuki i piękna, z właściwym sobie temperamentem przeprowadza czytelnika poprzez zagadnienia wybrane, acz zasadnicze w rozumieniu estetyki średniowiecznej. W postawieniu problemów, które konstruują zasadniczy korpus książki, ujawnia się znawstwo i ogromna erudycja autora, który przygotowywał się do napisania dzieła przez szereg lat, o czym świadczą wcześniej wydane mniejsze prace. Z układu książki wyłania się portret autora – semiotyka kultury, dla którego sztuka jest „dziełem otwartym", a otwarcie jest „warunkiem przeżycia estetycznego", jak wyjaśniał niegdyś w swojej rewelacyjnej książ-

ce *Dzieło otwarte*. Semiotyczne spojrzenie Umberto Eco na średniowiecze zostało wsparte bogatą literaturą źródłową. W żadnym z rozdziałów nie ogranicza autora porządek historyczny, który istnieje *de facto* u podłoża każdego ciągu idei. Jest on szczególnie istotny w przypadku idei sztuki i piękna, które nie doczekawszy się własnych traktatów, posiłkowały się tekstami filozoficzno–teologicznymi. Powstawały one na przestrzeni prawie dziesięciu wieków, co już zadecydowało o ich zróżnicowaniu. Dlatego można żywić wątpliwości, czy metoda przyjęta przez wprawnego w sztuce semiotyki badacza jest właściwa dla średniowiecza. Charakter badanej epoki i specyfika metody autora to dwa skrajne bieguny. Na przykład w rozdziale VI: *Symbol i alegoria* natykamy się na misterne rozróżnienie rozmaitych aspektów pojęcia alegorii, które dostrzega badacz pozahistorycznych struktur semiotycznych. Budowanie jednak takiej konstrukcji z pominięciem jej początków związanych z patrystyczną egzegezą Pisma Świętego, kontynuowaną przez komentatorów średniowiecznych, zaciera klarowność właściwego przesłania zawartego w tym myśleniu alegorycznym, które miało swoje religijne źródło, spiralny rozwój i okres „*crino*". Klasyczni badacze tego problemu, przede wszystkim Manillo Simonetti (*Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia esegesi patristica*), chcąc wyjaśnić problem alegorii i symbolu w średniowieczu, wskazują na źródła judaistyczne i greckie, aby na nich budować właściwe interpretacje. A celem alegorycznej sztuki chrześcijańskiej nie było bynajmniej „ukrycie zasad wiary pod postacią symboli", które stworzyła sztuka katakumbowa, jak to sugeruje autor. Zanim bowiem pojawiła się sztuka w katakumbach, gotowe były dojrzałe systemy egzegetyczne służące nowej *paidei* chrześcijańskiej, która powstawała pomimo prześladowań w obrębie wielkich szkół patrystycznych w Aleksandrii i Antiochii. System alegoryczny był oparty na przesłankach dogmatyczno–dydaktycznych, a jego rozkwit przypadał na całe wczesne średniowiecze, zanim zdołał się nim zachwycić opat Suger. Obraz, jaki prezentuje Eco, jest uproszczony. Nie da się bez merytorycznego i logicznego potknięcia przeskoczyć w jednym akapicie od kryptograficznej sztuki pierwszych chrześcijan do synodu w Arras z roku 1025, zwłaszcza gdy ten powtórzył i potwierdził definicję sztuki papieża Grzegorza Wielkiego (List do Serenusa). Wydaje się, że interpretatorzy sztuki winni nakłonić nowoczesny aparat badawczy do oddania sprawiedliwości prawdzie historycznej, wszak Eco zaznacza we wstępie do swojej książki, iż przeznaczona jest ona nie tylko dla specjalistów, jej układ jest historyczny a nie teoretyczny.

Bogactwo idei estetycznych średniowiecza, które przekazują teksty źródłowe, koncentruje się wokół pojęcia sztuki jako rzeczy pięknej i piękna posiadającego bogatą skalę kategorii takich, jak *decor, venustas, elegantia, magnitudo, variatio, suavitas*. Eco skupił się na dwóch podstawowych kategoriach piękna: proporcji (rozdz. IV) i światła (rozdz. V). Obie mają pochodzenie antyczne. Estetyka proporcji zapoczątkowana przez pitagorejczyków, uznana przez Platona, zachowała do końca starożytności waż-

ność w postaci wielkiej teorii układu części w całości, którą określają: wielkość, jakość oraz ilość, a wszystkie wyraża liczba. Piękno zatem realizowało się w rzeczy złożonej, współmiernej w częściach, jak powie Boecjusz, albo w kształtach, w rozumieniu św. Augustyna. O pięknie decydują proporcje, a o proporcjach liczby. Hugon od św. Wiktora określił rzecz piękną jako zgodną w wielu składnikach sprowadzonych do jedności. Robert Grosseteste powrócił do ścisłej definicji antycznej: *pulchritudo est apta partium coniunctio*. W takiej definicji piękna odnajduje się muzyka, architektura całego średniowiecza, a w gotyku także i plastyka: malarstwo i rzeźba. Jednak średniowieczną interpretację tej greckiej kategorii estetycznej odniesiono do dzieła stworzenia opisanego w Biblii (por. Mdr 11, 21). Nie teksty antyczne zatem, ale biblijne stanowiły bezpośrednie odniesienie do *pankalii, kalos*, które łączono ze Stwórcą. Stąd też często pojawia się w wielu iluminacjach Biblii obraz Boga z cyrklem, prętem mierniczym i wagą. Bez odpowiedniego wyakcentowania celu, dla którego przejęto grecką teorię proporcji jako piękna w średniowieczu, interpretacja tej kategorii pozostaje niepełna, co można zarzucić analizom Eco.

Podczas gdy Grecy wrażliwi byli na formę, Izraelici odkrywali piękno w bezkształtnym, za to prostym i niepodzielnym świetle. To dało początek drugiej kategorii piękna w średniowieczu, którą uwzględnił również Eco, podkreślając rolę pism Pseudo–Dionizego w jej rozpowszechnieniu. Sztuka odnajdywała bogaty repertuar środków wyrazu dla oddania blasku i światła, najbardziej znany jest wynalazek witrażu w architekturze gotyckiej jako unaocznienie *resplendentio* formy. Eco podkreśla znaczenie miniatur flamandzkich z końca XIV wieku dodając, iż miały one swoje antycypacje w wieku XI. Zachwyt nad blaskiem roztaczającym się wokół postaci boskich wyrażały już mozaiki wczesnochrześcijańskie w absydach kościołów oraz iluminacje Biblii. Były one praktyczną realizacją wskazówek czerpanych z tekstów Bazylego z Cezarei, głównie z jego *Homilii do Hexameronu* (II, 7 i III, 10), traktujących o pięknie światła jako widzialnego znaku świetlistej natury Boga. I tutaj znowu, przy braku porządku historycznego, wkrada się pewna nieścisłość. Światło i barwa znaczyły co innego w mozaikach, witrażach oraz iluminacjach Biblii. Witraże i mozaiki odnosiły się do porządku piękna metafizycznego, zaś barwne iluminacje na przykład Ksiąg Godzin z XIV wieku, łączące tematykę religijną z kalendarzami, pozostawały na poziomie wrażeń wzrokowych, bliskich tym, jakich na swój sposób dostarczała literatura (przykładowo: Chrétien de Troyes, na którego powołuje się nasz autor).

Estetyka światła wniosła ważny element do rozumienia relacji piękna i wzroku. Eco, omawiając wrażliwość estetyczną epoki średniowiecznej, podejmuje problem sposobu odczuwania piękna zmysłowego przez teologów, mistyków, kolekcjonerów. Wybór nie jest przypadkowy. Jednak znów autor nie dokonał pełnej interpretacji. Wskazuje na fakt zainteresowania zmysłowym pięknem, ale nie wyjaśnia celu, dla którego to zainteresowanie zaistniało w każdej z wymienionych profesji. Nie wydobywa

różnic i skali tego, co określano jako doznanie zmysłowe. Przykładowo, w przytoczonym fragmencie *De rhetorica* Alkuina autor podkreśla zmaganie się tego wielkiego uczonego, kanclerza Karola Wielkiego, z dwoistością zmysłowego piękna rzeczy, kształtów, zapachów itp. oraz sfery piękna duchowego. Problem jednak w tym, że w szerszym kontekście tego utworu rozpoznać można klarowną hierarchię piękna zmysłowego rzeczy, „które znikają jak cień", i piękna Boga, „który jest wiecznym pięknem". *Amor ornamenti*, który Eco umieścił w poziomie zmysłowych jakości, jest dla Alkuina zachwytem „ozdobą wieczną".

Wrażliwość na piękno zmysłowe odkrywa Eco analizując język polemicznych tekstów takich ascetów, jak Piotr Damiani i Bernard z Clairvaux. Odkrywa u nich bogactwo *determinationes*, zręcznych przeciwstawień, *color rhetoricus*. Idąc dalej tą drogą, ucieka się do penetracji ich podświadomości i ryzykując psychologiczne supozycje dopatruje się na przykład „gniewu odrzucenia... żalu za rzeczami porzuconymi". W podrozdziale *Mistycy* cytuje bogaty wybór tekstów nie tylko mistyków w ścisłym tego słowa znaczeniu. Znaleźli się tutaj: François Villon (zm. 1464) ze swoim tańcem siostry śmierci, a po nim Mateusz z Vendôme (1177–1206) z opisem piękna kobiet. Wyjaśnić należałoby, iż dzieła tego ostatniego, na przykład *Tobiadis*, spełniały zadanie mnemotechniczne w szkolnym nauczaniu Biblii.

Próba zrekonstruowania wrażliwości estetycznej w średniowieczu jest niewątpliwie nowym podejściem do problemu sztuki i piękna w epoce niezwykle czułej na piękno zmysłowe, ale – dodać trzeba – epoce jednoznacznej w postawie wiary. Teksty, obficie przytaczane przez Eco, pochodzą z reguły od autorów, których przejrzystość wypowiedzi nie dopuszcza sugestii o dwuznacznej melancholii i nostalgii za zmysłowym rajem ziemskiej piękności, którego wyrzekli się, a potem za nim tęsknili. Niebezpieczeństwo każdej „modernizującej" interpretacji wynika z tego, że nie uwzględnia ona szerszego kontekstu dzieła, jego podstawowego przesłania, jego struktury, a przede wszystkim celu, dla którego zostało napisane.

Od refleksji nad pięknem rzeczy przechodzi autor do rzeczy pięknej. Kolekcjonerstwo jest dla włoskiego badacza dowodem wrażliwości na piękno artystyczne dzieł sztuki, którym przysługiwały określenia: *pulcher*, *formosus*. Dla autora istotne jest pytanie o bezinteresowność kontemplacji dzieła sztuki. Argumentem na rzecz bezinteresowności jest dla Eco osoba Sugera, opata z Saint–Denis. Na tle jego przedsięwzięć architektonicznych, które historia na trwale związała z początkiem gotyku, rysuje się portret opata także jako kolekcjonera sztuki. Słowo „kolekcjoner" w odniesieniu do osoby Sugera nie jest jednak adekwatne ze względu na cel jego „kolekcji". Suger nie był kolekcjonerem w nowożytnym tego słowa znaczeniu. W skarbcu opata znajdowały się głównie wyroby z metali szlachetnych (np. krzyż św. Eligiusza) oraz drogocenne kamienie, gemmy antyczne z wizerunkami rzymskich cesarzy. Przedmioty te w rozumieniu opata były nacechowane znaczeniem symbolicznym,

przywoływały na pamięć wartości moralne – na przykład cnoty. Te precjoza łączyły także kategorię piękna jako kształtu i proporcji z pięknem światła i barwy. Blask złota i kamieni szlachetnych jako przedmiotów realnych znajdował swoją rację symboliczną w opisach murów Niebiańskiej Jerozolimy z wizji apokaliptycznej w Piśmie Świętym, które było stałą lekturą opata, podobnie jak pisma Pseudo–Areopagity. W podobnym znaczeniu kosztowności te znajdowały walor symboliczny w tekstach na przykład Hildegardy z Bingen czy Marboda z Rennes.

Kolekcjonerstwo przedmiotów antycznych wykonanych z kamieni szlachetnych istniało w całej epoce średniowiecza. Istotny był w tym działaniu cel. Nie wyczerpywał się tylko w fakcie uznania ich kosztowności i piękna, które w sposób oczywisty rozbudzały wrażliwość estetyczną. Jak żaden inny przedmiot zawierały one bowiem implikacje piękna również moralnego. Inaczej nie można by wyjaśnić faktów dla nas tak zaskakujących, jak na przykład włączenie do konstrukcji krzyża, zamiast głowy Chrystusa, starożytnej gemmy z główką Livii, jak to uczynił biskup Kolonii Heribert w podarku dla swojej siostry – opatki Idy. Kamień *lapis lazuli* i cnoty Livii były traktowane jako jedność piękna zmysłowego i moralnego. Na tej płaszczyźnie rozumienia nie mamy wątpliwości, które żywi autor książki, co do zdolności rozróżniania rzeczy pięknych od osobliwych. Podobna kwestia pojawia się w kontekście interpretacji działalności opata Sugera i księcia de Berry. Pierwszy, podobnie jak jego poprzednicy, włączył drogocenne przedmioty do zbioru rzeczy odnoszących się do *sacrum*. Piękno zmysłowe tych rzeczy było wprost odniesione do piękna metafizycznego. Natomiast książę de Berry, kolekcjonując 200 lat później osobliwości natury, stworzył zręby czegoś, co przybrało później kształt *Kunstkammern*, ale też i nie pretendowało do metafizycznej kategorii estetycznej.

Istniała jeszcze kolejna przyczyna, dla której gromadzenie antycznej sztuki, drobnych przedmiotów, jak gemmy, monety, intaglia, było tak bardzo istotne. Zawierały one bowiem w sobie przesłanki dwu wymienionych przez autora definicji piękna: kształtu oraz światła. Na przedmiotach tych widniały precyzyjnie wygrawerowane postaci lub popiersia, które budziły upodobanie swoją harmonijnością, radując oko nie tylko zbieracza, ale i artysty. Ten ostatni, tworząc nowe kompozycje, myślał w kategoriach proporcji części do całości, *nota bene* – nowej całości. Przykładowo: na miniaturach karolińskiego Ewangeliarza ze Soissons miniaturzysta odmalował antyczne gemmy razem z ich subtelnym rysunkiem drobnych postaci. Wrażliwość na piękno kształtu zespalała się z wrażliwością na świetlistość żywych barw, których nie zatapiał cień. Gdy oglądamy te miniaturowe obrazy powstałe w wieku IX, nasuwa się uporczywie definicja św. Tomasza: „*Pulchrum est quod visum placet*" (Eco analizuje tę definicję nie podejrzewając, iż przed nim uczynił to – bodaj lepiej – polski filozof Władysław Stróżewski). W jakiś sposób dzieła sztuki antycypują definicje piękna. Możliwa jest wszak dedukcja, jakie dzieła sztuki, szczególnie miniatorskiej, mógł kontemplować św. Tomasz z Akwinu?

Sztuka i piękno, również w średniowieczu, są funkcją inwencji artystycznej. To termin użyty przez autora, choć bardziej adekwatne dla tej epoki jest słowo „inspiracja". Pojęcie to przewija się mimochodem w tekście X i XI rozdziału, a jest zbyt ważkie, by je traktować marginalnie. Nie miejsce tu na jego szerszą eksplikację. Sprostowania wymaga również stwierdzenie autora, jakoby teorie średniowieczne nigdy nie brały pod uwagę wątku boskiego szaleństwa poety. Stwierdzenie to, zaczerpnięte od Ernsta Roberta Curtiusa z jego pracy z roku 1948 *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, nie jest już dzisiaj tak przekonujące, czego dowodem choćby dysertacja E. Linka.

Wnioski, do jakich dochodzi Eco w refleksji końcowej nad średniowieczem, wymagają szerszej dyskusji. Wydaje się wątpliwe, czy w ogóle zasadne jest przykładanie doktryn estetycznych do postaw życiowych – moralnych, światopoglądowych, dowolnie zresztą przez autora wybranych. Na krytyce schyłku średniowiecza zbytnio zaważyła refleksja autora nad sztuką współczesną, w której nie brak diagnozy „śmierci sztuki" a nawet „apokaliptyki" (*Il problema della definizione generale dell'arte*, w: *La definizione dell'arte*). Z drugiej jednak strony, autor poszukuje wykładni wspólnej dla różnych gatunków sztuk, na przykład malarstwa i literatury, z różnych epok, które splata już nie tyle kategoria piękna, co kategoria czasu (*Il tempo nell'arte*, w: *Sugli specchi e altri saggi*, oraz *Le figure del tempo*). Każda pesymistyczna myśl o śmierci sztuki i piękna jest bezpodstawna dopóty, dopóki istnieje wiara równa tej z czasów średniowiecza, iż człowiek–twórca został stworzony wedle Wzoru i Podobieństwa Boskiego Artysty. Witraż z Chartres z okładki polskiego tłumaczenia *Arte e belezza* dopowiada swoją treścią to, czego brakuje omawianej książce.

Małgorzata Urszula Mazurczak

MAŁGORZATA URSZULA MAZURCZAK, dr hab., kierownik Sekcji Historii Sztuki KUL. Wydała: *Problem czasu w malarstwie niderlandzkim XV wieku; Motywy inspiracji w średniowiecznych wizerunkach Ewangelistów*. Ostatnio zajmuje się problemem przyrody w ikonografii średniowiecznej.

PRAWDA I PLURALIZM

● Isaiah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994

„Nie ma żadnej racji *a priori*, by przypuszczać, że prawda, kiedy zostanie wreszcie odkryta, okaże się interesująca." Ta myśl, pochodząca od C. S. Lewisa, jest jednym z kilku ulubionych cytatów Isaiaha Berlina. Być może dlatego, że swoistym spoiwem łączącym wielowątkową, nieusystematyzowaną twórczość tego autora jest prowadzona przezeń krucjata przeciwko rozmaitym formom i wcieleniom monizmu.

W interpretacji Berlina stanowisko monistyczne, zwane przezeń niekiedy „jońską iluzją", opiera się na dwóch niekwestionowanych założeniach: po pierwsze, że istnieje unikalna metoda nadająca się do odkrycia pojedynczej struktury prawdy, i po drugie, że poprawne odpowiedzi na wszystkie właściwie postawione pytania normatywne z konieczności są z sobą zgodne. Przeciwstawiając się monizmowi, Berlin dostrzega atrakcyjność i wielką siłę przyciągania takiego stanowiska: „Jednym z najgłębszych pragnień ludzkich jest odnalezienie jednolitego wzoru, symetrycznie porządkującego całe doświadczenie, przeszłe, obecne i przyszłe, rzeczywiste, możliwe i niespełnione." Teorie monistyczne bywają źródłem satysfakcji intelektualnej; zaspokajają też „głęboko ludzką" potrzebę orientacji w świecie. Równocześnie jednak niosą z sobą w najlepszym razie moralne i intelektualne uproszczenia; zaś w najgorszym – zarzewie tyranii.

Być może jednak, zgodnie z aforyzmem Lewisa, prawda o rzeczywistości nie jest na tyle interesująca, by dla jej uchwycenia konieczne było zbudowanie spójnego, wszechogarniającego systemu. Być może jest tak prosta i oczywista, że była zrozumiała już dla Adama w Raju. Codzienne doświadczenie podpowiada nam, że ostateczne cele i wartości (*ultimate ends and values*) nie zawsze są możliwe do pogodzenia. Nie we wszystkich okolicznościach można być równocześnie sprawiedliwym i miłosiernym. Jeśli dowiem się, że zapadłem na nieuleczalną chorobę, to ta wiedza zniszczy moje szczęście. W systemie niczym nie ograniczonej konkurencji wolność dla wilków oznacza śmierć dla owiec – wolność musi wejść w konflikt z równością. A zatem nie można mieć równocześnie wszystkiego. Zawsze należy liczyć się z możliwością wystąpienia konfliktu wartości, którego nie sposób rozstrzygnąć w oparciu o jakiś uniwersalny, ostateczny standard, bo ten ostatni po prostu nie istnieje. Jedynym wyjściem jest dokonanie radykalnego wyboru – decyduję się na realizację jakiegoś celu, ale za mój wybór muszę płacić rezygnacją z innej wartości. Moja kondycja jako istoty ludzkiej skazuje mnie na niemożność ostatecznego rozwiązania wszystkich moich problemów; nie jestem także w stanie wyeliminować cierpienia ze swojego życia. To samo dotyczy ludzkich

zbiorowości. Pełna harmonia jest niemożliwa do osiągnięcia – co więcej, sama idea perfekcji jest logicznie niespójna. Dzieje się tak dlatego, że choć ostateczne wartości są obiektywne i poznawalne, jest ich wiele. Ponieważ są niewspółmierne, nie da się ich zhierarchizować – można tylko wybierać.

Powstaje pytanie, jaką rangę pośród innych wartości ma wolność. Można by oczekiwać, iż ultraliberalny myśliciel, za jakiego Berlin jest dość powszechnie uważany, uzna wolność za wartość absolutną. Wymaga podkreślenia fakt, iż na gruncie koncepcji Berlina ostateczne wartości są niewspółmierne. Wolność jest więc tylko jedną spośród wielu wartości i może być naruszana w imię ich ochrony. Równocześnie jednak jest ona wpisana w każdy pojedynczy akt wyboru. Gdyby bowiem całkowicie zanegować wolność, niemożliwy byłby wybór jakiejkolwiek innej wartości.

Tak pokrótce przedstawia się unikalna koncepcja pluralizmu wartości i celów, którą Isaiah Berlin przeciwstawia krytykowanemu przez siebie monizmowi. Z jednej strony, jak twierdzi jej autor, jest ona odkrywcza w podobnym stopniu co wypowiedź, iż dwa i dwa równa się cztery. Z drugiej zaś, w opinii komentatorów, jest „śmiertelnym ciosem, wymierzonym w klasyczną, zachodnioeuropejską tradycję" (John Gray, *The Unavoidable Conflict*, „The Times Literary Supplement", July 5, 1991). Mamy do czynienia z wielością wartości i ludzkich celów. Mogą pomiędzy nimi zachodzić konflikty. Nie da się ich racjonalnie rozstrzygnąć – można tylko pójść na kompromis, zastosować coś w rodzaju „handlu wymiennego" (*trade–offs*): „tyle a tyle wolności, tyle a tyle równości; tyle dla ostrego moralnego potępienia, a tyle dla zrozumienia ludzkiej sytuacji; tyle dla egzekucji prawa, a tyle dla przywileju łaski; dla nakarmienia głodnych, przyodziania nagich, uzdrowienia chorych, przygarnięcia bezdomnych". Efektem tych zabiegów nie będzie ostateczna harmonia, lecz chwiejna i nietrwała pragmatyczna równowaga.

Isaiah Berlin jest uważany za twórcę pluralizmu etycznego. Jako liberalny filozof wywodzi wartość wolności właśnie z pluralizmu: „W codziennym doświadczeniu stykamy się ze światem, który zmusza nas do dokonywania wyborów między celami równie ostatecznymi i roszczeniami równie bezwzględnymi; wybór jednych nieuchronnie prowadzi do poświęcenia innych. Właśnie z tego powodu ludzie przykładają tak ogromną wagę do swobody wyboru; bo gdyby mieli pewność, że istnieje stan doskonały, osiągalny dla ludzi na ziemi, w którym cele ich dążeń nie będą ze sobą nigdy kolidować, znikłaby konieczność i męka wyboru, a wraz z tym swoboda wyboru utraciłaby swe zasadnicze znaczenie. Każdy sposób przybliżenia tego stanu doskonałego wydawałby się wówczas usprawiedliwiony, bez względu na to, ile wolności poświęcono by po drodze." Taka argumentacja za wolnością należy do wyjątków. Współcześni teoretycy najczęściej szukają uzasadnienia dla liberalizmu już to na gruncie doktryny praw naturalnych (m. in. Nozick), już to koncepcji umowy społecznej (na przykład Rawls, Buchanan), czy wreszcie sięgają po argumenty epistemologiczne (Hayek). Wszystkie te teorie wyrastają z przekonania, iż istnieją

pewne uniwersalne zasady, formuły, czy też modele, i że ich zastosowanie umożliwi likwidację konfliktów moralnych i politycznych.

Berlin jest pesymistą co do szans ostatecznego rozwiązania konfliktów, tak na poziomie teorii, jak i praktyki. Jako jedyny spośród współczesnych liberałów dostrzega tragiczny wymiar wolności – konieczność dokonywania radykalnych i często bolesnych wyborów. Jego koncepcja jest wolna od typowych zarzutów kierowanych przeciwko współczesnym doktrynom liberalnym – ahistoryczności, abstrakcyjności i społecznego atomizmu. Jako historyk idei w naturalny sposób osadza swoją argumentację w bogatym kontekście historycznym. Jako pluralista nie widzi Berlin sensu w budowaniu czysto abstrakcyjnych, uniwersalnych modeli. Rozwiązanie, które sprawdzi się w danych warunkach i na gruncie określonej kultury, może być całkowitym nieporozumieniem w innym czasie i miejscu. Wreszcie stawiane także Berlinowi oskarżenie o skrajny indywidualizm jest całkowicie chybione. Autor *Czterech esejów o wolności* w przeciwieństwie do innych współczesnych teoretyków liberalnych uznaje pragnienie przynależności, szczególnie etnicznej, za uprawnioną i głęboką ludzką potrzebę. Podkreśla, że niekiedy potrzeba bycia we wspólnocie, „pomiędzy swoimi" jest mocniejsza niż pragnienie wolności. Z drugiej jednak strony, ostrzega przed zwyrodniałymi formami poczucia przynależności narodowej. Wątek konfliktów etnicznych oraz zagrożenia, jakie niesie z sobą nacjonalizm, jest całkowicie obcy współczesnym projektom liberalnym, akceptującym ideę uniwersalnej cywilizacji. I znów jedynie Berlin dostrzegł i docenił wagę tych zjawisk. Z tych wszystkich powodów warto go czytać.

Niewątpliwie najbardziej znaną i najczęściej cytowaną pozycją w jego dorobku są *Cztery eseje o wolności*. Trzy z nich dostępne już były w polskim przekładzie. Niemniej pojawienie się polskiego wydania *Czterech esejów* w oryginalnym kształcie jest ważnym wydarzeniem. Doniosły esej *Konieczność historyczna* ukazał się w Polsce po raz pierwszy. Cennym uzupełnieniem całości jest wstęp pióra Isaiaha Berlina, w którym autor prowadzi polemikę z licznymi krytykami i komentatorami dwóch najbardziej kontrowersyjnych esejów. Wstęp pozwala zorientować się w głównych kierunkach ogromnej dyskusji, jaka toczy się do dziś nad zawartymi w wyborze tekstami. W eseju *Konieczność historyczna* Berlin rozważa konsekwencje społecznego i psychologicznego determinizmu dla przekonań etycznych i terminologii moralnej. Nie podejmując próby podważenia samej doktryny (co mu niesłusznie przypisywano), zwraca uwagę na fakt, iż akceptacja stanowiska deterministycznego prowadzi w efekcie do eliminacji idei odpowiedzialności jednostki. Tym samym pojęcia na przykład pochwały i nagany, niewinności i winy, wolności i wyboru tracą swe dotychczasowe znaczenie. Jednakże pojęcia i kategorie moralne są głęboko zakorzenione w normalnym sposobie myślenia i komunikowania; stąd realizacja postulatu pełnego obiektywizmu w badaniach historycznych jest niewykonalna.

Nazwisko Berlina jest najczęściej przywoływane w literaturze w kontekście pochodzącego odeń kontrowersyjnego odróżnienia dwóch pojęć wol-

ności: negatywnej i pozytywnej lub „wolności od" i „do". Zostało ono przeprowadzone w wykładzie *Dwie koncepcje wolności*. Słynne odróżnienie jest pomyślane jako rekonstrukcja dwóch podstawowych rozumień pojęcia wolności, obecnych w myśli politycznej od starożytności po czasy współczesne. „Wolność od" jest tożsama z brakiem przeszkód dla potencjalnych wyborów jednostki, zaś „wolność do" to zdolność jednostki do racjonalnego kierowania samym sobą. Wolność taka w naturalny sposób wiąże się z koncepcją dwóch jaźni – „wyższej", kontrolującej, i „niższej", wymagającej kontroli. Berlin upatruje wielkie niebezpieczeństwo w rozszerzaniu pojęcia „wyższej" jaźni na pewną całość społeczną, do której jednostka należy. Zabieg ten prowadzi bowiem do identyfikacji wolności z kontrolą. Oba pojęcia wolności – zarówno negatywnej, jak i pozytywnej – bywały na przestrzeni wieków wielokrotnie nadużywane. Niemniej doktryny „wolności do", z uwagi na właściwą im monistyczną wizję rzeczywistości oraz związaną z nimi koncepcję rozszczepienia jaźni, są bardziej podatne na wypaczenia. Tym samym dają słabsze gwarancje respektowania wolności indywidualnej niż doktryny wolności negatywnej.

Esej *Idee polityczne XX wieku* rzuca światło na znamienną różnicę dzielącą stulecie narodzin ideologii – wiek XIX – i stulecie ich zmierzchu – wiek XX. Pomimo wszelkich kontrastów i odmienności zachodzących pomiędzy dziewiętnastowiecznymi ruchami wolnościowymi i poszczególnymi ideologiami łączyło je wspólne przekonanie o autentyczności pewnych kluczowych zagadnień, których rozstrzygnięcie jest sprawą najwyższej wagi. W wieku XX rozpowszechniła się tendencja do rozwiązywania palących kwestii już nie za pomocą racjonalnych argumentów, lecz w drodze eliminacji pytań i unicestwienia samych problemów. Ta genialna w swej prostocie metoda polega na takim potraktowaniu pytającego, „żeby problemy, które zrazu wydawały mu się niesłychanie ważne i całkowicie nierozstrzygalne, znikły z jego świadomości jak zły sen i przestały go trapić". Tendencja ta zaznaczyła się zarówno w państwach totalitarnych, jak i demokratycznych, gdzie wyraża się w przesunięciu akcentu ze sporów o zasady na techniczne spory o metody.

W dziewiętnastowieczny paradygmat myślenia w pełni wpisuje się dzieło klasyka liberalizmu, Johna Stuarta Milla. Ideał autora *O wolności*, stanowiący próbę stopienia racjonalizmu z romantyzmem, daleki jest od właściwej naszemu stuleciu skłonności do unicestwiania problemów. Berlin odczytuje i uwypukla w refleksji Milla ważkie, choć zwykle mniej eksponowane treści: „W centrum uczuć i myśli Milla nie leży ani jego utylitaryzm, ani troska o oświatę, ani oddzielenie domeny prywatnej od publicznej (...) lecz żarliwa wiara, iż ludzi czyni ludźmi ich zdolność dokonywania wyboru: wyboru zarówno zła, jak i dobra." Dzieło Milla, jako myśliciela świadomego wielostronności prawdy i nieredukowalnej złożoności życia, jest dla teorii politycznej Berlina ważnym źródłem inspiracji.

W dobie zmierzchu doktrynalnych liberalizmów sceptyczna w swej

wymowie koncepcja autora *Czterech esejów o wolności* zdaje się mieć przed sobą najszerszą perspektywę (por. moją rozmowę z Johnem Grayem *Koniec ery liberalizmu?*, „Znak" 1992, nr 5). Czytając Berlina warto jednak ustrzec się typowych błędów, jakie bywają udziałem wielu jego interpretatorów. Po pierwsze, dość powszechnym nieporozumieniem jest odczytanie eseju *Dwie koncepcje wolności* jako, z jednej strony, gwałtownego ataku na doktryny wolności pozytywnej i, co za tym idzie, zakwestionowanie ideału „wolności do", zaś z drugiej – jako apoteozy skrajnie liberalnego rozumienia „wolności od". Teza o szczególnej podatności na wypaczenia koncepcji „wolności do" nie dyskredytuje ideału wolności pozytywnej jako takiego. Człowiek pozbawiony wolności do kierowania samym sobą nie byłby w stanie funkcjonować. Wolność pozytywna jest wartością wymagającą ochrony; to samo dotyczy wolności negatywnej. Ponieważ mogą one wchodzić z sobą w konflikt, miara obu wartości winna być w społeczeństwie wyważona. Nie jest też Sir Isaiah zwolennikiem leseferyzmu. Opowiada się za możliwie największym stopniem równości, który jest do pogodzenia z innymi wartościami (por. moją rozmowę z Sir Isaiahem, *Nie chcę zbyt uładzonego świata*, „Znak" 1994, nr 10). Jego sympatie są bliskie koncepcji społeczeństwa dobrobytu.

Po drugie, niektórzy autorzy utożsamiają pluralizm etyczny Berlina z relatywizmem. Taka interpretacja jest w oczywisty sposób błędna. Ostateczne wartości są obiektywne i uniwersalne, choć ich ucieleśnienia zmieniają się na przestrzeni kultur. Pisząc o nieuniknioności konfliktu wartości, Berlin przestrzega, by go jednak zbytnio nie dramatyzować: „na dłuższą metę, pomiędzy ludźmi z różnych społeczeństw panuje dość powszechna zgoda co do tego, co jest słuszne, a co niesłuszne, co dobre, a co złe". Pluralizm zakłada istnienie rozmaitości wielu wartości, ale nie nieograniczonej ich liczby – ludzkie natury, jakkolwiek zróżnicowane i podlegające przemianom, muszą posiadać jakieś wspólne cechy rodzajowe, by w ogóle można je było zwać ludzkimi. To samo dotyczy odmienności pomiędzy całymi kulturami. Na gruncie pluralizmu, pomimo wielości wartości i nieuchronnych konfliktów pomiędzy nimi, istnieje możliwość wzajemnego zrozumienia między przedstawicielami różnych kultur, grup czy wreszcie między jednostkami. W momencie, w którym zdolność zrozumienia motywów i zachowań drugiej strony załamuje się, mówimy o obłąkaniu czy też o kompletnym braku człowieczeństwa. Natomiast relatywizm, zdaniem Berlina, to doktryna, zgodnie z którą sąd wyrażony przez daną jednostkę czy też grupę jako wyraz gustu, postawy emocjonalnej czy subiektywnych poglądów – jest po prostu tym, czym jest, bez obiektywnego korelatu, który determinuje jego prawdziwość lub fałszywość. Lubię kawę, a ty wolisz herbatę; nie mamy o czym rozmawiać, nie porozumiemy się. Wszystko jest kwestią upodobań. Przypisywanie takiego stanowiska autorowi *Czterech esejów o wolności* jest grubym nieporozumieniem. W polskiej literaturze nie ustrzegł się go Paweł Śpiewak. W znanym szkicu *Isaiaha Berlina liberalny liberalizm* pisze z aprobatą: „W jakiejś mierze jest mu

[Berlinowi] obojętne, czy ktoś w swoim zaciszu domowym wierzy w magię, czy w naukę, czy jest ateistą, czy też wzorowym katolikiem. Na wszystkie postawy powinno być miejsce na tym świecie – poza nietolerancją" (*Posłowie* do: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Res Publica, Warszawa 1991, ss. 380–381). Miałam okazję rozmawiać z Sir Isaiahem o pierwszym polskim wydaniu wyboru jego esejów i przytoczyłam między innymi ten fragment. Odpowiedział: „Jestem bardzo wdzięczny za udzielone mi pochwały. Na nieszczęście, nie podzielam poglądów, za które zostałem pochwalony."

Beata Polanowska-Sygulska

BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA, prawnik, dr, asystent na Wydziale Prawa i Administracji UJ, publikowała m. in. w „Odrze", „Political Studies", „Reports on Philosophy", „Znaku".

CZAPSKI

• *Czapski*, oprac. Joanna Pollakówna, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1993

Po wystawie prac Józefa Czapskiego (ze zbiorów szwajcarskich) otrzymaliśmy album z reprodukcjami jego płócien i rysunków opatrzony wstępem Joanny Pollakówny. Od dawna w Polsce czekano na rzetelną monografię tego dorobku. Wiele osób spoglądało z nadzieją w stronę wspomnianej autorki. Spod jej pióra wyszły przecież liczne szkice na temat Czapskiego, jego sztuki pędzla i słowa, a ponadto – jako redaktor – opracowała zbiory jego tekstów o sztuce i edycje fragmentów *Dziennika* (na przykład wraz z Piotrem Kłoczowskim wydała *Wyrwane strony*). Książka poświęcona twórczości plastycznej Czapskiego była potrzebna, stąd tak niecierpliwie jej wyczekiwano. Tym bardziej, że jedyna istniejąca przedtem monografia tego zagadnienia powstała poza Polską: napisała ją Murielle Werner-Gagnebin (*Czapski. La main et l'espace*) i opublikowała w Szwajcarii (Lausanne 1974). Późniejsza blisko dwudziestoletnia kondycja artystyczna Józefa Czapskiego sprawiła, że choć jest to praca cenna, nie może z oczywistych względów uchodzić za kompletną. Zrozumiałe, że w tej sytuacji chciałoby się dostać do rąk rzecz pełniejszą.

Tymczasem Joanna Pollakówna przygotowaną przez siebie książkę

słusznie nazywa skromnie „albumem". Jednocześnie nie zapowiada dalszego ciągu swoich prac nad Czapskim, mając nadzieję, że ktoś inny podejmie żmudny trud lokalizowania, katalogowania, opisywania rozproszonych po świecie dzieł artysty, aby potem ktoś jeszcze inny napisał coś, co zwykło nam się kojarzyć z syntezą, monografią. Szkoda. *Summę* taką miała bowiem szansę stworzyć ta, a nie inna autorka. Ale może nie warto zastanawiać się nad tym, co mogło być... Lektura tekstu zawartego w omawianej książce jest sama w sobie pouczająca, a wybór reprodukcji może przekonać do malarstwa Czapskiego nawet (a może przede wszystkim?) kapryśnych estetów. Wśród przefotografowanych przeważają – zdaje się – obrazy, które dowodzą wrażliwości artysty na stosunki chromatyczne, umiejętności smakowania przezeń układów i wzajemnego „oświetlania się" barwnych akcentów. Malarstwo Czapskiego wyraźnie tu wypiękniało. Joanna Pollakówna wyciszyła swoim wyborem pytania i wahnięcia, które przecież w tym – wcale nie monolitycznym – dorobku co raz niespokojnie dochodziły do głosu.

Można powiedzieć, że z każdą selekcją wiąże się ryzyko. I docenić to, że autorka postanowiła (mówiła o tym publicznie, na przykład na spotkaniu promocyjnym w Lublinie) zaprezentować przede wszystkim obrazy „d o b r e", wiarygodne artystycznie, nieprzypadkowe, głęboko i konsekwentnie zakorzenione w światopoglądzie malarskim twórcy. Wydawałoby się, że ta motywacja jest wystarczająco przekonująca... Światopogląd ów określa Pollakówna jako dążenie do: z jednej strony – ujęcia w znak plastyczny „doznania (ludzkiej) egzystencji w jej samotności", z drugiej – tak „czułego malowania przedmiotów", aby nabierały one medytacyjnego skupienia. Pomińmy tu fakt, że te dwie sfery zainteresowań malarza, dwie kategorie, są niezbyt koherentne: wszak pierwsza odwołuje się raczej do namysłu nad tym, jaki „pożytek" sztuka może wynieść z dotknięcia tak zwanej potocznej rzeczywistości, druga zaś – do refleksji zdominowanej przez starania o to, aby poprzez dzieło sztuki dotknąć raczej tego, co pozawidzialne czy w ogóle poza–zmysłowe i poza–intelektualne. Malarstwo Czapskiego sytuuje się (jednak) tylko częściowo na tych obu płaszczyznach jednocześnie: raz bierze się głównie z emocji wywołanej z a u w a ż o n y m, z zachwytu nad grą kolorów, czymś, co istnieje p o z a, ale i p r z e d sztuką, stając się tego rejestracją i wypadkową, drugi raz – przede wszystkim z wiary w coś lub kogoś, co lub kto jest p o z a, a zarazem p o n a d sztuką...

Grupę pierwszą stanowią owe kameralne czy wręcz intymne „sytuacje ludzkie", dla których scenerią jest ławeczka w parku, loża w teatrze, sala wystawowa w galerii, stolik w kawiarni, przedział w pociągu... To jest egzystencja często być może samotna, ale niezmienna czułość, z jaką Czapski maluje swoich bezosobowych bohaterów, upodobanie, z jakim wpatruje się przy tym w zestroje barwne, specyficzna stanowczość w sposobie kładzenia farby (wzmocniona niekiedy decyzją obwiedzenia pełnej plamy krechą wyraźnego konturu) sprawiają, że jego zamiar pokazania dramatyzmu owej egzystencji nie powiedzie się. Chociaż próby przełożenia

na język sztuki dojmującego poczucia tragizmu istnienia będzie malarz podejmował wielokrotnie... Joanna Pollakówna wzmacnia swoje uwagi na ten temat fragmentem wypowiedzi Czapskiego, który w roku 1959 mówił o doskwierającej mu boleśnie świadomości tego, że w swojej sztuce błądzi: „błąkałem się z pędzlem po płótnie z nieustannym poczuciem, że jestem obok". Autorka wstępnego eseju, odwołując się do znanych kolei losu, fascynacji literackich i artystycznych malarza, ugruntowując naszą wiedzę na ten temat, pragnie zarazem przekonać czytelnika, że ostatecznie malarz miał powody do satysfakcji we wspomnianej materii, że udało mu się osiągnąć cel przez zastosowanie odpowiednich zabiegów kompozycyjnych i przez należyte operowanie malarskim „spoiwem". Pollakówna pisze, że filmowy kadraż pokazuje u Czapskiego „kaleki ułamek rzeczywistości", a ciężki kolor kładziony szybkimi ruchami pędzla odzwierciedla „rozbity świat" malarza.

Te wnioski wydają się nazbyt bezpośrednio wysnute z oglądu dzieł artysty. I chyba nie do końca trafne. Zestawienia kobaltu i żółci nie zawsze robią w tym malarstwie wrażenie „boleśnie zderzających się ze sobą", w cienką tkankę obrazu nie zawsze wpisuje się „wewnętrzny niepokój". Joanna Pollakówna zaznacza ponadto, że starania Czapskiego obejmują cały obszar jego artystycznych poszukiwań, bez względu na przykład na tematykę poszczególnych prac. Słuszniejsze jednak jest zwrócenie przez nią baczniejszej uwagi na te obrazy, w których ów trud przynosi istotnie pełniejsze owoce. To wizerunki pustych ulic, wnętrz, martwe natury – obrazy już nie ludzi (mimo swej anonimowości zawsze uwikłanych w jednostkowy los, poddanych presji mijającego czasu), lecz przedmiotów (mimo swej konkretności zawsze ewokujących sensy uniwersalne). Według ukochanego przez Czapskiego Prousta sztuka to „współpraca ducha religijnego i miłości rzeczy". Malarz najprawdopodobniej pragnąłby, aby tak właśnie postrzegano jego obrazy ulic, wnętrz, martwych natur z lat 80. (zapowiadane ponad pięćdziesiąt lat wcześniej, co zupełnie wyjątkowo poświadcza swą stałą, nieśmiertelną obecnością biała czarka). Joanna Pollakówna tak czyni. Przywykliśmy zresztą ufać Czapskiemu, wierzyć w to, co pisał. A gdyby tak – nieco przekornie – okazać trochę sceptycyzmu? A gdyby tak nie przyznać racji? Może byłoby to czasem z większym pożytkiem dla jego malarskiej wypowiedzi na tyle przecież wyrazistej, że nie potrzebującej oparcia w nadinterpretacjach.

Joanna Pollakówna pisze o Czapskim ze znawstwem, dając jednocześnie wyraz głębokiej fascynacji jego sztuką. Czy udaje jej się „widzieć jasno w zachwyceniu"? Ta Proustowska formuła, umieszczona jako motto eseju, wynotowana ze szkicu Czapskiego poświęconego przezeń autorowi *W poszukiwaniu straconego czasu*, mogłaby stanowić zalecenie i pouczenie dla wszystkich piszących o sztuce. Tymczasem miłość Joanny Pollakówny do twórczości Czapskiego jest tak silna, że przyczynia się nie tylko do nadmiernego eksponowania zalet opisywanego malarstwa, ale także przysłonięcia niedostatków. Nie jest to, oczywiście, miłość pozbawiona pod-

staw. Ale też właśnie dlatego trzeba o tym malarstwie mówić wprost, bez usuwania w cień lub niebyt dzieł z pozoru drugo– czy trzecioplanowych, bez nawyków czy z góry przyjętych tez. Także bez uprzedzeń. I – co jest najtrudniejsze – starać się jednak rozdzielać zamiar malarza od jego artystycznego wcielenia, rozgraniczać między Czapskim mówiącym o swojej sztuce i Czapskim malującym obrazy. Wreszcie: nie bać się nieporadności w pisaniu o tym malarstwie. Autorka omawianego eseju wpadła w zastawioną przez artystę „pułapkę": język, którym się posłużyła, pragnie dorównać językowi jego tekstów. Stąd czasem tylko krok do sytuacji, w której ważniejsza staje się uroda związków frazeologicznych niż sensy, które one wytwarzają. Pisarstwo Czapskiego jest wyjątkowe i nie sposób stworzyć jego „ekwiwalentu". Bezpieczniej jest umiejscowić się nieco niżej zamiast zbyt wysoko. Książka napisana z takiej perspektywy miałaby jednak całkiem inną postać. Czy będziemy na nią długo czekać? Najprawdopodobniej. Tym bardziej, że sugestywności pisarstwa Joanny Pollakówny bardzo trudno się oprzeć.

Małgorzata Kitowska-Łysiak

MAŁGORZATA KITOWSKA-ŁYSIAK, ur. 1953, historyk sztuki, dr, adiunkt w Katedrze Historii Sztuki Nowoczesnej KUL. Wydała : *Paralele i kontrasty* (1990), *Bruno Schulz 1892–1942* (red., 1992). Publikowała w „Biuletynie Historii Sztuki", „Akcencie", „Kresach", „Nowych Książkach", „Tygodniku Powszechnym", „Więzi" i „Znaku".

NIKIDION
W POSZUKIWANIU SZCZĘŚCIA

● Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press 1994, ss. 558

Martha Craven Nussbaum, urodzona w roku 1947, jest obecnie profesorem filozofii, klasyki i literatury porównawczej w Brown University (USA). Do grona historyków filozofii antycznej przebojem utorowało jej drogę dzieło *Aristotle's „De motu animalium"* (1978). Książka ta zawiera grecki tekst dzieła Arystotelesa z angielskim tłumaczeniem, obszernymi komentarzami oraz pięcioma esejami poświęconymi między innymi Arys-

totelesowskiemu wyjaśnianiu teleologicznemu i relacji dusza–ciało. Praca ta wyznaczyła zasadniczy obszar zainteresowań Autorki, którym wciąż pozostaje Arystotelesowska filozofia, a przede wszystkim etyka ujęta na szerokim tle literatury i kultury antycznej. Wystarczy tu wspomnieć wydaną ostatnio pod jej i Amélie Rorty redakcją obszerną pracę poświęconą studiom nad Arystotelesowskim dziełem *O duszy* (*Essays on Aristotle's „De Anima"*, Oxford 1992).

Recenzowana książka poświęcona jest omówieniu etyki hellenistycznej ujętej przy pomocy modelu terapeutycznego. Ten model filozofowania, niezwykle popularny w hellenistycznej etyce, opiera się na analogii między medycyną a filozofią. Filozofia jest tutaj traktowana jako sztuka życia, jako rodzaj terapii, która po postawieniu diagnozy ordynuje odpowiednie lekarstwo i kurację. Motywem podjęcia filozofowania jest sprzeciw wobec ludzkiego cierpienia traktowanego jako choroba, zaś celem, ku któremu filozofia dąży, jest *eudaimonia*, pełny rozkwit jednostki ludzkiej we wszelkich przejawach jej bytu. Terapia opiera się na *ratio*, jej narzędziem są argumenty, które podlegają ocenie nie tylko z punktu widzenia ich przydatności i skuteczności w leczeniu chorób duszy, ale także w aspekcie logicznej spójności i koherencji.

W etyce hellenistycznej za chorobę duszy uważano to, co najszerzej można by określić mianem p r a g n i e n i a. Mowa tu bowiem zarówno o potrzebach fizycznych, takich jak głód i pragnienie, o uczuciach, takich jak gniew i miłość, oraz o nieuświadomionych często przekonaniach i dążeniach, jak na przykład dążenie do nieśmiertelności. Etyka tego okresu w duchu Arystotelesowskim traktuje tego typu pragnienia jako irracjonalne, jednak nie w tym sensie, że nie mają one nic wspólnego z *ratio*, ale w tym, że opierają się na fałszywych przekonaniach. Cel terapii zostanie zatem osiągnięty wtedy, gdy nastąpi zmiana przekonań, które leżą u korzeni namiętności. Ogromny sukces hellenistycznej etyki leży zdaniem Autorki w tym, że filozofia ta wydobyła i podkreśliła ową kognitywną strukturę ludzkich emocji oraz pokazała, że fundujące te emocje przekonania są w dużej mierze ukształtowane pod naciskiem społecznym. Otwiera to szerokie perspektywy aktywności politycznej, choć przedstawiciele omawianych szkół starożytnych nie rozwinęli dogłębnie tej problematyki.

Chore przekonania, które są społecznie formowane, zostają włączone w strukturę psychiczną człowieka i oddziałują potem jako pokłady nieświadome. Filozofia musi zatem uciekać się do bardzo zróżnicowanych i często niekonwencjonalnych metod, jak forma „spowiedzi", opowiadania, dramatu, aby te głęboko ukryte treści wydobyć i uczynić przedmiotem analizy.

Filozofia potraktowana jako terapia stawia sobie bowiem bardzo konkretne zadania, choć często nie daje się ich w całej rozciągłości zrealizować. Po pierwsze, filozoficzne argumenty mają zawsze na uwadze cel praktyczny, którym jest wyleczenie, ulepszenie człowieka. Po drugie, mają one ponadto wydźwięk aksjologiczny, respektują i odpowiadają na

głębokie potrzeby ucznia. Po trzecie, terapeutyczna argumentacja jest dopasowana do konkretnego, indywidualnego przypadku. Zdaniem Marthy Nussbaum te trzy warunki wyznaczają najbardziej charakterystyczne cechy terapeutycznego modelu filozofii u wszystkich przedstawicieli szkół hellenistycznych, zarówno u epikurejczyków, jak i u sceptyków oraz stoików. Inne postulaty wysuwane pod adresem filozoficznej terapii realizują się w różnych szkołach w stopniu odmiennym, jak na przykład postulat, by argumenty filozoficzne nakierowane były na zdrowie indywiduum jako indywiduum, a nie na przykład jako członka społeczeństwa. Różne szkoły przypisują odmienną wartość rozumowi praktycznemu i standardowym wyznacznikom wartości filozoficznej argumentacji, takim jak jasność, koherencja itp. W różnym stopniu zaznacza się w tych szkołach asymetria ról: z jednej strony stoi filozof–lekarz, z drugiej uczeń–pacjent. Dla prawidłowego przebiegu terapii ważne jest także to, czy filozof–lekarz przyjmuje filozoficzny pluralizm, dopuszcza inne modele filozofowania, czy też uważa, że proponowane przez niego procedury są wystarczające i nie ma najmniejszej potrzeby odwoływania się do dalszych zabiegów.

Struktura terapeutycznej argumentacji i najważniejsze rysy tego podejścia zostają naszkicowane w rozdziale pierwszym (*Therapeutic Arguments*). Proponowany przez Autorkę model filozofowania zostaje skontrastowany z podejściem Platońskim oraz ujęciem potocznym. Stanowisko Platońskie, które zdaniem Marthy Nussbaum wdziera się do współczesnej etyki dwiema zasadniczo drogami – poprzez naukę i religię – w najogólniejszych zarysach charakteryzuje się tym, że wszelkie badanie etyczne chce oprzeć na trwałych i niezmiennych prawdach o wartościach, a zwłaszcza o dobru, nie biorąc pod uwagę tego, jakie są rzeczywiste pragnienia i dążenia człowieka. W ten sposób dobro, będąc całkowicie niezależne od ludzkich pragnień, wymyka się człowiekowi. Takiemu podejściu do problematyki moralnej Autorka przeciwstawia stanowisko Johna Rawlsa, dla którego etyka jest konstruowaniem wizji tego, jak ludzie mogą żyć razem w taki sposób, który odpowiada zarazem ich najgłębszym pragnieniom, jak i daje się ująć w racjonalnym badaniu. Martha Nussbaum akceptuje taką koncepcję etyki, gdyż respektowane są w niej ludzkie pragnienia. Jednakże, w przeciwieństwie do ujęcia potocznego, ten typ podejścia dopuszcza fakt, że pewne ludzkie pragnienia mogą być chore, poddane wpływom społecznym, a zatem należy je poddać krytyce. Krytyka jest właściwym zadaniem terapeutycznej filozofii. Lekarz–filozof, przystępując do krytyki fałszywych przekonań, dokonuje tego w oparciu o określoną normę zdrowia, która w etyce hellenistycznej jest konstruowana w odwołaniu do natury ludzkiej. Problematyka związana z zagadnieniem natury człowieka jest, zdaniem Nussbaum, szczególnie narażona na infiltrację ze strony platonizmu. Mówiąc o naturze ludzkiej, nie ma ona na myśli niezmiennego, transcendentnego źródła wartości, a jedynie to, co w człowieku jest źródłem różnorodnych możliwości, które rozwiną się w toku ludzkiego życia. Te

możliwości w najczystszej postaci dają się zaobserwować u dzieci i u zwierząt i wskazują na dalszy rozwój jednostki.

Przedstawienie filozofii platońskiej jest w książce dość tendencyjne, co być może wynika z jego skrótowości. Warto natomiast podkreślić, że Martha Nussbaum, odwołując się do natury ludzkiej jako podstawy normy zdrowia, pojmuje tę naturę w sposób specyficzny, jako źródło nieokreślonych możliwości, projekt rozwojowy życia ludzkiego, który nie ma żadnego osadzenia w bytowej strukturze człowieka. Jego wyróżnikiem jest to, by był realizowalny i by ostatecznie zapewnił człowiekowi szczęście. Tak zarysowana koncepcja natury ludzkiej prezentuje poglądy Autorki, poglądy, w których wyraźnie pobrzmiewają idee Johna Rawlsa. Czy nie warto byłoby jednak odwołać się do tego, co sami epikurejczycy, stoicy i pośrednio sceptycy sądzili o naturze ludzkiej? Martha Nussbaum, czyniąc przedmiotem swoich zainteresowań etykę hellenistyczną, oddziela ją od innych gałęzi filozofii. Tymczasem filozofowie tego okresu uważali, że filozofia stanowi organiczną jedność, a zatem nie można oddzielać hellenistycznej etyki od fizyki i logiki: „Pozydoniusz jednak, ponieważ części filozofii są ze sobą nierozłącznie związane, wolał filozofię porównać do żywego organizmu, w którym krew i ciało są częścią naturalną, kości i ścięgna – logiką, duszą – etyka" (*Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1968, s. 272).

Następne rozdziały poświęcone są omówieniu funkcjonowania modelu terapeutycznego w filozofii Arystotelesa oraz Arystotelesowskiej koncepcji emocji. Martha Nussbaum pokazuje, że to właśnie w filozofii Arystotelesa ukształtowała się koncepcja uczuć, którą potem napotyka się w filozofii hellenistycznej. Konstytutywnym elementem wszelkich emocji będzie, zdaniem Arystotelesa, przekonanie. Krytyka niewłaściwych przekonań jest zatem najlepszą drogą do wyzdrowienia. Z podejściem arystotelesowskim Martha Nussbaum zestawia epikurejską terapię filozoficzną. Filozofii epikurejskiej została poświęcona następna, najobszerniejsza chyba partia książki. Twórca epikureizmu uważał, że przyczyną wszelkich ludzkich nieszczęść są nieograniczone pragnienia, które nigdy nie znajdują zaspokojenia, dla których „więcej" zawsze znaczy lepiej. Wiele tych pragnień jest skutkiem deformacji mających źródło w kulturze. Ideał mędrca, wolnego od wszelkiego niepokoju związanego z niezaspokojeniem, mędrca, który prowadzi życie na wzór bogów, wymaga zmiany przekonań, które leżą u podstaw tego typu pragnień.

Do szczególnie niszczących uczuć należy miłość. Lukrecjuszowy poemat *O naturze wszechrzeczy* stanowi, zdaniem Autorki, swoistą terapię miłości traktowanej jako forma szaleństwa. W tym wypadku terapia polega na próbie przywrócenia właściwej perspektywy widzenia tak złożonego zjawiska, jakim jest miłość. Elementem terapii jest krytyka przekonań, które dopatrują się w miłości „daru bogów", „boskiego szaleństwa", a narzędziem tej krytyki jest naturalistyczne ujęcie zjawiska miłości na tle funkcjonowania całej przyrody. Szereg zaprezentowanych w tym rozdziale analiz nosi na

sobie piętno feministycznych przekonań Autorki, która już starożytnych czyni orędownikami równouprawnienia kobiet, zwłaszcza w miłości.

Natomiast tak silne uczucie jak gniew i agresja są bardzo ściśle związane z lękiem, poczuciem kruchości istnienia. Agresja w stosunkach międzyludzkich jest bowiem odpowiedzią na sytuację zagrożenia, ale jest taką odpowiedzią, która się samounicestwia, gdyż ostatecznie zwraca się przeciwko podmiotowi uczuć. Jedyną skuteczną bronią w walce z zagrożeniem płynącym ze strony świata i własnego wnętrza jest filozofia.

Do tych błyskotliwych psychologicznych analiz ludzkich uczuć filozofia epikurejska dorzuca krytyczną analizę takich dążeń człowieka, które określone zostają mianem próżnych, gdyż nie są one ani naturalne, ani konieczne. Takim próżnym dążeniem, które Lukrecjusz poddaje ostrej krytyce, jest dążenie do nieśmiertelności. Ta krytyka ściśle się wiąże z krytyką religii jako głównego źródła tego typu „iluzji". Epikurejska terapia nie usuwa lęku przed śmiercią, gdyż jest to niemożliwe, ale równoważy go, wskazując na wartość życia. Martha Nussbaum podkreśla, że wiele ludzkich wartości realizuje się w czasie i w związku z tym wymaga świadomości granicy, końca, a bogowie, jako nieśmiertelni, są ślepi na wartości. Czytając tego typu stwierdzenia, odnosi się wrażenie, że Autorka chciałaby epikurejską krytykę ekstrapolować na sytuację współczesną, głosząc swoisty ideał oświeconego humanizmu bez Boga.

Sceptycyzmowi, ze względu na negatywny, krytyczny charakter tej filozofii, Martha Nussbaum poświęciła jeden rozdział. Sceptycy, przyjmując, że u podstaw uczucia leży określone przekonanie, postulowali, aby dążąc do filozoficznego ideału mędrca powstrzymywać się od wydawania sądów. Wyzbywając się przekonań, pozbywamy się niszczących uczuć, takich jak miłość, nienawiść, gniew, i to przynosi nam niewątpliwą korzyść. Niemniej jednocześnie wyzbywamy się tego typu emocji, które nadają życiu smak, jak łagodność czy przyjaźń.

Ostatnie rozdziały książki poświęcone są stoicyzmowi, w którym medyczna analogia miała szczególne znaczenie. Kreśląc najważniejsze cechy i charakterystyczne metody stoickiej terapii, Martha Nussbaum stwierdza, że punktem centralnym, sercem terapeutycznego odniesienia było stoickie przekonanie o niezwykłej wartości i godności rozumu ludzkiego. Akceptując stoickie procedury terapeutyczne, Autorka odrzuca zarazem cele, jakie stoicy stawiali przed terapią, tj. stoicki ideał *apatheia*. Stoicki ideał wykorzenienia emocji wydaje się szczególnie doniosły w obliczu takiego uczucia jak gniew, jak pokaże to analiza dwóch dialogów Seneki *O gniewie* i *O łagodności*. Gniew nie ma, zdaniem stoików, źródła w naturze człowieka, lecz jest wytworem określonego zespołu przekonań i do jego istoty należy to, że przekracza wszelkie dopuszczalne granice, nawet jeśli jego początkowy motyw jest słuszny. Tej niszczycielskiej sile gniewu należy przeciwstawić to, co stanowi istotę człowieka, tj. rozum, i przy jego pomocy wykorzenić destrukcyjne uczucia.

Martha Nussbaum uważa, że w swojej twórczości dramatycznej,

a zwłaszcza w tragedii *Medea* Seneka tylko pozornie podpisuje się pod powyższą diagnozą. Jej zdaniem Seneka wysuwa w tym dziele szereg wątpliwości pod adresem stoickiego ideału *apatheia*. Wyrozumiałość wobec trudności i przeszkód, jakie niesie życie, współczucie przeciwstawiające się ideałowi oderwania są istotnym elementem tej drogi życia, która prowadzi do zrozumienia i łagodności wobec siebie i drugich, do wysuwania umiarkowanych żądań i pokornego oczekiwania tego, co nieprzewidywalne.

Ostatni rozdział książki, będący swoistym podsumowaniem, omawia korzyści, jakie niesie ze sobą zastosowanie terapeutycznego modelu filozofowania, perspektywy, jakie ten model otwiera, a także ograniczenia i trudności, na jakie się tu napotyka. W rozdziale tym Autorka formułuje swoje badawcze *credo*. Jej zdaniem nie można znaleźć jednego, dobrego rozwiązania wszystkich filozoficznych problemów. Możemy tylko opisać nasze trudności, naszą bezradność i poprzez krytykę uczynić niewielki postęp w stosunku do tego, co zostało wcześniej powiedziane. Jest to, jak twierdzi Martha Nussbaum, Sokratejski ideał ciągłego poszukiwania, nie kończącego się badania, przeciwstawiający się aroganckiej, dogmatycznej pewności posiadaczy prawdy, a jego zadaniem jest przygotowanie do konfrontacji z problemami życia. Ten minimalistyczny program Autorka konsekwentnie realizuje od początku do końca swego dzieła. Pewne jego partie są świadectwem prawdziwego mistrzostwa w historyczno–filozoficznej analizie. Niemniej, te ciekawe analizy poświęcone określonym problemom etycznym czy psychologicznym są często zawieszone w próżni, nie mają bowiem zakorzenienia ani w teorii rzeczywistości, ani w antropologii omawianego autora. Ta tendencja do separowania określonych zagadnień, do wyrywania ich z kontekstu narusza jedność omawianej myśli, a często ją spłyca, wystawiając na niebezpieczeństwo niewłaściwych interpretacji. Dlatego też niedościgłym wzorem w podejściu do problematyki historyczno–filozoficznej przy pomocy szeroko rozumianego modelu terapeutycznego pozostaje książka Pierre Hadota *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (tłum. P. Domański, Warszawa 1993). Hadot wychodzi poza terapeutyczny model filozofowania. Ukazuje on filozofię hellenistyczną jako formę ćwiczenia duchowego, którego celem jest konwersja, *metanoia* – zmiana całej wizji świata, człowieka, jego roli i miejsca w świecie, a nie jedynie terapia dotycząca fałszywych przekonań fundujących określone emocje.

W toku swoich rozważań Martha Nussbaum czyni szereg dygresji odwołując się do aktualnych wydarzeń, do potocznego doświadczenia czytelnika. Można tu nawet mówić o pewnej pasji uaktualniania tego, co minione. Tego typu zabiegi niewątpliwie przykuwają uwagę czytelnika, chociaż mogą też prowadzić do pewnych nadinterpretacji oraz sprawić, że za lat 10 książka będzie przestarzała i nieczytelna.

Martha Nussbaum zastosowała w swojej książce jeszcze jeden zabieg, który sprawia, że czyta się ją chętnie. Omawiając filozofię Arystotelesa i filozofię szkół hellenistycznych, uczyniła przewodniczką po filozofii Nikidion, jedną z heter, które według tego, co podaje Diogenes Laertios,

towarzyszyły Epikurowi. Jej imię oznacza „małe zwycięstwa" i jest jakby symbolem minimalistycznego nastawienia samej Marthy Nussbaum. Bada ona, jakie „małe zwycięstwa" mogłaby odnieść Nikidion będąc uczennicą prezentowanych filozofów. Omawiając koleje edukacji Nikidion, Autorka pragnie pokazać, jak w poszczególnych szkołach odnoszono się do kobiet i jakie były szanse kobiety na pełne uczestnictwo w życiu publicznym.

The Therapy of Desire to książka partiami piękna i mądra, partiami pozbawiona głębi i tanio moralizatorska. Małe zwycięstwa!

Agnieszka Kijewska

AGNIESZKA KIJEWSKA, ur. 1961, dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL. Współredaktor *Platon – nowa interpretacja* (Lublin 1993); *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej* (Lublin 1994). Publikowała w „Vox Patrum", „Znaku" i „Kwartalniku Filozoficznym".

AKTUALNOŚĆ KANTA

● Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, tłum. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa 1994

Monografia Otfrieda Höffego, starannie przełożona przez Andrzeja M. Kaniowskiego i opublikowana w pięknym wydaniu przez PWN, z pewnością stanie się jedną z najbardziej znaczących pozycji wśród polskich publikacji o filozofii Kanta. Autor stawia sobie trudne zadanie zaprezentowania całokształtu twórczości królewieckiego filozofa, a przynajmniej całokształtu poglądów zawartych w opublikowanych przez niego samego pismach (pomija lub kwituje krótkimi wzmiankami treść *Opus postumum*, czy też Kantowską naukę antropologii pragmatycznej). W piśmiennictwie światowym wielokrotnie pojawiały się najróżniejsze rozprawy monograficzne wyznaczające sobie to samo zadanie. Niektóre z nich, jak słynna praca Kuno Fischera, z czasem stały się klasycznymi pozycjami historii filozofii, inne, często bardzo dobre, popadały w zapomnienie. Co kilkanaście lat kolejna generacja historyków filozofii odczuwała jednak potrzebę, ażeby odczytywać dorobek Kanta z własnej perspektywy, przy okazji konfrontując go z najnowszymi osiągnięciami filozofii i nauk szczegółowych.

Osobiście uważam, iż wśród kilkunastu znaczących pozycji poświęconych Kantowi i opublikowanych w języku polskim (chodzi zarówno o autorów naszych, jak i o tłumaczenia), z zamierzeniem edytorskim

porównywalnym z obecną edycją Höffego spotkaliśmy się tylko raz. Była to opublikowana w 1923 roku w Poznaniu rozprawa Adama Żółtowskiego *Filozofia Kanta. Jej dogmaty, złudzenia i zdobycze*. Zastanawiając się dziś, z perspektywy siedemdziesięciu lat, nad przyczynami, które spowodowały, iż ta skądinąd obszerna, wyczerpująca i rzetelna w części historycznej monografia popadła w zapomnienie, natrafiamy na dość powszechną w historii filozofii prawidłowość: Żółtowski stara się krytykować klasyczną filozofię Kanta, przyjmując za punkt wyjścia osiągnięcia współczesnej mu filozofii i nauki. W miarę upływu czasu okazuje się jednak, że dla czytelnika największą wartość przedstawia właśnie owa prezentowana i spotykająca się z szeregiem zarzutów „klasyka". Sama zaś krytyka w części nawiązującej do współczesnego Żółtowskiemu stanu rozwoju nauk utraciła walor współczesności, zaś w części odnoszącej się do osobistych dywagacji autora przestała być interesująca.

Höffe również podejmuje próbę prezentacji całokształtu myśli Kantowskiej, przeplatając rekonstrukcję i interpretację poglądów klasycznych wzmiankami, w których komentuje się te poglądy poprzez odwołanie do osiągnięć najróżniejszych filozofów post-kantowskich (Heidegger, Cassirer, Nietzsche, Popper, fenomenologowie), albo też współczesnego przyrodoznawstwa i matematyki (teoria względności, geometrie nieeuklidesowe, teorie biologiczne). Uwagi te w jakimś sensie zacierają charakter książki, którą w efekcie należałoby rozpatrywać w dwóch perspektywach. Częściowo można by uznać ją za próbę nowego odczytania filozofii Kantowskiej. Tym samym pełniłaby rolę swoistego nowoczesnego przewodnika po tej filozofii, umożliwiającego niezaawansowanemu czytelnikowi orientację w poszczególnych wątkach (taką funkcję swej twórczości wyznaczał Kuno Fischer). Z drugiej strony, poszczególne wątki poglądów klasycznych mogłyby oczywiście być poddane konfrontacji z osiągnięciami nauk późniejszych, ale w tym wypadku już sprowadzenie dwóch wątków merytorycznych do płaszczyzny, na której możliwa stałaby się konfrontacja, stanowi cel sam w sobie. Zadaniu temu rzadko niestety można sprostać w ramach krótkiej, komentującej wzmianki. W konsekwencji krótkie wzmianki, w których autor na bieżąco konfrontuje omawiany aktualnie wątek myśli Kantowskiej z osiągnięciami filozofii współczesnej, stwarzają niebezpieczeństwo relatywizmu interpretacyjnego.

W przypadku pracy Höffego z takim jednostronnym, jak mi się wydaje, przekroczeniem dwuznaczności interpretacyjnej mamy do czynienia przy próbie znalezienia odpowiedzi na intrygujące filozofów mniej więcej od połowy XIX wieku pytanie: czy doktryna Kantowska, opierająca się na osiemnastowiecznym wyobrażeniu matematyki i przyrodoznawstwa, zachowała swą aktualność w obliczu osiągnięć przyrodoznawstwa XIX i XX wieku?

Höffe wychodzi z dającego się skądinąd dobrze uzasadnić założenia, iż idealizm transcendentalny, pojmowany jako doktryna teoriopoznawcza, nawet w obliczu takich osiągnięć nauk nowożytnych, jak geometrie nieeuklidesowe czy teoria względności, nie traci aktualności. Ani bowiem geome-

tria Euklidesa, ani mechanika Newtona „nie stanowią integralnej części transcendentalnej krytyki"; „są one tylko przykładami poznania syntetycznego *a priori*, którego możliwość ma być wykazana" (s. 119).

Wydaje się, że w tym punkcie interpretacja Höffego wymagałaby jeśli nie polemiki, to przynajmniej istotnego uzupełnienia. Otóż nie jest prawdą, że mechanika Newtona nie stanowi integralnej części transcendentalnej krytyki w ogóle. Pamiętamy przecież, że słynna trzecia antynomia czystego rozumu, przeciwstawiająca mechaniczną przyczynowość świata przyrody objawiającej się w istotach żywych i rozumnych przyczynowości wolności, stanowiła newralgiczny punkt systemu Kantowskiego w ogóle, umożliwiając łączność pomiędzy filozofią spekulatywną i praktyczną. Zdaniem Kanta „niebo gwiaździste nade mną" rządzone było determinującymi prawami mechaniki, właśnie mechaniki Newtona, determinizm ten nie dotyczył jednak wolnej, intelligibilnej istoty we mnie. Tu miało panować tylko prawo moralne, oparte na przyczynowości wolności.

Tak pojmowane przeciwstawienie mechanicznego porządku przyczyny zewnętrznej i opartego na wolnym wyborze porządku przyczyny wewnętrznej, wywodzące się zresztą nie tylko z doktryny Kanta, ale z tradycji oświeceniowej w ogóle, do dziś stanowi fundament nauk prawnych. Nikt na przykład nie pociągnąłby mnie do odpowiedzialności, gdybym w wyniku utraty przytomności spadł ze schodów, podciął komuś nogi i spowodował ciężkie uszkodzenie jego ciała. Ale za świadome naruszenie czyjejś nietykalności, powiedzmy – za uderzenie ręką, mógłbym już odpowiadać karnie, mimo że mój czyn w sensie fizycznym nie spowodował żadnych szkód. W tym wypadku dla prawnika decydujące znaczenie będzie mieć okoliczność, czy mój uczynek dokonał się pod wpływem determinujących czynników zewnętrznych, czy też stanowił efekt wolnego wyboru.

W czasach Kanta to, skądinąd zupełnie oczywiste dla nas w perspektywie praktycznej, rozróżnienie miało bardzo konkretną podbudowę teoretyczną: przyczynowość mechaniczna to przyczynowość, której podlegają wszystkie ciała geometryczne występujące we wszechświecie; przyczynowość wolności to zdolność istot żywych do samoistnego kształtowania swego losu; prawo moralne to zdolność istot rozumnych, ażeby swój los kształtowały zgodnie z zasadami rozumności.

Z chwilą gdy mechanicystyczna wizja przyrodoznawstwa straciła aktualność na początku dziewiętnastego wieku (stało się to wraz z odkryciem, iż procesy termiczne są nieodwracalne), stracił również znaczenie pierwszy człon trzeciej antynomii, odnoszący się do przyczynowości mechanicznej. W tej sytuacji człon drugi, mówiący o przyczynowości wolności, również stracił oparcie: wolność, jako nazwa specyficznej przyczynowości, nie jest przecież dla nas kategorią pozytywną, lecz stanowi negatywne dopełnienie pojęcia przyczynowości determinującej. Być może więc, gdybyśmy mechaniczną teorię Newtona uznali nie za integralną część teorii krytycznej, ale wyłącznie za jeden z możliwych przykładów poznania syntetycznego *a priori*, spekulatywna część filozofii Kanta dałaby się ukonstytuować w nowej

postaci, ale całości systemu tej filozofii i tak nie udałoby się uratować. Wraz z upadkiem przekonania o uniwersalności światopoglądu mechanicystycznego utraciliśmy poczucie jedności (choćby poprzez antynomię) świata przyrody ze światem wolności. Poczucia tego od zmierzchu epoki Oświecenia nigdy już chyba nie udało się nam odzyskać, mimo że w etyce i w naukach prawnych wciąż zachowujemy się tak, jak gdybyśmy nim dysponowali.

W tej samej perspektywie trudno zgodzić się z tezą Höffego, iż rozwój biologii jako nauki, która nie zmierza w sposób jednoznaczny do matematyzacji, przeczy Kantowskiej koncepcji naukowości. Wydaje się, iż w tym wypadku autor monografii mógłby rozwiązać problem, odwołując się do wieloznaczności terminu nauka. Oczywiście nauka o życiu zwana biologią, podobnie zresztą jak antropologia w aspekcie pragmatycznym, nie byłaby dla Kanta nauką w tym samym sensie co na przykład mechanika Newtona, wiedza w całości sprowadzalna do sądów syntetycznych *a priori*. Królewiecki filozof znakomicie zdaje sobie jednak sprawę z tej różnicy i w konsekwencji, zdaniem niektórych badaczy historii nauki, właśnie jego koncepcja nauk biologicznych jako nauk nie dających się do końca sprowadzić do praw syntetycznych *a priori*, okazała się w perspektywie osiągnięć dziewiętnasto– i dwudziestowiecznych najbardziej żywotna (por. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1973, t. 4, s. 217).

Jak już zaznaczyłem, krótkie, deklaratywne uwagi Höffego komentujące omawiane właśnie wątki filozofii Kantowskiej, choć pobudzają do dyskusji, niewątpliwie odwracają uwagę od zasadniczego wątku rozprawy, jaki stanowi prezentacja źródłowych poglądów autora *Krytyki czystego rozumu*. W tym ostatnim względzie Höffe dobrze wywiązuje się z postawionego sobie zadania, tworząc monografię przejrzystą i jednolitą. Jednolitość oznacza tu przede wszystkim ukazanie poszczególnych wątków trudnej i bogatej filozofii w formie spójnego systemu, gdzie treści analityczne, etyczne, estetyczne czy historiozoficzne przedstawiane są jako wyrastające z pewnych wspólnych założeń teoriopoznawczych i metafizycznych. Jak już zaznaczyłem, osobiście sądzę, iż poprzez swą wieloznaczność, próby komentowania na bieżąco poszczególnych zagadnień i odnoszenia ich do osiągnięć nauk późniejszych przyczyniły się raczej do zatarcia, aniżeli do wyakcentowania owego waloru jednolitości – ich miejsca upatrywałbym raczej w jakimś odrębnym, autonomicznym rozdziale.

Przejrzystość przekładu Kaniowskiego pozwala w pełnym wymiarze docenić wartość pracy, która bez wątpienia stanie się jednym z podstawowych opracowań monograficznych, zalecanych studiującym historię filozofii nowożytnej. Chciałbym wszelako zwrócić uwagę na powielane w nim, drobne z pozoru, w istocie jednak bardzo ważkie dla historii recepcji kantyzmu w Polsce, nieporozumienie translatorskie. Chodzi mi o utrzymanie jednolitej tradycji przekładu terminu *Urtheilskraft*. Kategoria ta, wywodząca się z tłumaczeń na język niemiecki pism Leibniza, w filozofii Kantowskiej oznacza władzę poznawczą umożliwiającą pośrednie odniesie-

nie uogólnień intelektualnych bądź rozumowych (a więc wiedzy kategorialnej lub idei) do fenomenów doświadczenia empirycznego. Odniesienie takie w formie bezpośredniej okazuje się niemożliwe, gdyż wówczas intelekt lub rozum, rozpoznając zjawisko, musiałby dysponować determinującą wiedzą na temat wszystkich składających się na nie cech. Dlatego należy założyć, iż pomiędzy uogólnieniem, które zawsze dostarcza pewnego modelu wyidealizowanego o ograniczonej liczbie własności, a doświadczeniem, w ramach którego nie sposób wyliczyć wszystkich własności poznawanego przedmiotu, musi zawierać się jakaś trzecia władza poznawcza umożliwiająca stwierdzenie, iż model odnosi się właśnie do tego konkretnego przedmiotu.

Tak pojmowaną władzę poznawczą, nazywaną po niemiecku *Urtheilskraft*, Roman Ingarden oddaje jako „władza rozpoznawania" (por. *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, t. 1, s. 280). Propozycja translatorska Ingardena nie była zbyt fortunna. Władzą rozpoznawania zjawisk, na przykład odróżniania jednego rodzaju pożywienia od drugiego, dysponują przecież nie tylko istoty rozumne, lecz także żywe organizmy w ogóle pozbawione zdolności myślenia kategorialnego (często nawet nie posiadające centralnego ośrodka układu nerwowego). Zdolnością taką dysponuje oczywiście również człowiek jako istota biologiczna. Po to, ażeby odróżnić na przykład wodę od amoniaku, organizm nie musi uciekać się do pomocy wiedzy intelektualnej. Kantowska *Urtheilskraft* nie jest jednak po prostu władzą rozpoznawania, lecz jest zdolnością wydawania sądu, iż dany przedmiot odnosi się do określonej wiedzy intelektualnej (*bestimmend Urtheilskraft*) lub do idei rozumu (*reflektierend Urtheilskraft*). Gałecki był świadomy tego niuansu i dlatego oddał termin w wersji dosłownej jako „władza sądzenia", która, jeśli odnosi się do wiedzy intelektualnej, nazywana jest determinującą władzą sądzenia (*bestimmend Urtheilskraft* – o taką władzę chodziło w *Analityce transcendentalnej*), gdy zaś wiedzą taką nie dysponujemy, na przykład w estetyce lub w sądach o fenomenie życia, refleksyjną władzą sądzenia (*reflektierend Urtheilskraft*).

Kaniowski, chcąc rzetelnie oddać dotychczasową tradycję przekładów, tam, gdzie chodzi o *Krytykę czystego rozumu*, termin *Urtheilskraft* oddaje, zgodnie z propozycją Ingardena, jako „władza rozpoznawania", natomiast w wątkach odnoszących się do tłumaczonej przez Gałeckiego *Krytyki władzy sądzenia* właśnie jako „władzę sądzenia". W ramach jednolitej monografii prezentującej całokształt filozofii Kanta, rozróżnienie to powinno być jednak usunięte, w przeciwnym razie niewtajemniczony czytelnik mógłby dojść do wniosku, iż chodzi o dwa odrębne terminy.

Mirosław Żelazny

MIROSŁAW ŻELAZNY, filozof, tłumacz Immanuela Kanta, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Zakładu Etyki. Wydał m. in. *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim* (1986), *Idea wolności w filozofii Kanta* (1992), *Źródłowy sens pojęcia estetyka* (1994).

CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI

„RUSZ SIĘ, KAZIU!"

Okres wakacyjny jest czasem „wielkiej wędrówki ludów". Przemieszczamy się różnie – grzęznąc po kostki w błocie lub wdychając spaliny w wielogodzinnych korkach. Na rowerach, na nogach, w luksusowych samolotach – przynajmniej raz w roku człowiek ustępuje podszeptom niespokojnego ducha, który nie może ustać w miejscu i każe szukać odmiany. Sport to zdrowie! – z wiekiem wygodniejemy jednak coraz bardziej, mniej kusi nas autostop, ciężki plecak, noc w namiocie; rzadziej decydujemy się na pielgrzymkę lub wędrowny obóz. Mimo to ruch – rzecz jasna na świeżym powietrzu – pozostaje nadal głównym przykazaniem urlopowym, naczelną zasadą spędzania wolnego czasu. Teoretycznie.

Ciekawość, nuda, niepokój, zdrowie – te i inne powody każą zakorzenionym obywatelom pewnego dnia pakować manatki i ruszać w drogę. Podróż może być wytchnieniem, ale i ciężką pracą – o sytuacji podróży, jej odmiennym czasie i przestrzeni, pisze na łamach „Res Publiki" (nr 7–8/95) Elżbieta Tarkowska w artykule *Czas podróży, włóczęgi, wędrówki*:

„Czas podróży rządzi się własnymi prawami. Podróż wprowadza zmianę ciągłego i jednostajnego rytmu życia, jest przerwą w zrutynizowanej, uporządkowanej, odtwarzającej się codzienności, jest jej naruszeniem i przeciwstawieniem. Czas podróży ma cechy czasu *sacrum*: czasu niezwykłego, wyjątkowego, o porządku zakłóconym, a niekiedy odwróconym, czasu, w którym możliwe stają się rzeczy niemożliwe w zwykłym, codziennym życiu. Ma więc podróż w sobie pewne cechy święta (...) jest symbolem najgłębszych przemian dokonujących się w kulturze, w życiu społecznym, w kontaktach i więziach międzyludzkich, polegających na ich zmienności, nietrwałości, epizodyczności. Podróż to metafora życia w ciągłym ruchu, przy czym najważniejszy jest sam ruch i sama zmiana, a nie jakiś założony cel."

Owa niespokojna ruchliwość, zmienność, nerwowy pośpiech – bywają postrzegane jako atrybuty nowoczesnej cywilizacji. Wszelako złudzeniem jest upatrywanie w skłonności do przemieszczania się specyficznej cechy współczesności. Wędrowcy, podróżnicy istnieli – na marginesie życia osiadłego – zawsze; *homo viator* to niemal archetypiczna formuła ludzkiej kondycji, ziemskiej tułaczki, wiecznego bycia „w drodze". Odkąd jednak człowiek zaczął szukać motywacji do wędrowania – znajdować także począł racje mu przeciwne: „Argumenty przeciw wędrowaniu są stare jak

świat – wywodzi Piotr Gruszczyński w artykule *Jest bosko, czyli smutek radości* („Res Publica", nr 7–8/95) – Mnisi egipscy, udający się na pustynię w poszukiwaniu chrześcijańskiego Boga, dobrze wiedzieli, że łatwiej Go odnajdą, jeśli osiądą w jednym miejscu. Mnicha, który porzuca ludzkie towarzystwo, opuszcza też potrzeba nieustannego przemieszczania się. W wyjątkowo długim ustępie *Myśli* przedstawił Pascal praktyczne zarzuty przeciw podróżowaniu:

»(...) odkryłem, iż całe nieszczęście ludzi pochodzi z jednej rzeczy, to jest, że nie umieją pozostać w spokoju i w izbie. Człowiek, mający dosyć mienia, aby żyć, gdyby umiał przebywać w domu z przyjemnością, nie opuszczałby go, aby spieszyć na morze lub oblegać fortecę.«

Nie przeszkodziło mu to jednak w innym miejscu stwierdzić lapidarnie: »Natura nasza jest w ruchu; zupełny spoczynek to śmierć«. Duch kontemplacyjny łagodzi to napięcie traktując miejsce w sposób dosłowny, a podróż uznając za metaforę umysłu dążącego ku absolutowi."

Czas urlopu nie skłania jednak do ćwiczeń metaforycznych, a przynajmniej nie do nich jedynie. Ambicja „podróży w głąb siebie" nie wystarcza statystycznemu turyście u progu wakacji, dla klasycznego wędrowca autor ma więc także garść nader praktycznych porad:

„Podczas prawdziwej podróży, jak twierdzą ci, którzy nadal trzymają się zasad, unikać należy wszystkiego, co może mieć jakikolwiek związek z turystyką: lotnisk, wycieczek autokarowych, hamburgerów i minirozmówek. Należy podróżować w stylu danego kraju. Najlepiej pieszo, bo tak właśnie robiono w czasach zamierzchłych. Ewentualnie można jeździć koleją (byle nie był to ekspres o aerodynamicznym kształcie) – też jest staroświecka. Dobry jest również pełen krajowców i zwierząt domowych autobus, a już wprost doskonały pojazd z napędem na cztery koła, wiozący oddział miejscowych partyzantów. Jeść należy obowiązkowo na sposób miejscowy, a dobre wypróżnienia znaczą, że przeszliśmy inicjację. Język, szczególnie jeśli nieeuropejski, powinien być nam doskonale znany (rodzice byli dyplomatami, mamy doświadczenia z pracy w wywiadzie albo też nauczyliśmy się go u ekscentrycznego profesora). W innym wypadku nie pozostaje nam nic, tylko pokładać nadzieję w skuteczności komunikacji niewerbalnej. Reguła jest prosta: mów płynnie albo milcz.

Tacy zapamiętali podróżnicy wędrowanie cenią sobie przede wszystkim za to, że nie jest turystyką."

Precyzyjne rozróżnienie pomiędzy „podróżnikiem" a „turystą" ma, rzecz jasna, charakter wartościujący. Turystyka jest traktowana często jako „zaraza" XX wieku, siła niszcząca, zdolna zbanalizować i zuniformizować najegzotyczniejsze zakątki świata. Prawdziwy podróżnik szuka miejsc, gdzie stopa turysty jeszcze nie stanęła, gdyż najbardziej nawet interesujące okolice przestały być interesujące, straciły cały swój powab i autentyzm właśnie z winy zalewu turystów, skażone wścibstwem ich kamer, wszechmocą ich kart kredytowych.

„Turystyka jest wielką namiętnością naszych czasów – czytamy w tekś-

cie Nicolasa Howe *Miejsca odczytane* („Res Publica", nr 7–8/95) – Daje szansę ucieczki od powszednich zmartwień i pozwala dotrzeć na wyspy szczęśliwe odmienności. Przede wszystkim jednak jest ostrym i przyjemnym w smaku koncentratem zaspokajającym swędzące pragnienie nowości. Podróżowanie stało się nowym opium dla ludu, używką, która działa podobnie do innych (...) Turysta jest człowiekiem bez pamięci, który bez żalu opuszcza to, co poznał i oswoił, bo jedyne, co go interesuje, to nowe wrażenia i zdarzenia, które jeszcze przed nim. (...) Podróżując szukamy bowiem przede wszystkim odmiany. Jedziemy gdzieś po to, żeby było inaczej. Inaczej niż u nas, inaczej niż na co dzień. Początkowo nawet się udaje. Na przykład zamiast sosen rosną palmy, niebo ma inny kolor, inaczej zapada zmierzch, gdzie indziej zachodzi słońce, inaczej pachnie świat. Euforia zmiany trwa tak długo, jak długo poznajemy nowy świat wyłącznie za pomocą zmysłów. Skoro jednak odmieniamy tylko klimaty, a nie myśli, prędzej czy później ponure wypełzną z zakamarków. I co się wtedy okaże? Że wszędzie jest tak samo. Oto tożsamość świata, bo właśnie z tożsamością, a nie powtarzalnością, mamy tu do czynienia. I nie chodzi tu o banalne gderanie o globalnej wiosce (...) Tożsamość świata polega przede wszystkim na tym, że wszędzie ludzie żyją podobnie, boją się tych samych rzeczy. Nawet jeśli z pozoru wydaje się, że jest inaczej. W obcym miejscu nasze sprawy odzyskują właściwy wymiar. Zmiana miejsca i perspektywy w pewnym sensie konfrontuje podróżnego z wątpliwą już nieskończonością naszego świata, który skurczył się i pozbył tajemnic."

Może więc dojdziemy w końcu do wniosku, że dalekie podróże jako pomysł na urlop nie są warte naszego wysiłku, czasu i pieniędzy – z pewnością jednak nic nie uratuje nas przed dręczącym poczuciem obowiązku wobec własnego ciała; koniecznością poświęcenia wakacji właśnie jemu: jego zdrowiu, relaksowi i sprawności. Zmęczeni, zaganiani na co dzień – rzucamy się na własne ciała, by w dwa tygodnie naprawić wszystko, co zaniedbaliśmy w ciągu roku. Rozruszaniu zardzewiałej maszynerii służyć mają magiczne diety, joggingi, aerobiki i *callaneticsy*. Ideału sprawności cielesnej – mimo sugestii poradników i recept – do końca osiągnąć się jednak nie da, tak przynajmniej twierdzi Zygmunt Bauman w *Ponowoczesnych przygodach z ciałem* („Ex Libris", nr 69/95):

„Ciało ludzkie jest dziś w pierwszym rzędzie organem konsumpcji i miarą jego należytego stanu jest zdolność wchłonięcia i zasymilowania przede wszystkim tego, co społeczeństwo konsumpcyjne ma do zaoferowania. Ciało ponowoczesne jest przede wszystkim odbiorcą wrażeń. Spożywa ono i trawi przeżycia. Korzystając z przyrodzonej zdolności reagowania na podniety, jest narzędziem przyjemności. Poprawne spełnianie tych funkcji określa się mianem sprawności (*fitness*). Jego semantyczna odwrotność, pojęcie niesprawności cielesnej, sugeruje »oklapnięcie«, apatię, obojętność na uciechy życia, zniechęcenie, brak pragnień i pożądania, ospałe reagowanie na bodźce i niereagowanie na pokusy; brak sprawności to tyle, co niższa od przeciętnej zdolność absorbowania nowych doznań i przeżyć (...)

Moment zadowolenia z własnej sprawności truje myśl o sprawności »prawdziwej«, nigdy do końca mimo wysiłków nie osiągniętej. Goniących za »sprawnością cielesną« trapi niepokój, jakiego żaden wysiłek i żadne osiągnięcie rozproszyć na dobre nie potrafią. Żadne lekarstwo nie okaże się do końca skuteczne; każde przyniesie chwilową tylko ulgę, a wiara w jego magiczną moc wyparuje nazajutrz po zastosowaniu. Szuka się więc gorączkowo wciąż nowych cudownych lekarstw i magicznych zaklęć, strzyże uszami nadsłuchując namaszczonych kazań doktorów i poufnych pouczeń znachorów – tylko po to, by się do ich wskazówek jutro rozczarować (...) Każdy kolejny wybuch zbiorowej histerii »załatwia sprawę« na krótko. Określony składnik pożywienia wymieciono z kuchni, zmieniono zapach wdychanego powietrza, ćwiczy się ciało w inny niż poprzednio sposób – a oblężenie trwa nadal i wyrwać się zeń nie można, i wróg jest równie jak dawniej uzbrojony po zęby, podstępny i przebiegły..."

Ideał prawdziwej sprawności pozostaje nieosiągalną utopią – jeśli warto mimo to ćwiczyć ciało, to po to, by hartować ducha. „W zdrowym ciele zdrowy duch"; grecki ideał wychowawczy *kalos kagathos* zakładał ćwiczenie cnót męstwa i umiarkowania poprzez harmonijny rozwój tak wnętrza, jak i materialnej powłoki. Rzeźbienie charakteru najskuteczniej zaś osiągnąć można przez dręczenie ciała; o tym, że męstwo ducha zależy i od męstwa ciała wiedzieli zwolennicy umartwień i postów. Dziś – w procesie wychowania częściej mowa jest o „osobowości" niż o „charakterze"; na czym polega różnica między tymi pojęciami pisze Dariusz Gawin w eseju *Silny charakter, czyli o zaletach zimnych kąpieli* („Res Publica", nr 6/95):

„Żeby dostrzec wielki dystans dzielący filozoficzne przekonania co do natury człowieka i jego moralnych powinności, na których zbudowano pojęcia charakteru i osobowości, wystarczy zestawić w wyobraźni atmosferę angielskiej szkoły średniej z internatem i »Ulicy Sezamkowej«. Celem pierwszej było właśnie »wyrabianie silnych charakterów«, celem tej drugiej zaś jest rozwój osobowości, wrażliwości (...) Charakter trzeba dopiero ukształtować, nikt nie rodzi się od razu z silnym charakterem, lecz musi go najpierw w sobie wyrobić, zawsze z dużym wysiłkiem. Osobowość natomiast ma się od samego początku, jest ona niczym kłębek najrozmaitszych możliwości, który należy w sobie umiejętnie rozwijać (...) Charakter trzeba wyrabiać często wbrew sobie, walcząc ze sobą samym w imię ideału narzuconego z zewnątrz – właśnie taki sens ma poranne wstawanie i zimna kąpiel zalecana przez dawnych pedagogów (...) *Encyklopedia wychowawcza* wydana w Warszawie w 1882 roku doradzała: (...) »Nie ma nic gorszego nad rozdelikacenie dziecka miękkim łóżkiem, jest ono zabójcze dla systemu nerwowego, wytwarza bowiem w muskułach brak kurczliwości (...) W łóżku dziecka powinien znajdować się siennik wysłany słomą, białe prześcieradło, kołdra wełniana lekka i jedna poduszka, oto wszystko!« Zbyt długie leżenie jest jak najbardziej niewskazane, »leżenie takie bowiem wpływa nie tylko na rozdelikacenie i gnuśność, ale przede wszystkim na zbytnie rozbujanie fantazji, która zaczyna zwykle wieczorem, po całodzien-

nych wrażeniach przy spokojnym ułożeniu się ciała, działać najswobodniej. Bujanie fantazji w granicach umiarkowanych nie jest złe, ale skoro tylko przekracza pewną miarę, utrudnia ustalenie się w duchu treści i prowadzi do osłabienia się czynnej jego strony.«"

Atmosfera angielskiego internatu nie jest zapewne najlepszym modelem wakacyjnym... Czy wszak pierwszym, narzucającym się urlopowym marzeniem nie jest: „wyspać się!" – nareszcie, porządnie i do końca, odespać wszystkie zarwane noce i przepracowane niedziele? Angielski pisarz Gilbert Keith Chesterton, który zaliczył z pewnością niejedną szkołę dyscypliny, a i niejeden internat może także, w tekście *O leżeniu na łóżku* („Res Publica", nr 4/95) wykazuje wiele zrozumienia dla tej słabości:

„Ton, w jakim powszechnie mówi się o leżeniu na łóżku, jest zarówno pełen hipokryzji, jak i niezdrowy. Ze wszystkich oznak nowożytności, jakie wydają się dowodzić dekadencji, nie ma nic bardziej groźnego i niebezpiecznego od skupienia się na drobnych i drugorzędnych formach zachowania i zarazem lekceważenia odwiecznych więzów i tragedii ludzkiej moralności (...) Zamiast uważać leżenie na łóżku za sprawę osobistej przyjemności i wygody, sądzi się, że do istoty moralnego zachowania należy wczesne zrywanie się z łóżka. Jest to w sumie sprawa rozsądku praktycznego, ale nie ma w tym niczego dobrego ani też złego.

Skąpcy wstają wcześnie rano, a włamywacze, jak słyszałem, nawet jeszcze w nocy. Nasze społeczeństwo jest w wielkim niebezpieczeństwie polegającym na tym, że jego mechanizmy będą coraz silniej ustalane, zaś duch coraz bardziej frywolny (...)

Trzeba jednak wyraźnie ostrzec tych wszystkich, którzy badają wielką sztukę leżenia na łóżku. Nawet ci, którzy mogą pracować na łóżku (jak dziennikarze), a w szczególności ci, których praca na łóżku nie może być wykonywana (jak wielorybnicy), muszą tylko bardzo rzadko tak sobie dogadzać. Nie tak jednak brzmi moje ostrzeżenie. Ostrzegam natomiast: jeżeli leżysz na łóżku, czyń to bez żadnego powodu lub uzasadnienia. Nie mówię oczywiście o poważnie chorych. Jeżeli jednak człowiek zdrowy sobie leży, pozwólcie mu to czynić i nie każcie się tłumaczyć, a wstanie całkiem zdrowy. Jeżeli będzie leżał na łóżku z powodów podobno zdrowotnych albo będzie miał jakieś inne naukowe wyjaśnienie, to może wstać jako hipochondryk."

Jeśli więc nie podróże, nie gimnastyka, nie seanse w *„fitness club"* – co robić, by nie ulec pokusie przespania całego urlopu? Stan gnuśnego rozleniwienia, nie trudząc mięśni męczy jednak ducha, a w każdym razie sumienie... Może więc program minimum: spacery? Spokojne, niedalekie, lecz systematyczne... Wśród protagonistów komunikacji pieszej także można znaleźć motywacje głęboko ideowe. Dla reżysera Wernera Herzoga wędrówka jest archetypem ludzkiego zachowania. Wsiadając do pojazdu, człowiek zdradził swoją kondycję i powołanie.

„Co do nóg – tłumaczy w wywiadzie *Jestem z pieszych* („Kino", nr 3/95) – to po prostu tak jesteśmy skonstruowani, że poruszamy się za ich pomocą. Do niedawna, do nowożytnych czasów, podróżowało się na

piechotę. Wszystko, co zdarzyło się w ostatnich wiekach, jest czymś nienormalnym. Jeżeli egzystencja ludzi na tym świecie jest zagrożona, to przyczyny tego leżą w przejściu od życia nomadów do życia osiadłego (...) Nie zrozumie mnie nikt, kto nie podróżuje na piechotę. Na piechotę robię wszystko, co ma znaczenie w moim życiu. Kiedy się oświadczałem mojej żonie, mogłem zrobić to przez telefon albo polecieć samolotem i prawdopodobnie również by się zgodziła. Ja jednak przeszedłem przez Alpy i dopiero wtedy zapukałem do jej drzwi."

Proponowane powyżej sposoby spędzania wolnego czasu wymagają (może oprócz leżenia na łóżku) pewnej dozy wysiłku i aktywności, która dla wielu w warunkach wakacji graniczy z heroizmem. Zapewne większość z nas spędzi jednak urlop w stylu dogłębnie „osiadłym" i biernym – tkwiąc w leżakach, hamakach i fotelach. Po roku nerwowej aktywności stan bezruchu uważany jest za idealny styl wypoczynku. Nie wymagajmy więc może zbyt dużo – jeśli tylko leżak stoi wśród zieleni, a telewizor jest wyłączony... Dla leniwych więc, jako pretekst, ostatnie argumenty zniechęcające definitywnie do przemieszczania się w przestrzeni, pióra Sir Maxa Beerbohma (*Wychodząc na spacer*, „Res Publica", nr 4/95):

„Jest faktem, że przez całe życie ani razu sam nie wyszedłem na spacer. Zabierano mnie na spacery, ale to zupełnie inna sprawa (...) Ludziom wydaje się, że jest coś przyrodzenie szlachetnego i cnotliwego w pragnieniu spacerowania (...) Według mnie jego wadą jest to, iż unieruchamia (...) mózg (...) Jak dochodzi do owego upadku tych, którzy chodzą na spacery dla samego spacerowania? Przyjmuję, że to nie rozum popycha człowieka do tego przedsięwzięcia. Najwidoczniej skłania go do tego coś, co znajduje się wewnątrz niego, a co wykracza poza rozum – jego dusza, jak przypuszczam. Tak, to dusza musi bez namysłu nakazywać ciału: »Szybki marsz!«. »Stój! Uspokój się – wtrąca umysł. – Dokąd – pyta duszę łagodnie – i w jakim celu wysyłasz to ciało?«. »W żadnym celu – odpowiada dusza. – W ogóle nigdzie. Ty zawsze szukasz jakiegoś subtelnego, ukrytego motywu. Ciało wychodzi, ponieważ sam fakt czynienia tego jest niezawodną oznaką szlachetności, uczciwości oraz surowej wspaniałości charakteru«. »Bardzo dobrze, Vagulo, idź swoją drogulą! Ja jednak – powiada mózg – stanowczo odmawiam zgody na to, by mieszano mnie do tak idiotycznego przedsięwzięcia. Aż do czasu, kiedy będzie po wszystkim, idę spać« (...)

Nie należę do tych ekstremistów, którzy zawsze muszą korzystać ze środków lokomocji (...) Jestem skłonny myśleć, że [ruch] stosowany z umiarem jest raczej zdrowy dla ciała. Jednak do czasu, póki nikt nie zażyczy sobie, bym przyszedł i spotkał się z nim i póki nie ma się zdarzyć nic innego, co skłoniłoby mnie do opuszczenia domu, nigdy nie pójdę na spacer."

Krystyna Czerni

KRYSTYNA CZERNI, ur. 1957, historyk sztuki, członek redakcji „Znaku". Wydała rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim *Nie tylko o sztuce* (1992).

MOTYLE FRUWAJĄCE NOCĄ NAD GROBAMI

• Artur Nacht-Samborski, malarstwo, Muzeum Narodowe w Poznaniu, kwiecień–maj 1995, komisarz wystawy: Maria Gołąb

W kwietniu i maju poznańskie Muzeum Narodowe przygotowało wystawę prac Artura Nachta-Samborskiego. Charlotta Nacht-Wachs, siostra i spadkobierczyni zmarłego w 1974 roku artysty, przekazała w 1993 roku do Muzeum depozyt w postaci 823 prac: obrazów, rysunków, szkiców. Wystawa poznańska jest prezentacją części tego depozytu, pokazano na niej 53 prace z różnych okresów twórczości Nachta, przy czym najciekawszym fragmentem – wręcz objawieniem – wystawy stały się dzieła z ostatniego, mało znanego etapu twórczości.

W kręgu krytyki awangardowej sztuka tego typu bywała poddawana surowej ocenie; nie odmawiano jej, co prawda, wysokich malarskich jakości, ale zarzucano zbytni estetyzm oraz unikanie odpowiedzi na pytania, jakie postawił sztuce dramatyczny wiek XX. Jeśli pierwsza monograficzna wystawa Nachta zorganizowana trzy lata po jego śmierci przez Muzeum Narodowe w Warszawie mogła stanowić przyczynek do rewizji podobnych sądów – wystawa poznańska świadczy jednoznacznie o nietrafności tych zarzutów.

Krytyka artystyczna po wojnie lokowała twórczość kolorystów – co zauważyła Agnieszka Ławniczakowa – poza głównym nurtem sztuki współczesnej. Malarstwo „kapistów" – w tym także Nachta-Samborskiego – umieszczone zostało w pozaczasowej, czy raczej ponadczasowej niszy estetyki zwanej „*peinture peinture*", estetyki, w której ponoć nie było miejsca na wartości etyczne. A jednak wielka monograficzna wystawa przygotowana w setną rocznicę urodzin malarza, w roku 1988, utrwaliła pozycję Nachta-Samborskiego jako jednego z największych polskich malarzy XX wieku, co musi oznaczać, że w twórczości tej rangi objawił się także „duch czasu" – złowrogi i okrutny. Ponadto dzisiaj coraz bardziej widoczne znaczenie sztuki Nachta, Cybisa, Czapskiego i Waliszewskiego uzasadnia istotną wartość i pozycję koloryzmu, którego siła najwyraźniej nie wynikała tylko z kulturalnej polityki instytucji opanowanych przez malarzy tej generacji.

A była to ostatnia generacja twórców, którzy poważnie traktowali malarstwo mistrzów: magia koloru, pragnienie wyrażenia za jego pomocą idei piękna w różnym kształcie i z różnym efektem, szacunek dla tradycji – musiały wytworzyć jakości, które w obliczu awangardowej kontestacji

były niewinne, bezbronne, które nie przystawały do dramatu czasu, w jakim przyszło żyć kolorystom. Jednak czy w obliczu rozpadającego się świata pragnienie trwania przy wartości takiej jak żywy kontakt z naturą jest eskapizmem?

W sztuce największych kolorystów – a Nachta–Samborskiego dotyczy to w szczególności – upływający czas odsłania związki z czasem historycznym w stopniu trudnym wcześniej do przeczucia. Są one bowiem zaklęte w powściągliwych formach obrazów. Czy sztuka ma obowiązek wyrażania „ducha czasu" w formie doraźnego komunikatu? Czy jedyną odpowiedzią na bezwład świata ma być również atrofia formy i głoszenie śmierci estetyki? Takie pytania nasuwają się podczas oglądania tej wystawy. A odpowiedzią – chyba już jednoznaczną – są obrazy i spostrzeżenie: jakże nietrafne było sprowadzanie tej twórczości do manifestacji sensualizmu rodem znad Sekwany...

Już sama – niemal chorobliwa – niechęć do wystawiania zdradzała u Nachta–Samborskiego pokorę. W dwudziestym wieku – cokolwiek sądzą o tym poststrukturaliści i postmoderniści – nie wolno oddzielać biografii od dzieła. Samoświadomość Nachta–Samborskiego była ogromna. Zresztą nie tylko jego. Dylematy wynikające ze zderzenia koncepcji i biografii artystów znakomicie ujął Jacek Woźniakowski pisząc: „Samo wiązanie lojalności wobec natury, wobec zachwyconego jej doznawania, z rygorami struktury dzieła, ileż niosło potencjalnych konfliktów – cóż dopiero, jeśli spojrzało się wokół głębiej i przenikliwiej, jeśli w owym doznaniu natury rozpoznało się niejasno, jak w zwierciadle blaski i mroki *condition humaine*. Najbezpośredniej świadczył o nich w swym coraz bardziej lapidarnym ekspresjonizmie Czapski, ale portrety Nachta wymknęły się poza pozorną olimpijskość jego martwych natur, i nawet Cybis, uparcie wierny zasadom *peinture peinture*, kładł gruzły coraz nowych warstw farby, jakby próbując tym upartym mozołem okupić szlachetne ubóstwo malarskiej metafory wobec dramatów świata."

Nacht–Samborski inaczej maluje człowieka, inaczej – martwą naturę. Temat determinuje sposób realizacji, co różni go zasadniczo od kapistów. Liść fikusa a płaszczyzna ludzkiej twarzy to mimo wszystko nie to samo. Wzajemna gra albo dramatyczny dialog tych dwóch światów – ekspresyjnych portretów i klasycznie doskonałych martwych natur – to pierwszy element, który burzy spokojną, czystą, estetyczną kontemplację jego obrazów.

Już w pierwszym obrazie, w którym ujawnił się ukształtowany styl Nachta (*Akt z twarzą w cieniu*) pojawia się pytanie o *condition humaine*. Obraz, często reprodukowany, datowany był dotąd na rok 1923 – data poddana została jednak weryfikacji i przesunięta na rok 1930 przez autorkę ekspozycji i katalogu Marię Gołąb. Twarz na tym płótnie, skonstruowana na sposób kubistyczny, przypomina maskę – charakterystyczny motyw późnych prac Nachta–Samborskiego. Kolejną cechą jego dojrzałego stylu jest zacieranie indywidualnych rysów malowanych postaci; twarze kobiet

w aktach zanurzone są w cieniu, absolutnie obca tym obrazom jest także rodzajowość.

W niektórych pracach z lat trzydziestych znika powściągliwość kolorystyczna i konstrukcyjna – malarstwo staje się żywiołowe, swoją ekspresją przywodzi na myśl fowistów, zwłaszcza Deraina. Ten „dziki" nurt odrodzi się w końcowej fazie twórczości właśnie serią znakomitych portretów, które są zaprzeczeniem mozolnie konstruowanego świata klasycznie dostojnych aktów i martwych natur, jakby malarz kwestionował to, co dotąd osiągnął. Kompozycje tych obrazów zdają się rozpadać niszczone gestem destrukcji przypominającym światło błyskawicy. Ten porażający błysk każe szukać powinowactwa – jakkolwiek brzmi to paradoksalnie – z malarstwem Francisa Bacona. Obrazy Nachta–Samborskiego nie mają może potężnej, złowrogiej jednoznaczności Baconowskich realizacji, nie są tak brutalne, a jednak wydają się poczęte z tego samego ducha. Kontakt z naturą – co prawda bliski zerwania, lecz jednak ciągle żywy – daje im pewną miękkość i łagodność. Akt destrukcji odbywa się dyskretnie, w ascetycznej ciszy, która przywodzi na myśl obrazy Jana Vermeera. Na wystawie pokazano zresztą dwa szkice Nachta namalowane według Vermeera – mistrzowskie wariacje na temat przestrzeni.

Cudowna *Cyrkówka* z 1964 roku upozowana jest na wzór gotyckich madonn; zamierzona dwuznaczność? *Półakt kobiety w ornamencie liści*, przywołujący mit przemiany ciała w roślinę, został namalowany z dramatyczną pasją. Liście formowane smugami ugru i chromowej zieleni obrysowują ciało. Ślady pędzla, nonszalancja położenia farby, zdają się z przerażająco czytelną ironią przekreślać całą malarską kulturę, sugerując iluzoryczność racjonalnego porządku świata. Motyw banalny, a przecież tajemnica wielkiego talentu powoduje, że wizerunek owej tajemniczej kobiety, której rysów twarzy możemy się jedynie domyślać – przeczuwając jakiego porządku jest sygnatariuszem (infernalnego?) – żyje poza płótnem, uwalnia się od podłoża stając się czystą wizualnością.

W swoich ostatnich obrazach – zwłaszcza portretach – Artur Nacht–Samborski najpierw wznosi, z charakterystycznym dla swojej sztuki wyczuciem formy, delikatne konstrukcje, by natychmiast poddawać je destrukcji. Jest mistrzem barwnych szarości, co oznacza, że równie istotne w jego malarstwie są relacje kolorystyczne, jak i napięcia walorowe. W ten sposób „ocienia" kolor, że czujemy jego utajoną moc, odnosząc wrażenie, iż jeśli pojawi się słońce, szarości wyzwolą swoją potencjalność. Ten efekt uzyskiwał artysta kładąc czyste plamy koloru na krawędziach ocienionych przedmiotów – absolutne mistrzostwo osiągając w operowaniu fioletami znikającymi w szarościach.

Jan Cybis mawiał, że obraz winien być jak motyl przycupnięty na ścianie. To piękne porównanie jednoznacznie mówi nam, że spełnione płótno jest czymś ulotnym, utkanym ze światła, żywym i delikatnym. Jak zauważyła Krystyna Zwolińska, twórczość Nachta–Samborskiego zdaje się idealnie pasować do formuły zaproponowanej przez Cybisa. Ale motyl to

nie tylko symbol piękna. Grecy wyobrażali sobie dusze jako małe, podobne do cienia, uskrzydlone podobizny ludzi. Motyle fruwające nocą nad grobami.

Maciej Mazurek

MACIEJ MAZUREK, ur. 1963, absolwent polonistyki i historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, malarz, poeta, krytyk. Opublikował tomik wierszy *Niejasna obietnica odmiany losu*. Mieszka w Poznaniu.

ODJAZDY I PRZYJAZDY

• *Syn marnotrawny* Janusza Marciniaka na dworcu w Stuttgarcie

Oto jedna z prac Janusza Marciniaka z cyklu *Syn marnotrawny*: sylwetka mężczyzny, sylwetka gwałtownie wydobyta z tła. Z tła? – rodzi się od razu wątpliwość; tak, z tła, bo przestrzeń, która się znajduje za nim, posiada jednak głębię, choć jest utworzona przez wydruk na płachcie rozkładu jazdy pociągów, na którym artysta namalował postać. Sylwetka nie posiada żadnych cech indywidualizujących ją, ożywiona jest jedynie niebieskimi refleksami rozjaśniającymi ciemną plamę. Kontur postaci wyodrębnia się zdecydowanie także dzięki obmalowaniu go bielą. Dzięki temu prostemu zabiegowi sylwetka eksponuje się ku przodowi. Wychodzi ku oglądającemu. Kilka pociągnięć pędzla na arkuszu rozkładu jazdy powoduje z kolei, że powstaje dodatkowa iluzja przestrzeni. Widzimy więc postać w sposób, w jaki postrzegamy kogoś, gdy źródło światła znajduje się poza nim. Żadnych szczegółów, żadnych cech wyróżniających. Jednym słowem ktoś, kim mógłby być każdy. Osobliwy *everyman*.

Człowiek będący w drodze. Między odjazdami i przyjazdami. W tłumie i w osamotnieniu. W pośpiechu „do" i w oczekiwaniu „na". Wykonujący automatycznie, jak wszyscy, określone gesty i zatrzymany przez moment przebłyskiem dziwnej myśli. Człowiek znajdujący się ciągle pomiędzy. Brzmi to wszystko zapewne zbyt patetycznie. Ale takim być wcale nie musi. Bo przecież możemy mówić po prostu o facecie z teczką. Facecie podobnym do tych, jakich wielu gania po dworcach w jedną i drugą stronę. Tych wszystkich zdyszanych, zagubionych, zapoconych, zaambarasowanych i ciągle za kimś w dążeniu do czegoś. Śmiesznych jak my sami, jak każdy na scenie świata. Śmiesznych jak bohater filmów Chaplina. A więc i trochę smutnych i skrywających głębię w sobie. Więc i czasami patetycznych.

Janusz Marciniak przygotował swą wystawę *Syn marnotrawny* w sposób wyjątkowo spójny i konsekwentny. Przede wszystkim uzależnił jej kształt od miejsca. Eksponowano ją bowiem w głównej hali dworca kolejowego w Stuttgarcie w październiku i listopadzie 1994 roku. Znajdowała się więc w przestrzeni wypełnionej życiem jak najbardziej codziennym. Dworzec w Stuttgarcie ma swą dynamikę: jest w ciągu doby wiele godzin, kiedy ruch nasila się; to godziny wyjazdów, a później przyjazdów do pracy czy do szkół; potem trochę spokoju, ale w południe znów tłoczniej, po południu zaś kolejne gwałtowne ożywienie. Ludzie wchodzą i wychodzą. Witają się i żegnają. Czekają. Większość idzie zdecydowanym krokiem, ale są i tacy, którzy spacerują. Późnym wieczorem, no i naturalnie w nocy pojawiają się i tacy, którzy czekają w tym miejscu świtu. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że to dla nich właśnie przygotowana została wystawa Marciniaka. Dla tych, których nazwać dałoby się czasowo bezdomnymi. Zagubionymi w labiryncie życia. Pozbawionymi poczucia sensu i ładu. Ale choć zapewne stanowili oni sporą część oglądających wystawę, to jednak nie byli najważniejsi. Kto wie, może los nie nazbyt szczęśliwy skłania częściej ku zadumie nad własnym losem. Nad ludzkim losem w ogóle.

I oni mieli skupić uwagę na problemie syna marnotrawnego, ale ekspozycja Marciniaka skierowana była w zamyśle artysty bardziej do tych, którzy raczej wiedzą, czego chcą, którzy wszystko zdają się mieć dobrze poukładane w swoim życiu, którzy właśnie nie mają czasu na głupstwa, na roztrząsanie problemów znajdujących się obok spraw zawodowych. „Na siebie wszystko wziąć nie do pozbycia / dać upaść temu, co się ma stałego, by paść samotnie, nie wiedząc dlaczego" – tak pisał w *Odejściu syna marnotrawnego* Rainer Maria Rilke. Marciniak zapraszał do chwili postoju. Do namysłu. Bo jego opowieść o synu marnotrawnym odnosi się do każdego. A zwłaszcza do tych, którzy zapomnieli o ludzkim wygnaniu. Którzy nie chcą pamiętać o nieszczęściu innych. Którzy nie dostrzegają własnej niedoskonałości.

Rilke pisał wprost o konieczności odrzucenia spraw nieważnych. A z takich nieważnych spraw składa się w jego optyce niemal całe nasze codzienne życie. Nie wydaje się, aby w modelu konsumpcyjnego świata podobne odrzucenie znaleźć mogło łatwą akceptację. Ale Marciniak Rilkemu sekunduje. I jak on zadaje pytanie: „Czy to jest wejście do nowego życia?" Pytanie pozostaje bez odpowiedzi, ponieważ tę musi sformułować sobie każdy z osobna. Na drodze własnych, indywidualnych poszukiwań. Wystawa Marciniaka zdawała się zachętą do takiej indywidualnej duchowej peregrynacji. Jej autor prezentował bowiem własne poszukiwania w jakby wstępnej jeszcze postaci. Niby szkice do jakiejś niezaistniałej jeszcze całości. Takie szkice dokumentują duchową ścieżkę, w przemierzaniu której towarzyszą nam rozmaite doznania, różne stany ducha i wielorakie zamysły, mające na celu ich uporządkowanie. W rozmaitej postaci możemy je odnotowywać. Na odbitym fragmencie tekstu, którym w przy-

padku Marciniaka jest Łukaszowa przypowieść o synu marnotrawnym albo wiersze Rilkego i Pasierba, czy też wreszcie jego własne zapiski, kreśli więc sylwetki postaci (wyprostowanych lub skulonych), zamazane ikony twarzy, przedstawienia trotuarów, figury geometryczne. Wszystko staje się symboliczne. Znaczenie nie powstaje w efekcie kreacyjnego gestu artysty, bo przecież przychodzi z zewnątrz. Z ewangelicznej opowieści, ale również z życia ludzi. Także tych, którzy obok wystawy, czy wręcz wewnątrz niej przebywają. Poszukiwanie wydaje się więc najważniejsze. Rzecz w tym jednak, żeby zostało podjęte.

Prace Marciniaka przypominać mogą palimpsest. Spod jednej warstwy wyłania się bowiem inna, która skrywać może następną. Znaczyć to może, że artysta podpowiada, iż w naszym obrazie świata zapomnieliśmy o tych jego postaciach, które go poprzedzały. A fakt, iż zostały przesłonięte, nie znaczy wcale, że są gorsze. Warto więc może poskrobać powierzchnię owego obrazu? Palimpsesty Marciniaka podpowiadają jednak również co innego. Jak już powiedziałem, kreśli on często swe przedstawienia na zapisanych lub zadrukowanych papierach. Wynika z tego, że dla podjętego przedmiotu rozważań niezbyt istotne okazuje się, do jakiego stopnia pozostaje wierny środkom plastycznego wyrażania, a w jakim zakresie je zdradza. Prace Marciniaka nie honorują granicy między czytaniem a patrzeniem. Do zagadki ludzkiego bytu zbliżać się można na różne sposoby. W końcu i tak, póki żyjemy, pozostanie dla nas zagadką. Na tyle frapującą wszakże, że warto na różne sposoby do niej się zbliżać. Przechowuje bowiem nadzieję, taką, o jakiej w *Przypowieści o Ojcu* pisał Janusz St. Pasierb: „gdy twój brat wypomni żeś odszedł / odpowiedz że właśnie wróciłeś".

Cóż może obrazować lepiej ludzkie wędrowanie niż dworzec kolejowy? Odjazdy i przyjazdy? Odejścia i powroty? Ciągłe bycie w drodze? Marciniak świetnie to rozpoznał. I dopasował do tego opowieść o synu marnotrawnym.

Ryszard K. Przybylski

RYSZARD K. PRZYBYLSKI, ur. 1949, eseista i krytyk literacki, pracownik naukowy Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza. Wydał: *Autor i jego sobowtór* (1987), *Być i pisać. O prozie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (1991), *Wszystko inne. Szkice o literaturze, sztuce i kulturze współczesnej* (1994).

JEDENASTA WIECZOREM...

CZYM JEST WIĘC MOJE CIERPIENIE I DOZNANA ZNIEWAGA?

Nazywam się Lucia Vetruse[1]. Jestem jedną z nowicjuszek zgwałconych przez serbskich milicjantów. Chcę napisać Wam, Matko, o tym, co zdarzyło się mnie i moim siostrom, Tartianie i Sendrii.

Proszę pozwolić, że nie będę mówić o szczegółach. To było potworne doświadczenie i nie da się go przekazać nikomu – tylko Bogu, na którego wolę zdałam się, poświęcając Mu się w chwili ślubów. Moja tragedia to nie tylko upokorzenie, jakiego doznałam jako kobieta, ani nieodwracalne znieważenie mojego życiowego wyboru i powołania, lecz również trudność, jakiej doświadczam, próbując wpisać w moją wiarę zdarzenie, które niewątpliwie jest jakąś tajemniczą wolą Tego, którego nadal uważam za mojego boskiego Oblubieńca. Kilka dni wcześniej czytałam *Dialogi karmelitanek* Bernanosa i przyszło mi do głowy, by poprosić Pana, żebym mogła umrzeć męczeńską śmiercią. Wziął mnie za słowo, ale w jaki sposób! Dzisiaj jestem w stanie strasznej ciemności wewnętrznej. Oni zniszczyli mój plan życiowy, który uważałam za ostateczny, i naznaczyli mi nowy, którego na razie nie potrafię pojąć.

Jako młoda dziewczyna napisałam w pamiętniku: „Nie mam nic swojego, nie należę do nikogo i nikt nie należy do mnie." A tymczasem ktoś posiadł mnie tamtej nocy, której nie chcę sobie przypominać, wydarł mnie samej sobie i uczynił swoją.

Kiedy się ocknęłam, było jasno. Pierwszą rzeczą, o jakiej pomyślałam, było konanie Jezusa w Ogrodzie Oliwnym. Przeżywałam straszne wewnętrzne zmaganie. Zastanawiałam się z jednej strony, dlaczego Bóg dopuścił, by wszystko we mnie się rozsypało i by zniszczono mnie dokładnie w tym, co stanowiło moją rację bytu, a z drugiej – jakie ma być to moje nowe powołanie, którego drogą mnie On prowadzi. Wstałam, bez sił, pomogłam siostrze Józefie i doprowadziłam się do porządku. Usłyszałam, że w sąsiednim klasztorze dzwonią na sekstę. Przeżegnałam się i odmówiłam w myśli hymn liturgiczny: „O tej godzinie, na Golgocie, Chrystus, praw-

[1] Zakonnica z Bośni, która wysłała ten list do przełożonej swojego Zgromadzenia.

dziwy Baranek paschalny, płaci okup za nasze grzechy dla naszego zbawienia."

Czy jest więc, Matko, moje cierpienie i doznana zniewaga w porównaniu z cierpieniami i znieważeniem Tego, któremu tysiąc razy przyrzekałam oddać życie? Powiedziałam powoli: „Bądź wola Twoja teraz, przede wszystkim teraz, kiedy nie mam już żadnego oparcia oprócz pewności, że Ty, Panie, jesteś przy mnie."

Piszę do Matki nie po to, by otrzymać słowa pociechy, ale po to, by Matka pomogła mi podziękować Bogu, że przyłączył mnie do tych tysięcy moich rodaków, których honor znieważono, i zaakceptować to niechciane macierzyństwo... Moje upokorzenie dodane jest do upokorzenia innych i mogę je tylko ofiarować jako zadośćuczynienie za grzechy popełnione przez tych anonimowych gwałcicieli i w intencji pokoju między dwiema walczącymi grupami etnicznymi, znosząc moją hańbę i ofiarowując ją litościwemu Bogu.

Proszę nie mieć mi za złe, że proszę Matkę, by dzieliła ze mną to „dziękczynienie", co może wydawać się absurdalne. W ciągu ostatnich miesięcy wypłakałam wszystkie łzy po śmierci moich dwóch braci zamordowanych przez tych samych ludzi, którzy terroryzują i atakują nasze miasta. Myślałam, że nie da się cierpieć bardziej. Nie sądziłam, że ból może być tak wielki.

Do bram naszych klasztorów codziennie pukają setki wygłodzonych, drżących z zimna ludzi z rozpaczą w oczach. Kilka tygodni temu jakaś 18-letnia dziewczyna powiedziała mi: „Ma siostra szczęście, że wybrała siostra miejsce, gdzie zło nie ma wstępu" i dodała: „Siostra nie wie, co to jest hańba." Zastanawiałam się nad tym i zrozumiałam, jak cierpi mój naród. Odczułam niemal wstyd, że stoję na uboczu tego cierpienia. Teraz jestem jedną z nich, jedną z tych wielu anonimowych kobiet mojego narodu, których ciało jest poniżone, a dusza spustoszona... Pan pozwolił mi poznać tajemnicę tej hańby. Zakonnicy, którą jestem, udzielił przywileju zrozumienia diabelskiej siły zła.

Wiem, że od tej pory słowa otuchy i pocieszenia, jakie będę próbowała wydobyć z mojego biednego serca, będą prawdziwe, bo moja historia jest taka sama jak historia tych wszystkich ludzi, a moje poddanie się z rezygnacją, podtrzymywane wiarą, będzie mogło posłużyć jeśli nie za przykład, to przynajmniej jako punkt odniesienia dla ich moralnych i emocjonalnych reakcji.

Jeden mały znak, jedno słowo, braterska pomoc mogą wystarczyć do przywrócenia nadziei całej rzeszy nieznanych ludzi... Bóg wybrał mnie – niech zechce mi wybaczyć tę zarozumiałość – abym prowadziła tych, których upokorzono, ku światłu odkupienia i wolności. Nie będą mogli wątpić w szczerość moich intencji, bo ja również, tak jak oni, wracam z otchłani upokorzenia.

Pamiętam, jak w czasie gdy studiowałam literaturę w Rzymie, profesor literatury słowiańskiej zacytował mi strofę Aleseja Mislovića: „Ty nie

umrzesz, bo wybrałaś światło dnia." Tej nocy, kiedy zgwałcili mnie Serbowie, powtarzałam sobie ten wiersz, który koił moją duszę, gdy rozpacz chciała ją unicestwić. Teraz wszystko już się skończyło i wydaje mi się, jakby to był zły sen.

Wszystko się skończyło, Matko, ale w tej chwili wszystko się zaczyna. Podczas naszej rozmowy telefonicznej, po wypowiedzeniu słów pocieszenia, za które będę na zawsze wdzięczna, zapytała mnie Matka: „Co zrobisz z tym życiem, które teraz nosisz w sobie wbrew twojej woli?" Słyszałam drżenie w głosie Matki stawiającej mi to pytanie, na które nie dało się odpowiedzieć od razu, nie dlatego, że nie zastanawiałam się nad wyborem, jakiego miałam dokonać, ale dlatego, że Matka nie chciała wprowadzać do moich decyzji zamętu innymi planami. Teraz postanowiłam: „Jeśli urodzę dziecko, będzie ono należeć do mnie i do nikogo innego." Mogłabym powierzyć je innym ludziom, ale ono ma prawo do mojej matczynej miłości, nawet jeśli nie było upragnione ani chciane.

Nie można oddzielić rośliny od jej korzeni. Ziarno, które upadło w ziemię, musi wzrastać tam, gdzie rzucił je tajemniczy – choć okrutny – siewca. Nie żądam niczego od mojego Zgromadzenia, które dało mi już wszystko. Dziękuję moim Siostrom za ich solidarność i względy, jakie mi okazywały, a przede wszystkim za to, że powstrzymały się od niedyskretnych pytań.

Odejdę razem z moim dzieckiem. Nie wiem dokąd, ale Bóg, który w jednej chwili zniweczył moją największą radość, wskaże mi drogę, na której będę mogła wypełnić Jego wolę.

Będę uboga, włożę znowu mój stary fartuch i saboty, w jakich kobiety chodzą do pracy. Pójdę z moją matką do lasu zbierać sosnową żywicę... Dokonam rzeczy niemożliwych, żeby przerwać łańcuch nienawiści, która niszczy nasze kraje... Dziecko, które jest we mnie, nauczę tylko miłości. Moje dziecko, zrodzone z przemocy, będzie świadczyć o tym, że tylko przebaczenie nadaje wielkość człowiekowi.

Lucia Vetruse
tłum. Dorota Zańko

SOMMAIRE

Le problème des méthodes artificielles de régulation des naissances (plus précisément: des conceptions) ne cesse de susciter des controverses parmi les catholiques. Nous voulons être présents au débat et y consacrer notre cahier d'Août, lequel s'ouvre par l'article d'Andrzej Paszewski, qui constate le besoin de réviser l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur la contraception. Ses thèses ont fait l'objet d'une consultation auprès d'un certain nombre de théologiens, moralistes, psychologues et médecins, dont nous présentons ici quelques opinions. Wojciech Giertych OP, en défendant la position de l'Eglise, souligne l'importance des raisons extra–philosophiques et la nécessité d'enraciner le comportement moral des chrétiens dans un contact vivant avec l'Esprit Saint. Dans la même ligne, Marian Grabowski traite de la place du tabou dans l'éthique. Par contre, Stanisława Grabska et Jerzy Strojnowski, respectivement théologienne et psychologue, rejoignent Paszewski sur certains points, alors que le docteur Elżbieta Sujak se fonde sur une longue pratique médicale pour exclure la contraception comme moyen de régulation des naissances. Un quart de siècle après sa promulgation, l'encyclique *Humanae vitae* conserve toute son actualité, affirme Luke Gormally dans le cadre d'une vaste étude. Quant à Stefan Wilkanowicz, il met un point d'orgue à ce dossier par une réflexion sur la culture de l'amour.

Dans la seconde partie du cahier, Józef Tischner fait une analyse de la pudeur et de la condition charnelle de l'homme, tandis que Jacek Salij OP et Joanna Petry Mroczkowska entreprennent une critique sans complaisance du féminisme à son stade actuel. Par ailleurs, Janusz Marciniak relit le récit biblique sur Caïn et Abel dans la perspective de l'holocauste, et Wacław Hryniewicz OMI convie ses lecteurs à une réflexion théologique sur la réconciliation.

Outre les remarques de Czesław Miłosz après une lecture du *Dieu in–humain* de Paweł Lisicki, la rubrique „Evènements, hommes et livres" comprend les recensions suivantes:

– *L'art et le beau au Moyen-Age* (éd. pol.) d'Umberto Eco, par Małgorzata U. Mazurczak,
– *Quatre essais sur la liberté* (éd. pol.) d'Isaiah Berlin, par Beata Polanowska –Sygulska,
– l'album consacré à l'oeuvre picturale de Józef Czapski, par Małgorzata Kitowska–Łysiak, qui montre les lacunes de cette publication,
– *The Theraphy of Desire*, de Martha C. Nussbaum, par Agnieszka Kijewska,
– une monographie sur Kant, d'Otfried Höffe, par Mirosław Żelazny.

Dans sa revue des périodiques, Krystyna Czerni choisit le thème des périples de vacances, tandis que Maciej Mazurek relate l'exposition de peinture d'Artur Nacht–Samborski, et Ryszard K. Przybylski – celle du *Fils prodigue* réalisée par Janusz Marciniak à la gare de Stuttgart. Le cahier se referme sur la lettre d'une religieuse bosniaque Lucia Vetruse qui, victime d'un viol et probablement enceinte, expose à sa supérieure les raisons qui la décident assumer la naissance et l'éducation de l'enfant né de ce forfait.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA „ZNAK"

I. PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty całorocznej w 1995 r. wynosi 48.00 zł. Cena prenumeraty za II półrocze 25.50 zł. Wpłaty przyjmuje Administracja Miesięcznika „Znak", 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 5$, prenumerata roczna za 1995 r. – 60$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 9$, Ameryka i Azja – 18$, Australia – 37$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110.
Dla adresatów z Europy Wsch. istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ PRZEDSIĘBIORSTWO KOLPORTAŻOWO-HANDLOWE „RUCH"

I. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w IV kwartale 1995 r. wynosi 13.50 (135 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 1995 r. wynosi 27.00 (270 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak, Kraków ul. Kościuszki 37

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 4.50 (45 000)
w prenumeracie zł 4.00 (40 000)

Uwaga! Cena prenumeraty całorocznej w 1995 roku wynosi 48.00 (480 000) zł.
Cena prenumeraty za II półrocze 1995 roku wynosi 25.50 (255 000) zł.

MIESIĘCZNIK „ZNAK”

DOTYCHCZASOWE NUMERY ROKU 1995

CHRZEŚCIJAŃSTWO A BUDDYZM
BÓG ATEISTÓW
PRZYSZŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA W EUROPIE
SZTUKA A MORALNOŚĆ
PAMIĘĆ O NASZYM WIEKU
NONSENSY FILOZOFII
DZIEDZICTWO BAROKU

*

WRZEŚNIOWY „ZNAK”

O FILOZOFII SZTUCZNEJ INTELIGENCJI

W NOWEJ SZACIE GRAFICZNEJ
WZBOGACONY O DODATEK

„ZNAK” – KULTURA

*

NAJTANIEJ
W PRENUMERACIE